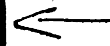
شرح شريف للسيد السند على المواقف للعلامة عضد الملة
والدين عبد الرحمن بن احمد الايجي القاضي
من فضلاء عصره وفريد دهره نفعنا
الله بهما واجزل المولى
مثوبات مؤلفهما

م



فهرست الكتاب

١١ الموقف الاول فى المقدمات وفيه مراصد
١١ المرصد الاول فيما يجب تقديمه فى كل علم
٠٠ وفيه مقاصد
١١ الاول تعريفه
١٢ المقصد الثانى موضوع العلم
١٤ المقصد الثالث فائدته
١٥ المقصد الرابع مرتبته
١٥ المقصد الخامس مسائله
١٦ المقصد السادس تسميته
١٦ المرصد الثانى فى تعريف مطلق العلم وفيه
٠٠ ثلاثة مذاهب
١٦ المذهب الاول انه ضرورى
١٨ المذهب الثانى انه ليس ضروريا
١٨ المذهب الثالث انه نظرى
٢١ المرصد الثالث فى اقسام العلم وفيه مقاصد
٢١ الاول التصور والتصديق
٢١ المقصد الثانى العلم الحادث ينقسم
٠٠ الى ضرورى ومكتسب
٢٢ المقصد الثالث ان كلا من التصور
٠٠ والتصديق بعضه ضرورى الخ
٢٣ المقصد الرابع فى بعض مذاهب ضعيفة
٠٠ فى هذه المسئلة وهى اربع مذاهب
٢٣ المذهب الاول ان الكل ضرورى
٢٤ المذهب الثانى ان التصور لا يكتسب بالنظر
٢٨ المذهب الثالث ان ما اعتقاده لازم
٠٠ نحو اثبات الصانع الخ
٢٨ المرصد الرابع فى اثبات العلوم الضرورية
٢٩ الاولى المعترفون بهما اى الحسيات
٠٠ والبديهيات
٢٩ الثانية القادحون فى الحسيات فقط
٣٤ الثالثة القادحون فى البديهيات فقط
٤٢ الرابعة المنكرون لهما جميعا
٤٣ المرصد الخامس فى النظر اذ به يحصل
٠٠ المطلوب وفيه مقاصد الاول فى تعريفه
٤٦ المقصد الثانى انه ينقسم الى صحيح وفاسد
٤٦ المقصد الثالث النظر الصحيح يفيد العلم
٠٠ عند الجمهور
٥٤ المقصد الرابع فى كيفية افادة النظر للعلم
٥٥ المقصد الخامس شرط النظر الخ
٥٦ المقصد السادس فى معرفة الله تعالى
٦٣ المقصد السابع قد اختلف فى اول واجب
٠٠ على المكلف
٦٤ المقصد الثامن الذين قالوا النظر الصحيح
٠٠ يستلزم العلم
٦٥ المقصد التاسع قال ابن سينا شرط افادة
٠٠ النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج
٦٦ المقصد العاشر قد اختلف فى ان العلم بدلالة
٠٠ الدليل هل يغاير العلم بالمدلول
٦٧ المرصد السادس فى الطريق وفيه مقاصد
٠٠ الاول فى تحديده وتقسيمه
٦٧ المقصد الثانى المعرف يجب معرفته قبل
٠٠ المعرف
٦٩ المقصد الثالث فى الاستدلال اما بالقياس
٠٠ او التمثيل او الاستقراء
٧٠ المقصد الرابع القياس صوره خمس
٧١ المقصد الخامس ما مر من الطرق القوية
٧٥ المقصد السادس فى المقدمات
٧٨ المقصد السابع الدليل اما عقلى او نقلى
٠٠ او مركب منهما
٧٩ المقصد الثامن الدلائل النقلية هل تفيد
٠٠ اليقين
٨١ الموقف الثانى فى الامور العامة وفيه
٠٠ مقدمة ومراصد
٨١ المقدمة فى قسمة المعلومات
٨٣ المرصد الاول فى الوجود والعدم وفيه
٠٠ مقاصد
٨٣ الاول فى تعريفه اى الوجود
٩٠ المقصد الثانى فى انه مشترك
٩٢ المقصد الثالث فى ان الوجود نفس الماهية
٠٠ اوجزؤها او زائد عليه وفيه مذاهب

١٠٠ المقصد الرابع فى الوجود الذهنى
١٠٣ المقصد الخامس المعدومات هل تمايز ام لا
١٠٣ المقصد السادس فى ان المعدوم شئ ام لا
١٠٤ برهان التطبيق والنقض عليه
١٠٧ فى مجعولية الماهية
١٠٧ خاتمة للمقصد السادس فى معنى الشئ
١٠٩ المقصد السابع الحال وهو الواسطة بين
٠٠٠ الموجود والمعدوم
١١١ خاتمة للمقصد السابع فى تفريعات القائلين
٠٠٠ بالحال
١١٢ المرصد الثانى فى الماهية وفيه مقاصد
١١٢ الاول فى تميز الماهية عما عداها
١١٣ المقصد الثانى فى اعتبار الماهية بالقياس
٠٠٠ الى عوارضها
١١٤ المقصد الثالث الماهية المجردة موجودة
١١٤ المقصد الرابع الماهية اما بسيطة
٠٠٠ اومركبة
١١٥ المقصد الخامس فى تقسيم الاجزاء للماهية
٠٠٠ المركبة
١١٦ المقصد السادس الماهيات هل هى مجعولة
٠٠٠ ام لا
١١٨ المقصد السابع المركب اماذات واماصفة
١١٨ المقصد الثامن انما يحكم بكون الماهية
٠٠٠ مركبة اذا علم انها متشاركة
١١٩ المقصد التاسع لابد فى تركب الماهية
٠٠٠ من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض
١٢٠ المقصد العاشر قال الحكماء قد ظهر
٠٠٠ وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض
١٢١ بيان صحة الحمل
١٢٤ المقصد الحادى عشر الماهية تقبل
٠٠٠ الشركة دون التعين
١٢٦ المقصد الثانى عشر التعين ان علل بالماهية
٠٠٠ اما بالذات او بواسطة مايلزمها انحصر
٠٠٠ نوعها فى الشخص
١٢٨ المرصد الثالث فى الوجوب والامكان
٠٠٠ والامتناع والقدم والحدوث وفيه مقاصد
١٢٨ الاول فى تصوراتها
١٢٩ المقصد الثانى ان هذه امور اعتبارية
٠٠٠ لا وجود لها فى الخارج
١٣١ فى الفرق بين جهة القضية
١٣٣ المقصد الثالث فى ابحاث الواجب لذاته
١٣٤ المقصد الرابع فى ابحاث الممكن لذاته
١٣٥ بحث ترجيح احد المتساويين وعدمه
١٣٦ شبه المنكرين عدة الخ
١٤٣ المقصد الخامس فى ابحاث القديم
١٤٨ المقصد السادس فى ابحاث الحدوث
١٤٩ فى الامكان الذاتى والامكان الاستعدادى
١٥١ المرصد الرابع فى الوحدة والكثرة وفيه مقاصد
١٥١ الاول الوحدة تساوق الوجود
١٥٢ المقصد الثانى قد اختلف فى وجودهما
١٥٣ المقصد الثالث مقابلة الوحدة والكثرة
٠٠٠ ليست ذاتية
١٥٥ المقصد الرابع مراتب الاعداد انواع
٠٠٠ متخالفة بالماهية
١٥٥ المقصد الخامس فى اقسام الواحد
١٥٧ المقصد السادس الوحدة تتنوع الخ
١٥٧ المقصد السابع الاثنان هما الغيران
١٥٩ المقصد الثامن الاثنان لايتحدان
١٦٠ المقصد التاسع الاثنان عند اهل الحق
٠٠٠ ثلاثة اقسام
١٦٣ المقصد العاشر كل متماثلين فانهما
٠٠٠ لايجتمعان
١٦٤ المقصد الحادى عشر المتقابلان لايجتمعان
٠٠٠ فى زمان واحد
١٦٧ خاتمة التقابل بالذات انما هو بين السلب
٠٠٠ والايجاب
١٦٧ المرصد الخامس فى العلة والمعلول وفيه
٠٠٠ مقاصد
١٦٧ الاول تصور احتياج الشئ الى غيره
٠٠٠ ضرورى
١٧٠ المقصد الثانى الواحد بالشخص لايعلل
٠٠٠ بعلتين مستقلتين

١٧٢ المقصد الثالث يجوز عندنا استناد آثار
... متعددة الى مؤثر واحد بسيط
١٧٤ المقصد الرابع قال الحكماء البسيط لايكون
... قابلا وفاعلا
١٧٥ المقصد الخامس قال الحكماء القوة
... الجسمانية لاتفيد اثرا غير متناه لا فى المدة
... ولا فى الشدة ولا فى العدة
١٧٧ المقصد السادس الدور ممتنع
١٧٩ المقصد السابع العلة مع المعلول الخ
١٧٩ المقصد الثامن التسلسل محال
... لوجوه
١٨٤ المقصد التاسع الفرق بين جزء العلة
... وشرطها
١٨٤ المقصد العاشر فى بيان العلة والمعلول
... على اصطلاح مثبتى الاحوال وفيه
... مسائل
١٩٠ الموقف الثالث فى الاعراض وفيه
... مقدمة ومراصد
١٩٠ المقدمة فى تقسيم الصفات
١٩١ المرصد الاول فى ابحاثه الكلية وفيه
... مقاصد
١٩١ الاول فى تعريف العرض
١٩٢ المقصد الثانى فى اقسامه عند
... المتكلمين
١٩٢ المقصد الثالث فى اقسامه عند
... الحكماء
١٩٣ فى تفصيل المقولات
١٩٦ المقصد الرابع فى اثبات العرض
١٩٦ المقصد الخامس فى ان العرض لاينتقل
... من محل الى محل
١٩٧ المقصد السادس لايجوز قيام العرض
... بالعرض عند اكثر العلماء
١٩٩ المقصد السابع ذهب الشيخ ومتبعوه
... الى ان العرض لايبقى زمانين
٢٠٢ المقصد الثامن العرض الواحد لايقوم
... بمحلين ضرورة
٢٠٣ المرصد الثانى فى الكم وفيه مقاصد
٢٠٣ الاول الكم له خواص ثلاث
٢٠٥ المقصد الثانى فى اقسامه
٢٠٥ المقصد الثالث الابعاد الثلاثة الجسمية الخ
٢٠٧ المقصد الرابع الكم اما بالذات واما
... بالعرض
٢٠٧ المقصد الخامس ان المتكلمين انكروا العدد
... وفيه تفصيل الوحدة والكثرة
٢٠٩ المقصد السادس انهم انكروا المقدار
٢١٠ المقصد السابع انهم انكروا الزمان
٢١٦ المقصد الثامن فى حقيقة الزمان وفيه
... مذاهب
٢١٩ المقصد التاسع فى المكان
٢٢١ فهذه ثلاثة احتمالات الاحتمال الاول انه
... السطح الباطن من الحاوى
٢٢٣ الاحتمال الثانى انه بعد موجود ينفذ فيه
... الجسم
٢٢٧ الاحتمال الثالث انه البعد المفروض وهو
... الخلاء
٢٣٣ المرصد الثالث فى الكيفيات وفيه مقدمة
... وفصول
٢٣٤ المقدمة فى تعريف الكيف واقسامه
٢٣٥ الفصل الاول فى الكيفيات المحسوسة
٢٣٥ وانواع الكيفيات خمسة
٢٣٥ النوع الاول الملموسات وفيه مقاصد
٢٣٦ الاول فى الحرارة وفيها مباحث
٢٣٩ المقصد الثانى فى الرطوبة واليبوسة
... وفيهما مباحث

٢٤٠	تفسير السيلان
٢٤١	المقصد الثالث فى الاعتماد وفيه مباحث
٢٤٢	مبحث الجهات الست
٢٥٢	المقصد الرابع الصلابة واللين
٢٥٢	المقصد الخامس الملاسة والخشونة
٢٥٢	النوع الثانى المبصرات وفيه قسمان
٢٥٣	القسم الاول فى الالوان وفيه مقاصد
٢٥٣	المقصد الاول قال بعض لا وجود للون
٢٥٣	وقد يحدث البياض لوجوه خمسة
٢٥٥	المقصد الثانى قال ابن سينا الضوء شرط
...	وجود اللون
٢٥٦	المقصد الثالث الظلمة
٢٥٦	فرع يتعلق بالظلمة
٢٥٦	القسم الثانى فى الاضواء وفيه مقاصد اربعة
٢٥٦	الاول ان الضوء اجسام صغار
٢٥٧	فرع على بطلان كون الضوء
...	جسما
٢٥٩	المقصد الثانى فى مراتبه اى الضوء
٢٥٩	المقصد الثالث هل يتكيف الهواء بالضوء
٢٦٠	المقصد الرابع ان ثمه شيأ غير الضوء يترقرق
٢٦٠	النوع الثالث المسموعات وهى الاصوات
...	والحروف
٢٦٠	ومباحثه قسمان القسم الاول فى الصوت
...	وفيه مقاصد
٢٦٠	المقصد الاول قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته
٢٦١	المقصد الثانى الصوت كيفية قائمة بالهواء
٢٦٢	المقصد الثالث الصوت موجود فى الخارج
٢٦٣	المقصد الرابع الهواء اذا صادم جسما الخ
٢٦٣	فرعان على القول بوجود الصدى
٢٦٤	القسم الثانى فى الحروف وفيه مقاصد
...	اربعة
٢٦٤	الاول عرفه ابن سينا بانه كيفية تعرض
...	للصوت
٢٦٥	المقصد الثانى الحروف تنقسم من
...	وجوه
٢٦٥	المقصد الثالث هل يمكن الابتداء
...	بالساكن
٢٦٦	المقصد الرابع هل يمكن الجمع بين الساكنين
٢٦٦	النوع الرابع المذوقات وهى الطعوم وفيها
...	مقصدان
٢٦٦	الاول ان اصولها تسعة
٢٦٩	المقصد الثانى هذه هى الطعوم البسيطة
...	ويتركب منها طعوم لا نهاية لها
٢٧٠	النوع الخامس فى المشمومات
٢٧٠	الفصل الثانى فى الكيفيات النفسانية وهى
...	انواع
٢٧٠	النوع الاول فى الحياة وفيها مقاصد
٢٧٠	الاول فى تعريفها
٢٧١	المقصد الثانى فى شرطها
٢٧٢	المقصد الثالث فيما يقابل الحياة
٢٧٢	النوع الثانى العلم وفيه مقاصد
٢٧٢	الاول فى تعريف العلم
٢٧٥	المقصد الثانى العلم الواحد الحادث هل يجوز
...	تعلقه بمعلومين
٢٧٧	المقصد الثالث الجهل المركب
٢٧٨	المقصد الرابع فى الجهل والسهو والنسيان
٢٧٨	المقصد الخامس ادراك الحواس الخمس
...	عند الشيخ علم بمتعلقاتها
٢٧٩	المقصد السادس الحكماء قالوا الصور
...	العقلية تمتاز عن الخارجية
٢٨١	المقصد السابع العلم ينقسم الى تفصيلى
...	واجمالى
٢٨٢	فرعان
٢٨٣	المقصد الثامن الشئ قد يعلم بالفعل وقد يعلم
...	بالقوة
٢٨٣	المقصد التاسع العلم اما فعلى واما انفعالى
٢٨٣	المقصد العاشر مراتب العقل اربع
٢٨٥	المقصد الحادى عشر العقل مناط التكليف
٢٨٥	المقصد الثانى عشر كل علمين تعلقا بمعلومين
...	فهما مختلفان
٢٨٦	المقصد الثالث عشر هل ينقلب الضرورى
...	نظريا والنظرى ضروريا
٢٨٧	المقصد الرابع عشر هل يستند العلم
...	الضرورى

٢٨٨ المقصد الخامس عشر اثبت ابو هاشم
... علما لامعلوم له
٢٨٨ المقصد السادس عشر محل العلم الحادث
... غير متعين عقلا
٢٨٩ النوع الثالث الارادة وفيها مقاصد
... الاول فى تعريفها
٢٨٩ المقصد الثانى الارادة القديمة توجب
... المراد
٢٩٠ المقصد الثالث الارادة عندنا غير مشروطة
... باعتقاد النفع او ميل يتبعه
٢٩٠ المقصد الرابع الارادة مغايرة للشهوة
٢٩١ المقصد الخامس انها غير التمنى
٢٩١ المقصد السادس قال الشيخ ارادة الشئ
... كراهة ضده
٢٩٢ المقصد السابع قال القاضى وابو عبد الله
... البصرى الارادة تفيد متعلقها صفة
٢٩٣ النوع الرابع القدرة وفيه مقاصد
٢٩٠ الاول فى تعريف القدرة
٢٩٣ المقصد الثانى هل يجوز مقدور بين قادرين
٢٩٤ المقصد الثالث ان القدرة صفة وجودية
٢٩٤ المقصد الرابع اختلف فى طريق اثباتها
... اى القدرة الحادثة
٢٩٤ المقصد الخامس قال الشيخ القدرة الحادثة
... مع الفعل
٢٩٧ فروع للمعتزلة
٢٩٧ المقصد السادس الممنوع عن الفعل
... هل هو قادر عليه
٢٩٨ المقصد السابع قال الشيخ انها اى القدرة
... لاتتعلق بالضدين
٢٩٩ المقصد الثامن العجز عرض مضاد للقدرة
٣٠٠ المقصد التاسع المقدور هل هو تبع للعلم
... او للارادة
٣٠٠ المقصد العاشر هل النوم ضد للقدرة
٣٠١ واما الرؤيا فخيال باطل
٣٠٢ فروع للمعتزلة متفرعة على القدرة والعجز
٣٠٤ المقصد الحادى عشر القدرة المحركة
... يمنة ويسرة هل تقدر على التصعيد
٣٠٤ المقصد الثانى عشر القدرة مغايرة للمزاج
٣٠٥ المقصد الثالث عشر الخلق ملكة تصدر
... عنها الخ
٣٠٦ خاتمة فى تفسير كيفيات نفسانية قريبة مما مر
٣٠٦ المحبة والرضا والترك والعزم
٣٠٧ النوع الخامس بقية الكيفيات النفسانية
... وفيه مقصدان
٣٠٧ الاول اللذاة والالم
٣١٠ المقصد الثانى الصحة والمرض
٣١٢ الفصل الثالث من فصول الكيف
... فى الكيفيات المختصة بالكميات وفيه
... مقصدان
٣١٢ الاول انها عارضة للكم اما وحدها اومع
... غيرها وفيه تحقيق معنى الزاوية
٣١٣ المقصد الثانى قال المهندسون الخط
... المستقيم الخ
٣١٤ تنبيه
٣١٤ الفصل الرابع فى الكيفيات الاستعدادية
٣١٥ المرصد الرابع فى النسب وفيه مقدمة
... وفصلان
٣١٥ المقدمة اثبت الحكماء المقولات النسبية
٣١٦ الفصل الاول فى مباحث المتكلمين فى الاكوان
... وفيه مقاصد
٣١٦ الاول المتكلمون وان انكروا سائر المقولات
... النسبية فقد اعترفوا بالاين وسموه بالكون
٣١٧ تنبيه
٣١٧ المقصد الثانى انواع الكون اربعة السكون
... والحركة والافتراق والاجتماع
٣١٨ المقصد الثالث الكون وجوده ضرورى
٣١٩ المقصد الرابع فيما اختلف فى كونه متحركا
٣١٩ المقصد الخامس اتفقوا على انه يجوز
... وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر
٣٢٠ فروع فى الاجتماع والافتراق
٣٢٢ المقصد السادس من لم يجعل المماسة كونا الخ

٣٢٢ المقصد السابع فى اختلافات للمعتزلة
... فى احكام الاكوان
٣٢٤ الفصل الثانى فى مباحث الاين على رأى
... الحكماء وفيه مقاصد
٣٢٤ الاول الجسم اما ان يكون متحركا
... اولايكون
٣٢٦ المقصد الثانى ذهب ارسطو الى ان الحركة
... تقال لمعنيين
٣٢٨ المقصد الثالث فيما يقع فيه الحركة من
... المقولات عندهم
٣٣٥ المقصد الرابع العلة للحركة الطبيعية ليست
... هى الجسمية ولا الطبيعية
٣٣٦ المقصد الخامس الحركة تقتضى امورا ستة
٣٣٦ المقصد السادس قد علمت ان الحركة متعلقة
... باموربستة فوحدتها الخ
٣٣٨ المقصد السابع الحركات منها ماهى متضادة
٣٣٨ المقصد الثامن تضاد الحركة ليس لتضاد
... ما فيها
٣٤٠ تنبيه فى المبدأ والمنتهى
٣٤٢ المقصد التاسع الحركة ليست كما بالذات
٣٤٢ المقصد العاشر ما يوصف بالحركة الخ
٣٤٣ المقصد الحادى عشر الحركة اما سريعة الخ
٣٤٤ المقصد الثانى عشر علة البطء
٣٤٠ المقصد الثالث عشر ذهب بعض الحكماء
... والجبائى الى ان بين كل حركتين
... سكونا
٣٤٦ المرصد الخامس فى الاضافة وفيه
... مقاصد
٣٤٦ الاول الابوة
٣٤٦ المقصد الثانى للمضاف خواص
٣٤٧ المقصد الثالث الاضافة لا تستقل
... بوجودها
٣٤٧ المقصد الرابع تلحق الاضافة تقسيمات
٣٤٨ المقصد الخامس ومن اقسام المضاف
... التقدم والتأخر
٣٥٠ الموقف الرابع فى الجوهر وفيه مقدمة
... ومراصد
٣٥٠ المقدمة فى تعريفه وتقسيمه
٣٥٢ المرصد الاول فى الجسم وفيه فصول
٣٥٢ الفصل الاول فى بيان حقيقته واجزائه
... وفيه مقاصد
٣٥٢ الاول فى حده
٣٥٥ المقصد الثانى ليس الجسم مجموع اعراض
... مجتمعة
٣٥٦ المقصد الثالث الجسم البسيط يقبل القسمة الخ
٣٥٧ المقصد الرابع فى حجة المتكلمين على مذهبهم
... وهى نوعان
٣٥٧ النوع الاول ان نبين اولا ان كل منقسم الخ
٣٥٩ النوع الثانى ان نبين تركب الجسم منها الخ
٣٦١ المقصد الخامس حجة الحكماء على ان الجسم
... البسيط واحد الخ
٣٦٥ المقصد السادس فى تحرير مذهب الحكماء
... فى الاجسام البسيطة الطباع
٣٦٦ المقصد السابع فى دليلهم على اثبات الهيولى
... والصورة
٣٧٠ المقصد الثامن فى تفريعات لهم على
... الهيولى
٣٧٦ الفصل الثانى فى اقسام الجسم واحكام
... كل قسم منها وفيه مقدمة واقسام
٣٧٦ المقدمة الجسم ينقسم الى بسيط ومركب
٣٧٩ القسم الاول فى الافلاك وفيه مقاصد
٣٧٩ الاول ان الحكماء زعموا ان الافلاك تسعة
٣٨٠ المقصد الثانى فى المحدد
٣٨٢ ثم له اى للمحدد احكام
٣٩٠ المقصد الثالث فى فلك الثوابت
٣٩٠ ولنختم هذا البحث بفائدتين
٣٩٠ الاولى الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم
٣٩١ الثانية الموافق المركز يقطع عند مركز الارض الخ
٣٩٢ المقصد الرابع فى فلك الشمس
٣٩٣ المقصد الخامس فى افلاك القمر
٣٩٥ تنبيه
٣٩٥ المقصد السادس فى الافلاك الخمسة الباقية
... المسماة بالمتحيرة
٣٩٨ القسم الثانى فى الكواكب وفيه مقاصد

٣٩٨ الاول فى الهلال والبدر
٣٩٩ المقصد الثانى فى خسوف القمر
٣٩٩ المقصد الثالث فى كسوف الشمس
٤٠٠ المقصد الرابع فى محو القمر
٤٠٠ المقصد الخامس فى المجرة
٤٠٠ القسم الثالث فى العناصر وفيه مقاصد
٤٠٠ الاول المتأخرون على انها اربعة اقسام
٤٠٢ المقصد الثانى زعموا ان الارض كرية
٤٠٣ المقصد الثالث قالوا والماء كرى ايضا
٤٠٣ المقصد الرابع الارض فى وسط الكل
٤٠٣ المقصد الخامس ليس للارض عند الافلاك
٠٠٠ قدر محسوس
٤٠٤ المقصد السادس الارض ساكنة وقيل هاوية
٤٠٥ المقصد السابع مايوازى من الارض
٠٠٠ معدل النهار الخ
٤٠٧ المقصد الثامن سبب الصبح كرة البخار تتكيف
٠٠٠ بالضوء
٤٠٧ المقصد التاسع فى الارض تلال ووهاد الخ
٤٠٨ المقصد العاشر فى سبب تكون الجبال
٤٠٨ المقصد الحادى عشر العناصر الاربعة
٠٠٠ تقبل الكون والفساد
٤٠٩ المقصد الثانى عشر زعموا ان هذه العناصر
٠٠٠ هى الاركان
٤١٠ المقصد الثالث عشر طبقات العناصر سبع
٤١٠ القسم الرابع فى المركبات التى لها مزاج
٠٠٠ وفيه ثلاثة فصول
٤١٠ الفصل الاول فى المزاج وفيه مقاصد
٤١٠ الاول قالوا الصورة الجسمية تفعل اولا
٠٠٠ فى مادتها الخ
٤١٠ تعريف المزاج بانه كيفية متشابهة الخ
٤١٢ تنبيه على مذاهب فى المزاج
٤١٣ المقصد الثانى فى اقسام المزاج
٤١٣ اعتدال حقيقى واعتدال طبى
٤١٥ اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات نوع
٠٠٠ الانسان
٤١٦ الفصل الثانى فيما لا نفس له من المركبات
٠٠ وينقسم الى قسمين
٤١٦ القسم الاول المنطرقة وهى الاجساد
٠٠٠ السبعة
٤١٧ القسم الثانى غير المنطرقة
٤١٧ الفصل الثالث فى المركبات التى لها نفس وفيه
٠٠٠ مقدمة وثلاثة اقسام
٤١٧ المقدمة فى تعريف النفس
٤١٨ تنبيهات
٤١٩ النفوس الفلكية
٤١٩ القسم الاول فى النفس النباتية وهى اربع
٤١٩ الغاذية والنامية
٨٢٠ المولدة والمصورة
٤٢١ القوة الجاذبة
٤٢١ الهاضمة
٢٢ ثم للهضم مراتب اربع
٤٢٢ الاولى فى المعدة
٤٢٢ الثانية فى الكبد
٤٢٣ الثالثة فى العروق
٤٢٣ الرابعة فى الاعضاء
٤٢٣ تنبيهان
٤٢٣ الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم
٠٠٠ فضلا
٤٢٣ الثانى فى بيان معنى الغذاء
٤٢٤ القوة الماسكة
٤٢٤ القوة الدافعة
٤٢٤ تنبيه فى اثبات تعدد القوى وتغايرها
٤٢٥ تنبيهان آخران
٤٢٦ القسم الثانى فى النفس الحيوانية وهى اما
٠٠٠ مدركة واما محركة والمدركة اما ظاهرة واما
٠٠٠ باطنة فهذه انواع ثلاثة
٤٢٦ النوع الاول القوى المدركة الظاهرة وهى
٠٠٠ المشاعر الخمس
٤٢٦ الاول البصر
٤٣٠ المشعر الثانى السمع
٩٣٠ المشعر الثالث قوة الشم
٤٣٠ المشعر الرابع الذوق
٤٣١ المشعر الخامس اللمس
٤٣١ تنبيهان
٤٣١ وههنا ابحاث
٤٣٣ النوع الثانى القوة المدركة الباطنة وهى خمس

صفحة	
٤٣٣	الاولى الحس المشترك
٤٣٤	الثانية الخيال
٤٣٤	القوة الوهمية
٤٣٥	الرابعة القوة الحافظة
٤٣٥	الخامسة المتخيلة
٤٣٥	ولنختم هذا النوع بابحاث
٤٣٥	خاتمة لابحاث النوع الثانى
٤٣٦	النوع الثالث القوى الفاعلة
٤٣٦	القسم الثالث فى النفس الانسانية
...	وقواها
٤٣٧	القوة النظرية والقوة العملية
٤٣٧	الضحك والخجل والحياء
٤٣٧	القسم الخامس فى المركبات التى لامزاج لها
٤٤١	المرصد الثانى فى عوارض الاجسام
...	وفيه مقاصد
٤٤١	الاول فى ان الاجسام محدثة
٤٤٢	لنا فى حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها
...	مسالك
٤٤٥	احتج الخصم على القدم بشبه اربع
٤٤٧	المقصد الثانى فى صحة فناء العالم بعد
...	وجوده
٤٤٧	المقصد الثالث الاجسام باقية خلافا
...	للنظام
٤٤٨	المقصد الرابع الجواهر يمتنع عليها
...	التداخل
٤٤٨	المقصد الخامس وحدة الجوهر و وحدة
...	حيزه متلازمتان
٤٤٩	المقصد السادس الجسم هل يخلو عن
...	العرض وضده
٤٥٠	المقصد السابع الابعاد متناهية
٤٥١	برهان الموازاة
٤٥٣	البرهان السلمى
٤٥٤	برهان الترس و برهان التطبيق
٤٥٥	المقصد الثامن جوز المتكلمون وجود
...	عالم آخر الخ
٤٥٦	المرصد الثالث فى مباحث النفس المجردة
...	وفيه مقاصد
٤٥٦	الاول فى النفوس الفلكية
٤٥٧	المقصد الثانى فى ان النفوس الانسانية
...	مجردة
٤٥٩	خاتمة فى رواية مذاهب المنكرين لتجرد
...	النفس الناطقة
٤٥٩	المقصد الثالث فى ان النفس الناطقة حادثة
٤٦٠	تنبيه قال ارسطو كل حادث لابدله من شرط
...	حادث وفيه ابطال التناسخ
٤٦١	المقصد الرابع تعلق النفس بالبدن
٤٦١	المرصد الرابع فى العقل وفيه مقاصد
٤٦١	الاول فى اثباته
٤٦٢	المقصد الثانى فى ترتيب الموجودات
...	على رأيهم
٤٦٣	المقصد الثالث فى احكام العقول
...	وهى سبعة
٤٦٥	خاتمة فى الجن و الشياطين
٤٦٥	الموقف الخامس فى الالهيات وفيه سبعة
...	مراصد
٤٦٥	المرصد الاول فى الذات وفيه مقاصد
٤٦٥	المقصد الاول فى اثبات الصانع وفيه مسالك
٤٦٦	المسلك الاول للمتكلمين
٤٦٦	المسلك الثانى للحكماء
٤٦٦	المسلك الثالث لبعض المتأخرين
٤٦٨	المسلك الرابع وهو مما وفقنا لاستخراجه
٤٦٨	المسلك الخامس وهو قريب مما قبله
٤٦٩	المسلك السادس ما اشار اليه بعض
...	الفضلاء
٤٦٩	فى ذكر شبهات كثيرة
٤٦٩	خاتمة للمقصد الاول
٤٧٠	المقصد الثانى فى ان ذاته تعالى مخالفة
...	لسائر الذوات
٤٧١	تنبيه نقل عن الحكماء انهم قالوا ذاته
...	تعالى وجوده المشترك الخ
٤٧١	المقصد الثالث فى ان وجوده نفس
...	ماهيته او زائد
٤٧١	المرصد الثانى فى تنزيهه تعالى وفيه
...	مقاصد

٤٧١ الاول انه تعالى ليس فى جهة ولا فى مكان
٤٧٣ المقصد الثانى فى انه تعالى ليس بجسم
٤٧٤ المقصد الثالث انه تعالى ليس جوهرا
... ولا عرضا
٤٧٤ المقصد الرابع انه تعالى ليس فى زمان
٤٧٤ تنبيه يعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم
... حادث الخ
٤٧٥ المقصد الخامس فى انه تعالى لا يتحد بغيره
٤٧٥ تنبيه كما لا تحل ذاته فى غيره لا تحل صفاته
... فى غيره
٤٧٥ المقصد السادس فى انه تعالى يمتنع ان يقوم
... بذاته حادث
٤٧٨ المقصد السابع اتفق العقلاء على انه تعالى
... لا يتصف بشئ من الاعراض المحسوسة
٤٧٨ المرصد الثالث فى توحيده تعالى
٤٧٩ المرصد الرابع فى الصفات الوجودية
... وفيه مقاصد
٤٧٩ الاول فى اثبات الصفات على وجه
... عام
٤٨٠ تفصيل صفة العلم
٤٨٠ كيف يتصور كون صفة الشئ عين حقيقته
٤٨١ المقصد الثانى فى قدرته وفيه بحثان
٤٨١ الاول فى انه تعالى قادر
٤٨٢ احتج الحكماء على ايجابه بوجوه
٤٨٣ القادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
٤٨٤ فروع على اثبات القدرة عندنا
٤٨٤ تنبيه القدرة صفة زائدة
٤٨٤ البحث الثانى فى ان قدرته تعالى تعم
... سائر الممكنات
٤٨٥ اعلم ان المخالفين فى هذا الاصل اعنى
... عموم قدرته تعالى للممكنات كلها وهو اعظم
... الاصول فرق
٤٨٦ المقصد الثالث فى علمه تعالى وفيه
... بحثان
٤٨٦ البحث الاول فى اثباته
٤٨٦ مسلكا المتكلمين فى ذلك
٤٨٧ مسلكا الحكماء فيه
٤٨٨ البحث الثانى ان علمه تعالى يعم المفهومات كلها
٤٩١ تنبيه العلم صفة زائدة على ذاته تعالى لما مر
... وانكره المعتزلة لوجوه
٤٩٢ المقصد الرابع فى انه تعالى حى
٤٩٢ المقصد الخامس فى انه تعالى مريد وفيه بحثان
٤٩٢ البحث الاول فى اثبات الارادة
٤٩٣ البحث الثانى ارادته تعالى قديمة
٤٩٤ خاتمة فى ضبط مذاهب المتكلمين فى كونه
... تعالى مريدا
٤٩٤ المقصد السادس فى انه تعالى سميع بصير
٤٩٥ المقصد السابع فى انه تعالى متكلم
٤٩٨ تنبيه كلامه تعالى واحد عندنا
٤٩٨ تفريع على ثبوت الكلام لله تعالى
٤٩٩ واعلم ان للمصنف مقالة مفردة فى تحقيق
... كلام الله تعالى
٤٩٩ المقصد الثامن فى صفات اختلف فيها وفيه
... مقدمة ومسائل
٤٩٩ الاولى البقاء
٥٠٠ تنبيه فى اثبات البقاء
٥٠٠ الصفة الثانية القدم
٥٠١ الثالثة الاستواء
٥٠١ الرابعة الوجه
٥٠١ الخامسة اليد
٥٠٢ السادسة العينان
٥٠٢ السابعة الجنب
٥٠٢ الثامنة القدم
٥٠٢ التاسعة الاصبع
٥٠٢ العاشرة اليمين
٥٠٢ الحادية عشرة التكوين
٥٠٣ المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى
... وفيه مقصدان
٥٠٣ المقصد الاول فى الرؤية
٥٠٣ المقام الاول فى صحة الرؤية
٥٠٣ المسلك الاول النقل والعمدة فى ذلك قوله
... تعالى رب ارنى الخ
٥٠٣ والاحتجاج به من وجهين
٥٠٤ الاعتراض على الوجه الاول

٥٠٦ المسلك الثانى هو العقل
٥٠٦ ثم الاعتراض عليه من وجوه
٥٠٩ المقام الثانى فى وقوع الرؤية
٥٠٩ والمعتمد فيه مسلكان
٥٠٩ الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الخ
٥١١ المسلك الثانى فى اثبات الوقوع
٥١١ المقام الثالث فى شبه المنكرين وردها
... وتنقسم الى عقلية ونقلية
٥١١ الاولى شبهة الموانع
٥١١ وشرائط الرؤية ثمانية
٥١٢ الثانية شبهة المقابلة
٥١٣ الثالثة شبهة الانطباع
٥١٣ واما الشبه السمعية فاربع
٥١٣ الاولى قوله تعالى لاتدركه الابصار
٥١٣ الثانية انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية
... الا وقد استعظمه
٥١٤ الثالثة قوله تعالى لن ترانى
٥١٤ الرابعة قوله تعالى وماكان لبشر الخ
٥١٤ تذنيب الكرامية والمجسمة وافقونا فى الرؤية
٥١٤ المقصد الثانى فى العلم بحقيقة الله
... والكلام فى الوقوع والجواز
٥١٥ المرصد السادس فى افعاله تعالى
... وفيه مقاصد
٥١٥ الاول فى ان افعال العباد واقعة بقدرة
... الله تعالى وحدها
٥١٥ جوز الاستاذ اجتماع المؤثرين على
... اثر واحد
٥١٩ واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم
٥٢٠ المقصد الثانى فى التوليد وفروعه
٥٢٤ المقصد الثالث فى البحث عن امور صرح
... بها القرآن وانعقد الاجماع عليها
٥٢٥ المقتول عند اهل الحق ميت باجله
٥٢٥ مبحث الرزق
٥٢٦ مبحث الاسعار
٥٢٦ المقصد الرابع انه تعالى مريد لجميع الكائنات
٥٢٨ خاتمة فى القضاء والقدر
٥٢٩ المقصد الخامس فى الحسن والقبح

٥٣٥ المقصد السادس اعلم ان الامة قد اجمعت على
... ان الله تعالى لايفعل القبيح ولايترك الواجب
٥٣٦ حكاية الاخوة الثلاثة
٥٣٧ المقصد السابع تكليف ما لايطاق جائز
... عندنا
٥٣٨ المقصد الثامن فى ان افعال الله تعالى ليست
... معللة بالاغراض
٥٣٩ المرصد السابع فى اسماء الله وفيه مقاصد
٥٤٠ الاول الاسم غير التسمية
٥٤٠ المقصد الثانى فى اقسام الاسم
٥٤١ المقصد الثالث تسميته تعالى بالاسماء توقيفية
٥٤٤ الموقف السادس فى السمعيات وفيه مراصد
٥٤٥ المرصد الاول فى النبوات وفيه مقاصد
٥٤٥ الاول فى معنى النبى
٥٤٧ المقصد الثانى فى حقيقة المعجزة
٥٤٧ والبحث فيها عن امور ثلاثة عن شرائطها
... وكيفية حصولها ووجه دلالتها
٥٥٠ تذنيب من الناس من انكر امكان المعجزة الخ
٥٥٠ المقصد الثالث فى امكان البعثة
٥٥٤ فى معنى الطلسم
٥٥٧ المقصد الرابع فى اثبات نبوة محمد صلى الله عليه
... وسلم وفيه مسالك
٥٥٧ المسلك الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة
٥٥٨ الفصل الاول فى وجه الاعجاز
٥٥٨ هل رتب البلاغة متناهية ام لا
٥٥٩ الفصل الثانى فى شبه القادحين فى الاعجاز
٥٦١ الخلاف فى البسملة
٥٦٥ المسلك الثانى الاستدلال باحواله قبل النبوة
... الخ
٥٦٥ المسلك الثالث اخبار الانبياء المتقدمين عن
... نبوته
٥٦٥ المسلك الرابع انه عليه السلام ادعى بين قوم
... لاكتاب لهم ولاحكمة
٥٦٧ المقصد الخامس فى عصمة الانبياء
٥٧٥ المقصد السادس فى حقيقة العصمة
٥٧٦ المقصد السابع فى عصمة الملائكة
٥٧٦ المقصد الثامن فى تفضيل الانبياء على

...	الملائكة
٥٧٨	المقصد التاسع فى كرامات الاولياء
٥٧٩	المرصد الثانى فى المعاد وفيه مقاصد
٥٧٩	الاول فى اعادة المعدوم
٥٨١	المقصد الثانى فى حشر الاجساد
٥٨٢	تذنيب هل يعدم الله الاجزاء البدنية الخ
٥٨٢	المقصد الثالث فى حكاية مذهب الحكماء
...	المنكرين لحشر الاجساد
٥٨٣	فى معنى النسخ والمسخ والرسخ والفسخ
٥٨٤	المقصد الرابع فى الجنة والنار
٥٨٤	المقصد الخامس فى فروع للمعتزلة
٥٨٤	اما العقاب ففيه بحثان الاول اوجب
...	جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب
...	الكبيرة
٥٨٥	البحث الثانى انه اذا علم المذنب الخ
٥٨٦	المقصد السادس فى تقرير مذهب
...	اصحابنا فى الثواب والعقاب
٥٨٧	المقصد السابع فى الاحباط
٥٨٨	المقصد الثامن فى ان الله يعفو عن الكبائر
٥٨٨	المقصد التاسع فى شفاعة محمد صلى الله
...	تعالى عليه وسلم
٥٨٩	المقصد العاشر فى التوبة وفيه بحثان
...	الاول فى حقيقتها
٥٨٩	البحث الثانى فى احكامها
٥٩٠	المقصد الحادى عشر احياء الموتى
...	فى قبورهم
٥٩٢	المقصد الثانى عشر فى ان جميع ماجاء به
...	الشرع حق
٥٩٢	واعلم ان الصراط جسر ممدود على متن
...	جهنم
٥٩٣	المرصد الثالث فى الاسماء وفيه مقاصد
٥٩٣	الاول فى حقيقة الايمان
٥٩٦	المقصد الثانى فى ان الايمان هل يزيد
...	وينقص
٥٩٧	المقصد الثالث الكفر
٥٩٧	تذنيب فى تفصيل الكفار
٥٩٧	المقصد الرابع فى ان مرتكب الكبيرة
...	من اهل القبلة مؤمن
٥٩٩	احتج من زعم انه منافق بوجهين
٦٠٠	احتج المعتزلة بوجهين
٦٠٠	المقصد الخامس فى ان المخالف للحق
...	من اهل القبلة هل يكفر ام لا
٦٠١	وفيه ابحاث
٦٠٣	المرصد الرابع فى الامامة ومباحثها
...	وفيه مقاصد
٦٠٣	الاول فى وجوب نصب الامام
٦٠٥	المقصد الثانى فى شروط الامامة
٦٠٦	المقصد الثالث فيما تثبت به الامامة
٦٠٨	المقصد الرابع فى الامام الحق بعد رسول الله
...	صلى الله تعالى عليه وسلم
٦١٣	تذنيب امامة الائمة الثلاثة تعلم ببعض الوجوه
٦١٤	المقصد الخامس فى افضل الناس بعد
...	رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
٦١٦	الاجماع منعقد على ان الانبياء افضل
...	من الاولياء
٦١٧	المقصد السادس فى امامة المفضول
...	مع وجود الفاضل
٦١٨	المقصد السابع يجب تعظيم الصحابة كلهم الخ
٦١٨	خاتمة فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر
٦١٩	تذييل فى ذكر الفرق
٦٢٠	المعتزلة
٦٢٤	الشيعة
٦٢٩	الخوارج
٦٣١	المرجئة
٦٣٢	النجارية
٦٣٣	الجبرية
٦٣٣	المشبهة
٦٣٤	الفرقة الناجية

مم

م

شرح شريف للسيد السند على المواقف للعلامة عضد الملة
والدين عبد الرحمن بن احمد الايجي القاضي
من فضلاء عصره وفريد دهره نفعنا
الله بهما واجزل المولى
مثوبات مؤلفهما

84



﴿ شرح المواقف ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

سبحان من تقدست سبحات جماله عن سمة الحدوث والزوال * وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير والانتقال * تلألأت على صفحات الموجودات انوار جبروته وسلطانه * وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته واحسانه * تحيرت العقول والافهام فى كبرياء ذاته * وتولهت الاذهان والاوهام فى بيداء عظمة صفاته * يامن دل على ذاته بذاته * وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته * صل على نبيك المصطفى * ورسولك المجتبى * محمد المبعوث بالهدى * الى كافة الورى * وعلى آله البررة الاتقياء * واصحابه الخيرة الاصفياء * ماتعاقبت الظلم والضياء * (وبعد) فان انفع المطالب حالا ومآلا * وارفع المآرب منقبة وكمالا * واكمل المناصب مرتبة وجلالا * وافضل الرغائب ابهة وجمالا * هو المعارف الدينية * والمعالم اليقينية * اذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى * والكرامة الكبرى * فى الآخرة والاولى * وعلم الكلام فى عقائد الاسلام * من بينها اعلاها شانا * واقواها برهانا * واوثقها بنيانا * واوضحها تبيانا * فانه مأخذها واساسها * واليه يستند اقتناصها واقتباسها * بل هو كما وصف به رئيسها ورأسها * ومما صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة * والف فيه من الزبر المهذبة المحررة * كتاب المواقف الذى احتوى من اصوله وقواعده على اهمها واولاها * ومن شعبه وفوائده على الطفها واسناها * ومن دلائله العقلية على احمدها واجلاها * ومن شواهده النقلية على افيدها واجداها * وكيف لا وقد انطوى على خلاصة ابكار الافكار * وزبدة نهاية العقول والانظار * ومحصل ما لخصه لسان التحقيق * وملخص ما حرره بنان التدقيق * فى ضمن عبارات رائقة معجزة * واشارات شائقة موجزة * فصار بذلك فى الاشتهار * كالشمس فى رابعة النهار * واستمال اليه بصائر اولى الابصار * من اذكياء الامصار والاقطار * فاستهتروا بكنوز

﴿ عباراته ﴾

عباراته الجامعة ولم يجدوا عليها دليلا * واستهموا برموز اشاراته اللامعة ولم يهتدوا اليها سبيلا
* فاجتمع الى نفر من اجلة الاحباب * المتطلعين الى سرائر الكتاب * واقترحوا على ان اكشف
لهم عن مخدراته الاستار * وابرزلهم من نقاب الحجاب هاتيك الاسرار * ليجتلوها باعينهم
متبرجات بزينتها * متبخترات بمحاسن فطرتها * فاسعفتهم الى ذلك متمسكا بحبل التوفيق
* ومستهديا الى سواء الطريق * وشرحته بحمد الله سبحانه شرحا يذلل من شوارده صعابها
* ويميط عن خرائده نقابها * يهتدى به الشادى الى لب الالباب * ويطلع به الناشى على العجب
العجاب * وضمنته جميع ما يحتاج اليه * من بيان ما فيه وما له وما عليه * مراعيا فى ذلك
شريطة الانصاف * مجانبا عن طريقة الاعتساف * ولما تيسر لى اتمامه * وختم بالخير اختتامه
* حبرته بالدعاء لمن ايده الله بالسلطنة العظمى * والخلافة الكبرى * وزاده بسطة فى الفضل
والندى * وشيد ملكه بجنود لاقبل لها من العدى * وامده بمعقبات من السموات العلى * يحفظونه
من بين يديه ومن خلفه بامر ربه الاعلى * وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ليحق به الحق ويقطع
دابر الكافرين * ويبطل به الباطل ويشفى غيظ صدور قوم مؤمنين * ويجعل له لسان صدق فى الآخرين
* ويرفع مكانه يوم الدين * فى اعلى عليين * وما هو الا حضرة المولى السلطان الاعظم
* والخاقان الاعلم الاكرم * مالك رقاب الامم * من طوائف العرب والعجم * المختص
من لدن حكيم عليم * بفضل جسيم * وخلق عظيم * ولطف عميم * شمل الورى
الطافه * وعمهم اعطافه * وصانهم اكنافه * من كل مالا يرتضى * مكارمه لاتحصى
* ومآثره لاتستقصى (شعر) ﴿ مولى عطاياه سمت فوق المدى ﴾ ﴿ وتباعدت عن رتبة الادراك ﴾
﴿ الدر والذرى خلفا جوده ﴾ ﴿ فتصضنا فى البحر والافلاك ﴾ من التجا الى جنابه يجد له مكانا عليا
* ومن اعرض عن بابه لم يجد له نصيرا ولا وليا * اذاهم بمنقبة امضى * واذاعن له مكرمة اسرع اليها ومضى
(شعر) ﴿ عزماته مثل السيوف صوارما ﴾ ﴿ لولم يكن للصارمات فلول ﴾ ناشر العدل والاحسان
على الانام * وباسط الامن والامان فى الايام * هو الذى رفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها
* وعمر رباع الفضل والافضال بعد اندراسها * فسادت رياض العلوم الى زوائها
مخضرة الاطراف * وآضت حدائقها الى بهائها من هزة الجوانب والاكناف * ملجأ
سلاطين العالم بالاستحقاق * ومفخر اساطين بنى آدم فى الآفاق * السلطان المؤيد
المنصور المظفر * غياث الحق والدولة والدين پير محمد اسكندر * خلد الله ملكه
وسلطانه * وافاض على العالمين بره واحسانه * وهذا دعاء لا يرد لانه * صلاح
لاصناف البرية شامل * وها انا افيض فى المقصود * متوكلا على الصمد المعبود *

فاقول قال المص ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل اولا تيمنا ثم قال
(الحمد لله العلى شانه) امره وحاله فى ذاته وصفاته وافعاله فانه تعالى جامع لجهات علو الشان
لايتطرق الى سرادقات قدسه شائبة النقصان (الجلى برهانه) حجته القاطعة التى نصبها دالة
على وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهى آياته المبثة فى الآفاق والانفس تجتليها بصائر اولى الابصار
وتشاهد بها اسرارا يضيق عن تصويرها نطاق الاظهار (القوى سلطانه) سلطنته ونفاذ حكمه
اذ لايستعصى على ارادته شئ من الاشياء ولايجرى فى ملكوته الا مايشاء (الكامل حوله) قوته المحولة
للممكنات من حال الى حال ايجادا وافناء اعادة وابداء (الشامل طوله) فضله ونواله فان رحمته وسعت
كل شئ على حسب حاله ثم انه قرر جميع ماذكر بما اقتبس من قوله تعالى (الذى خلق سبع سموات) هى افلاك

الكواكب السبعة السيارة فان الفلكين الآخرين يسميان كرسيا وعرشا (ومن الارض مثلهن) مثل السموات في العدد كما ورد في الاثر من ان الارض ايضا سبع طبقات وفي كل طبقة منها مخلوقات ومايعلم جنود ربك الا هو وقد تؤول تارة بالاقاليم السبعة واخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث عدت سبعا (بكمال قدرته) متعلق بخلق (وجعل الامر) اى حكمه اوتدبيره (يتنزل بينهن) من السماء السابعة الى الارض السفلى (ببالغ حكمته) التي هي اتقانه واحكامه في علمه وفعله (وكرم بني آدم) نوع الانسان على غيره (بالعقل الغريزي) اى بالقوة المستعدة لادراك المعقولات التي جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلا هيولانيا (والعلم الضروري) الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة (واهلهم) جعلهم اهلا وفي نسخة الاصل واهله بتأويل الانسان (للنظر والاستدلال) بالعلوم الضرورية (والارتقاء في مدارج الكمال) وذلك بان يرتقي اولا من الضروريات الى مشاهدة النظريات ويسمى عقلا مستفادا ثم تكرر مشاهدتها مرة بعد اخرى حتى تحصل له ملكة استحضارها متى اريد بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل وهو وان كان متأخرا عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه في البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها باسرها دفعة واحدة فلا يغيب عنها شئ منها اصلا وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقره الدار الآخرة واما في الدار الدنيا فقد يرتجى لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية (ثم امرهم) عطف على كرم مع ماعطف عليه وكلمة ثم على معناها الاصلي الذي هو المهلة والمراد انه تعالى امرهم على السنة الرسل (بالتفكر في مخلوقاته) واحوالها (والتدبر لمصنوعاته) واطوارها وفي قوله (ليؤديهم) اى التفكر والتدبر فيها مع ما في حيزه نوع تفصيل لما اجمله من مباحث الالهيات والاستدلال عليها بالممكنات في قوله العلي شانه ومايعقبه (الى العلم بوجود صانع) لان المخلوقات حادثة ولابد للحادث من صانع (قديم) لاأول لوجوده اذ لوكان ايضا حادثا لاحتاج الى صانع آخر فتسلسل اودار (قيوم) قائم بنفسه مقيم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا (حكيم) لظهور اتقانه في آثاره الصادرة عنه (واحد) في صفات الالوهية لاشريك له فيها والالاختل النظام المشاهد في العالم (احد) في حد ذاته لاتركيب فيه والالكان ممكنا وحادثا (فرد) لاشفع له من صاحبة او ولد لعدم مجانسته غيره (صمد) سيد يقصد في الحوائج من صمده يصمده صمدا اى قصده (منزه عن الاشباه) المشاركة له في صفاته (والامثال) الموافقة اياه في حقيقة ذاته (متصف بصفات الجلال) اى العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله عظمته (مبرأ عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال) اى في الذات والصفات والافعال (غني) في جميع ذلك (عما سواه فلا يحتاج الى شئ من الاشياء) فيما ذكرناه (عالم بجميع المعلومات) لما سيأتي من ان المقتضي لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها على السواء فوجب عموم علمه اياها (فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء) اى لايبعد ولايغيب عنه اقل قليل هو مثل في القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه (قادر على جميع الممكنات) لان مقتضي القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينهما فوجب شمول قدرته اياها (على سبيل الاختراع والانشاء) اى بلا احتذاء مثال يقال اخترعه اى ابتدعه واصل الخرغ هو الشق وانشأ يفعل كذا اى ابتدأ يفعل كذا (مريد لجميع الكائنات) خيرها وشرها لان وقوع مالايريده بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المنافي للالوهية (تفرد بمتقنات الافعال) بالافعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال (واحاسن الاسماء) وانما اختار صيغة الفعل اعني تفرد على متفرد تنبيها على انه استيناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان المشير اليه قوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شئ يدل على علمه وقدرته وارادته كما ان اسماءه الحسنى تنبئ عن اتصاف المسمى بالكمالات والتبرؤ عن النقائص (ازلي) هو اعم من القديم لان اعدام الحوادث ازلية وليست

بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم ليقارنه لفظ (ابدى) فانهما يذكران غالبا معا (توحد بالقدم والبقاء) ربط بالازلى على طريق الاستيناف بصيغة الفعل توحده بالقدم وذلك لا ينافى كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له وربط بالابدى توحده بالبقاء فانه الباقى بذاته وما سواه انما هو باق به وبارادته (وقضى) اى حكم (على ماعداه بالعدم والفناء) هو العدم الطارئ على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا (له الملك) توطئة لما يذكره من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصيغ الافعال لمناسبتها اياها (يحيى ويبيد) من الابادة بمعنى الاهلاك (ويبدئ ويعيد وينقص من خلقه ويزيد) كل ذلك على وفق مشيته (لا يجب عليه شئ) من الافعال كما يزعمه اهل الاعتزال اذ لا حاكم فوقه يوجبه عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكون العقل حاكما باطل كما ستعرفه (له الخلق والامر) له الايجاد والحكم (يفعل مايشاء) بقدرته (ويحكم ما يريد) بحكمته لامانع لمشيته ولاراد لحكمه (لا تعلل افعاله بالاغراض والعلل) لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكماله بغيره وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه فى فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث فى افعاله تعالى لانها مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى الا انها ليست عللا لافعاله ولا اغراضا له منها (قدر الارزاق والآجال فى الازل) اشار به الى القضاء الذى يتبعه القدر والرزق عند نا ماينتفع به حلالا كان او حراما والاجل يطلق على جميع مدة الشئ كالعمر وعلى آخره الذى ينقرض فيه كوقت الموت وقوله (ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل) اشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخى فى الرتبة فان البعثة مشتملة على احكام كثيرة اشار اليها ههنا سوى الامر بالتفكر الذى ذكره فيما سبق ولا يجوز حملها على المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف بالعقل فانه باطل عند المص والرسول نبى معه كتاب والنبى غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بمتابعة شرع من قبله كيوشع عليه السلام مثلا (مصدقا لهم) للانبياء والرسل (بالمعجزات الظاهرة والايات الباهرة) فان مايصدق الله به انبياءه فى دعوى النبوة يسمى معجزة لاعجازه الناس عن الاتيان بمثله وآية ايضا لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر اذا اضاء حتى غلب ضوؤه ضوء الكواكب (ليدعوهم) بتسكين الواو (الى تنزيهه) عن النقائص (وتوحيده) عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر مع اندراجه فى التنزيه لمزيد اهتمام بشانه (ويأمروهم بمعرفته) بمعرفة وجوده (وتعظيمه) باثبات الكمالات الوصفية الذاتية (وتمجيده) باثبات الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث اليهم فى قوتهم النظرية (ويبلغوا احكامه) المتعلقة بافعالهم (اليهم) تكميلا لهم فى قوتهم العملية (مبشرين ومنذرين بوعده) بنعيم المقيم (ووعيده) بنار الجحيم (فأقام بهم) على المكلفين (الحجة واوضح المحجة) فانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما من نشأ على شاهق جبل ولم تبلغه دعوة نبى اصلا فانه معذور عند الاشاعرة فى ترك الاعمال والايمان ايضا (ثم ختمهم باجلهم قدرا) مرتبة وشرفا (واتمهم بدرا) شرعا يهتدى به فى ظلمات الهوى (واشرفهم نسبا) فان الله اصطفاه من اشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور (واز كاهم مغرسا) مكان غرس (واطيبهم منبتا) موضع نبات (واكرمهم محتدا) مكان اقامة من حتد بالمكان يحتد اذا اقام به والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله فان الاماكن لها مدخل فى زكاء الاخلاق وطهارتها وطيب الاوصاف وسماحتها وحسن الافعال وكرامتها وهى ازكى البلاد عن المشركين الذين هم نجس قد طردوا عنها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا واطيبها واحبها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام ما اطيبك من بلد واحبك الى واكرمها عند الله لقوله عليه السلام انك لخير ارض واحب ارض الله الى الله (واقومهم دينا واعدلهم ملة) الدين والملة يتحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها يطاع بها تسمى دينا ومن حيث انها يجتمع عليها تسمى ملة وانما كان شرعه اقوم واعدل لخلوه عن الآصار والتكاليف

الشاقة التى كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة وحرمة البيتوتة مع الحائض فى بيت
واحد وتعين القود وعن التخفيف المفرط المفوت لمحاسن الآداب الذى كان فى دين النصارى
من مخامرة النجاسات ومباضعة الحيض وتعين العفو فى القصاص الى غير ذلك (واوسطهم امة)
الاوسط كالوسط بمعنى الافضل وكذلك جعلناكم امة وسطا (واسدهم) اصوبهم (قبلة) فان الكعبة
اول بيت وضع للناس مباركا واسد مااستقبل اليه (واشدهم عصمة) فان الانبياء معصومون وكان
عليه الصلاة والسلام اشدهم واقواهم فى العصمة لان الله تعالى اعانه على قرينه من الجن فلم يأمره
الا بخير (واكثرهم حكمة) علمية وعملية كما يشهد به سيرته لمن تتبعها (واعزهم نصرة) فانه خص بالرعب
مسيرة شهر قال تعالى وينصرك الله نصرا عزيزا اى بالغا فى العز والغلبة (سيد البشر) كما اشتهر
فى الخبر (المبعوث الى الاسود والاحمر) الى العرب والعجم وقيل الى الانس والجن (الشفيع المشفع)
المقبول الشفاعة يقال شفعته اى قبلت شفاعته (يوم المحشر) بكسر الشين من حشر يحشر
ويحشر (حبيب الله) قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله (ابى القاسم محمد بن عبد الله
ابن عبد المطلب بن هاشم) كنى عليه السلام بابى القاسم اما لان القاسم اكبر اولاده واما لانه يقسم
للناس حظوظهم فى دينهم ودنياهم وذكر الاب حينئذ مبالغة فى مباشرة القسمة (وانزل معه)
عطف على ختمهم واشارة الى اظهر معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقى على وجه كل زمان والدائر
على كل لسان بكل مكان (كتابا عربيا مبينا) اى ظاهرا الاعجاز اومظهرا للاحكام من ابان بمعنى ظهر
اواظهر (فاكمل لعباده دينهم واتم عليهم نعمته ورضى لهم الاسلام دينا) مأخوذ من قوله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم الآية (كتابا) بدل من كتابا عربيا (كريما) مرضيا جامعا لمنافع لاتستقصى (وقرآنا)
مقروّا (قديما) لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التى لامجال للحدوث فيها (ذا غايات) هى
اواخر السور (ومواقف) هى فواصل الآيات (محفوظا فى القلوب) ويروى فى الصدور (مقروّا
بالالسن مكتوبا فى المصاحف) وصف القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على انه هذه العبارات
المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها اعنى
المحفوظ والمقروء والمكتوب قديم ومايتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء
والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور فى آلات القراءة واما ما اشتهر عن الشيخ
ابى الحسن الاشعرى من ان القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل
انه غلط من الناقل منشأه اشتراك لفظ المعنى بين مايقابل اللفظ وبين مايقوم بغيره وسيزداد ذلك
وضوحا فيما بعد ان شاء الله تعالى (لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) لايجد اليه الباطل
سبيلا من جهة من الجهات الا انه خص هاتين الجهتين لان من يأتى شيأ يأتيه غالبا من قدامه
اومن خلفه (ولايتطرق اليه نسخ) اى لاينتهى حكمه بعد زمانه عليه السلام وذلك لانقطاع
الوحى وتقرر احكامه الى يوم القيامة (ولاتحريف فى اصله) بان تبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت
اليهود بكلم التوراة (اووصفه) بان يغير مثلا اعرابه او تشديده كما غيرت النصارى تشديد ماانزل
اليهم فى الانجيل من قوله ولد الله عيسى من جارية عذراء اى جعله متولدا منها وانما لم يتطرق
الى القرآن تحريف اصلا لقوله تعالى وانا له لحافظون (ولما توفاه) اشارة الى مباحث الامامة فانها
وان كانت من فروع الدين الا انها الحقت باصوله دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء وصونا للائمة
المهديين عن مطاعنهم كيلا يفضى بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم (وفق اصحابه لنصب اكرمهم
واتقاهم) يعنى ابا بكر رضى الله عنه اذ قد نزل فيه وسيجنبها الاتقى وقد علم ان اكرمهم عند الله اتقاهم
واشار الى ان انعقاد امامته كان بالبيعة والاجماع (واحقهم بخلافته واولاهم) فانه عليه السلام
جعله خليفة له فى امامة الصلاة حال حياته (فابرم قواعد الدين) احكمها (ومهد) بسطها

ووطأها من ذلك تصلبه فى دفع ما نعى الزكاة معللين بان صلاته عليه السلام كانت سكنا لهم دون صلاته (ورفع مبانيه وشيد) يقال شيد البناء طوله (واقام الاود ورتق الفتق) الاود الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق (ولم الشعث) يقال لم الله شعثه اى اصلح وجمع ما تفرق من اموره (وسد الثلمة) الخلل (وقام قيام الايد بامر دينهم ودنياهم) الايد بوزن السيد هو القوى (وجلب المصالح) جذبها (ودرأ المفاسد) دفعها (لاولاهم واخراهم) وكفاه فى دفع المفاسد ان قتل مسيلمة الكذاب فى خلافته (وتبع من بعده) من الخلفاء الراشدين (سيرته واقتفى) اتبع (اثره) هو بتحريك الثاء ما بقى من رسم الشئ (والتزم وتيرته) طريقته (فجبروا) فقهروا (عتاة الجبابرة) هما جمع العاتى وهو المتجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذى يقتل على الغضب (وكسروا اعناق الاكاسرة) جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس (حتى اضاؤا بدينه الآفاق واشرقت) الآفاق بذلك (كل الاشراق وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف) بالعلوم والاعتقادات الحقة (ومحاسن الافعال) المرضية (ومكارم الاخلاق) الزكية (وطهروا) من التطهير (الظواهر من الفسوق) من الخروج عن الطاعة (والبطالة) بكسر الباء وهى الكسالة المؤدية الى اهمال المهمات (والبواطن من الزيغ) وهو الميل الى العقائد الزائغة الباطلة (والجهالة والحيرة) وهى التردد بين الحق والباطل (والضلالة) وهى سلوك ما لا يوصل الى المطلوب (صلى الله عليه صلاة تكافى) تماثل (سابق بلائه) سابق مشقته وعنائه فى ازهاق الباطل وافنائه (وتضاهى) تشابه (حسن غنائه) نفعه وكفايته فى اظهار الحق واعلائه (ما طلع نجم وهوى وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى) يهتدى بهم فى مسالك الافكار ومنازل الاعمال (وعلى جميع اصحابه ممن هاجر اليه) من اوطانه (او نصر وآوى) فى مكانه (وسلم) عليه وعلى آله واصحابه (تسليما كثيرا ❊ وبعد ❊ شرع يبين الباعث على تأليف الكتاب (فان كمال كل نوع) يعنى ان كماله بعد تحصله وتكمله نوعا بمنوعه المسمى كمالا اولا على الاطلاق انما هو (بحصول صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه) ويسمى هذا الكمال كمالا ثانيا واشار الى انه قسمان احدهما صفات تخصه قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للانسان مثلا والثانى آثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فتختص به ايضا كالكتابة الصادرة عنه وكالمضاء للسيف (وبحسب زيادة ذلك) المذكور اعنى الكمال الثانى (ونقصانه يفضل بعض افراده) اى افراد ذلك النوع (بعضا الى ان يعدوا حدهم بالف) ❊ ولم ار امثال الرجال تفاوتت ❊ الى المجد حتى عد الف بواحد ❊ (بل يعد احدهم سماء والاخر ارضا) ❊ الناس ارض بكل ارض ❊ وانت من فوقهم سماء ❊ واما تفاضل الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل منوعاتها المستتبعة لخواصها وآثارها المقصودة منها كما اشار اليه بقوله (والانسان مشارك لسائر الاجسام فى الحصول فى الحيز) فى المكان (والفضاء) الخالى عن المتحيز (وللنباتات فى الاغتذاء والنشو والنماء وللحيوانات العجم فى حياته بانفاسه وحركته بالارادة واحساسه) وهذه الامور المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالا له من حيث انه انسان بل انما هى كمالات للجسم مطلقا او للجسم النامى او للحيوان (وانما يتميز) الانسان عن هذه الامور المشاركة اياه فيما ذكر (بما اعطى من القوة النطقية) التى هى كماله الاول المنوع اياه (وما يتبعها) من الكمالات الثانية التى بها تتفاضل افراده بعضها على بعض (من العقل) اى استعداده لادراك المعقولات (والعلوم الضرورية) الحاصلة له باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات (واهليته للنظر والاستدلال) وترقيه بذلك فى درجات الكمال (وعلمه بما امكن واستحال فاذا كماله) الاشرف الاعلى انما هو (بتعقل المعقولات) الاولى (واكتساب المجهولات) منها وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة للاعمال الصالحة كمالا له معتدا به ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذ لا كمال له كمعرفته تعالى (والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بجملتها متعسرة او متعذرة فلذلك) اى فلتعسر الاحاطة بل لتعذرها (افترق اهل العلم زمرا) فرقا (وتقطعوا) اى تقسموا (امرهم بينهم زبرا) هو بفتح الباء جمع زبرة

وهى القطعة من الحديد ونحوها وبضمها جمع زبور بمعنى الكتاب اى اتخذوا امر العلم وطلبهم اياه
فيما بينهم قطعا مختلفة اوكتبا منفا وتة دائرا امرهم فيه (بين منقول) متخالف الاصناف (ومعقول)
متباين الاطراف (وفروع) متدانية الجنوب (واصول) متشابكة العروق (وتفاوت) عطف
على افترق (حالهم) فى اقتناء العلوم (وتفاضل رجالهم) فى الترقى الى مراتبها (الى ان قال ابن عباس)
رضى الله عنهما (فى درجاتهم انها خمسمائة درجة مابين الدرجتين) من تلك الدرج (مسيرة خمسمائة عام)
والمراد تصوير الكثرة لاالحصر فى هذه العدة (وقال بعض اكابر الائمة واحبار الامة) الحبر بالكسر والفتح
العالم الذى يحبر الكلام و يزينه (فى) بيان (معنى الخبر المشهور والحديث المأثور) المروى من اثرت
الحديث اذا ذكرته عن غيرك (اختلاف امتى رحمة) عطف بيان للخبر وقوله (يعنى) اى يريد الرسول
صلى الله عليه وسلم باختلاف امته (اختلاف هممهم فى العلوم) مقول ذلك البعض وما بعده تفصيل
لذلك الاختلاف اعنى قوله (فهمة واحد فى الفقه) لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال (وهمة آخر
فى الكلام) لحفظ العقائد فينتظم بهما امر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع (كما اختلف همم اصحاب
الحرف) والصناعات (ليقوم كل واحد) منهم (بحرفة) اوصناعة (فيتم النظام) فى المعاش المعين
لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كما لايخفى لكنه مذكور ههنا تبعا ونظيرا واذا كان
الامر على ماذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم (فاذا الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة
فيه اتم هذا) كماذكر (وان ارفع العلوم) مرتبة ومنقبة (واعلاها) فضيلة ودرجة (وانفعها) فائدة
(واجداها) عائدة (واحراها) اى اجدرها (بعقد الهمة بها والقاء الشراشر عليها) يقال القى عليه
شراشره اى نفسه بالكلية حرصا ومحبة وهى فى الاصل بمعنى الاثقال جمع شرشرة (وادآب النفس)
اتعابها (فيها) وتعويدها بها (وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوحيده)
فى الالوهية (وتنزيهه عن مشابهة الاجسام) ترك الاعراض اذ لا يتوهم مشابهته اياها (واتصافه
بصفات الجلال والاكرام) اى بصفات العظمة والاحسان الى المخلصين من عباده اوبالصفات
السلبية والثبوتية اوالقهر واللطف (واثبات النبوة التى هى اساس الاسلام) بل لامرتبة اشرف
منها بعد الالوهية (وعليه مبنى الشرائع والاحكام) اى وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية
والاحكام الفقهية اذلولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولاعلم الفقه واصوله (وبه
يترقى فى الايمان باليوم الآخر من درجة التقليد الى درجة الايقان وذلك) الايقان (هو السبب للهدى
والنجاح) فى الدنيا (والفوز والفلاح) فى العقبى فوجب ان يعتنى بهذا العلم كل الاعتناء (وانه فى زماننا
هذا قد اتخذ ظهريا) اى امرا منسيا قد القى وراء الظهر (وصار طلبه عند الاكثرين شيئا فريا) بديعا
عجيبا وقيل مصنوعا مختلقا (لم يبق منه) من علم الكلام (بين الناس الاقليل ومطمح نظر
من يشتغل به على الندرة قال وقيل) هما فعلان والمعنى ان منتهى مايرتفع اليه نظر من يشتغل به
نادرا هو النقل عن شخص معين اومجهول من غيرالتفات الى دراية و استبصار
فى رواية (فوجب علينا ان نرغب طلبة زماننا فى طلب التدقيق ونسلك بهم فى ذلك العلم مسالك
التحقيق وانى قد طالعت ما وقع الى من الكتب المصنفة فى هذا الفن فلم ار فيها ما فيه شفاء
لعليل) بامراض الاهواء فى الآراء (اوروا) اى زى اوارواء (لغليل) لحرارة العطش بفقدان المطالب
الاعتقادية والشوق اليها وفى الصحاح ان الرواء بالمد وفتح الراء هوالماء العذب و بكسرها جمع ريان
وبضمها المنظر الحسن (سيما) حذف منه كلمة لا لكثرة الاستعمال والجملة الحالية اعنى قوله (والهمم
قاصرة) مؤولة بالظرف نظرا الى قرب الحال من ظرف الزمان فصح وقوعها صلة لما وهذا
من قبيل الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره اى انتفى حصول الشفاء والارواء
عن تلك الكتب فى كل زمان لامثل انتفائه فى زمان قصور الهمم فان هذا الانتفاء اقوى (والرغبات)

في تعله (فاترة والدواعي) اليه (قليلة والصوارف) عنه (متكاثرة) ثم انه بين ما اجمله من حال تلك الكتب بقوله (فمختصراتها قاصرة عن افادة المرام) باختصارها المخل (ومطولاتها مع الاسآم) بما فيها من الاسهاب الممل (مدهشة للافهام) في الوصول الى حقائق المسائل ثم زاد في ذلك البيان بذكر احوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية فقال (فمنهم من كشف عن مقاصده) اي مقاصد علم الكلام (القناع) بازالة استارها عنها (و) لكنه (قنع من دلائله بالاقناع) بما يفيد الظن ويقنع (ومنهم من سلك المسلك السديد) في الدلائل (لكن يلحظ المقاصد) ينظر اليها بمؤخر عينه (من مكان بعيد) فلم يكشفها ولم يحررها (ومنهم من غرضه نقل المذاهب) التي ذهبت اليها طوائف من الناس واستقروا عليها (والاقوال) التي صدرت عمن قبله (والتصرف) بالرفع عطفا على نقل (في وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب ولايبالي الام المآل) الى اي شيء مرجع نقله وتصرفه وتكثيره هل يترتب عليها ثمرة اويزداد بها حيرة (ومنهم من يلفق) يجمع ويضم (مغالط) شبها يغلط فيها (لترويج رأيه ولايدرى ان النقاد من ورائه) فيزيفها و يفضحها (ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختارمنها) من المقدمات التي نظر فيها (مايؤدي اليه بادئ رأيه) اي اوله بلاامعان تأمل ويبني عليها مطالبه (وربما يكر) يرجع و يحمل (بعضها) بعض تلك المقدمات (على بعض بالابطال ويتطرق الى المقاصد بسببه الاختلال ومنهم من يكبرحجم الكتاب بالبسط) في العبارة (والتكرار) في المعنى (ايظن به انه بحر زخار) كثير الماء مواج من زخر البحر امتد وارتفع (ومنهم من هو كحاطب ليل) كن يجمع الحطب في الليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع (وجالب رجل وخيل) الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان يعني بجالب العسكر باسره ضعيفه وقويه ثم اشار الى وجه الشبه في جانب المشبه في كلا التشبيهين بقوله (يجمع مايجده من كلام القوم ينقله نقلا ولايستعمل عقلا ليعرف اغث ماأخذه ام سمين وسخيف) اي رقيق ركيك (ماالفاه) ماوجده (ام متين) اي قوي فصار جميع ماذكره باعثا له على تأليف الكتاب كما اشار اليه بقوله (فحداني) ساقني وبعثني (الحدب) العطف والشفقة (على اهل الطلب) لهذا العلم (ومن له في تحقيق الحق) فيه (ارب) حاجة (الى ان كتبت هذا) اشارة الى كتابه (كتابا مقتصدا) متوسطا (لامطولا مملا) بتطويله (ولامختصرا مخلا) بايجازه (اودعته) اوردت فيه (لب الالباب) خلاصة العقول (وميزت فيه القشر من اللباب ولم آل) اي ولم اترك (جهدا) سعيا وطاقة (في تحرير المطالب الكلامية (وتقرير المذاهب) الاعتقادية (وتركت الحجج تبختر) تمايل في مشيها كالمتدلل بجماله (اتضاحا) مفعول له (والشبه تتضاءل) تتصاغر وتحاقر (افتضاحا) كالذي ظهرت قبائحه وانكشفت سوآته (ونبهت في النقد والتزييف) للدلائل (والهدم والترصيف) اي الاحكام للمقاصد (على نكت هي ينابيع التحقيق وفقر تهدي الى مظان التدقيق) النكتة طائفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب والينبوع عين الماء والفقرة بالسكون فقارة الظهر وتطلق على اجود بيت في القصيدة تشبيها له بها وعلى قرينة الاسجاع ايضا (وانا انظر من الموارد) مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء (الى المصادر) مواضع الرجوع من صدر اذا رجع (واتأمل في المخارج قبل ان اضع قدمي في المداخل ثم ارجع القهقرى) اي الرجوع الى خلف (اتأمل فيما قدمت هل فيه من قصور) فأزيله واتمه (وارجع البصر كرة بعد اخرى هل ارى من فتور) اي شق فاسده واصلحه (حافظا) حال من فاعل كتبت وما في حيزه من اودعته وما عطف عليه اي فعلت كل ذلك حافظا (للاوضاع) التي ينبغي ان يحافظ عليها (رامزا) مشيرا بايجاز العبارة (مشبعا) موضحا باطنابها (في مقام الرمز والاشباع) ولقد بالغ في تحرير كتابه ونصح طالبيه (حتى جاء) متعلق بتلك الافعال المذكورة (كما اردت ووفق الله وسدد في اتمام ما قصدت) ثم بين مجيئه على وفق ارادته

بقوله (جاء كلاما لاعوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة) اى ولاتردد (ولااضطراب متناسبا صدوره) اوائله (وروادفه) اواخره (متعانقا سوابقه ولواحقه) وقوله (بكرا) بدل من كلاما (من ابكار الجنان لم يطمثها) لم يمسها (من قبل انس ولاجان وكنت برهة من الزمان) مدة طويلة منه (اجيل رأيي) اديره (وارددقداحي) كما يفعله الياسر حال تفكره فى الميسر (واؤامر نفسى) من المؤامرة وهى المشاورة لان كلا من المتشاورين يأمر صاحبه بما يراه (واشاور ذوى النهى) جمع نهية وهى العقل لانه ينهى عن الفحشاء (من اصدقائى مع تعدد خاطبيها) من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه (وكثرة الراغبين فيها) وقوله (فى كفو) متعلق باجيل وماعطف عليه (ازفها اليه) يقال زففت العروس الى زوجها ازف بالضم زفا وزفافا (يعرف قدرها ويغلى مهرها) يكثره (موفق من عند الله (له مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث (يعز الدين فيها بالسيف والسنان وهو متطلع) ناظر مستشرف (الى مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه اشارة الى اسم الكتاب (ينصره فيها بالحجة والبرهان) ولابد لذلك الاعزاز من هذه النصرة (فان السيف القاضب) القاطع (اذا لم تمض الحجة حده كما قيل مخراق لاعب) وهو منديل يلف ليضرب به عند التلاعب (حتى وقع) غاية لاجالة الرأى وماعطف عليها (الاختيار على من لايوازن) من وازنت بين الشيئين اذا وازنت احدهما بالآخر لتعرف ايهما ارجح (ولا يوازى) لايحاذى ولايقابل باحد (وهو غنى عن ان يباهى) غيره ويفاخره (واجل من ان يباهى) ويفاخر والمعنى انه اجل من متعلق المباهاة اى مما يمكن ان تتعلق به فلا يتصور ان يفاخره احد اصلا (وهو اعظم من ملك البلاد وساس) اى حفظ وضبط (العباد شانا) تمييز عن النسبة فى اعظم (واعلاهم منزلا ومكانا وانداهم راحة وبنانا) يقال فلان ندى الكف اذا كان سخيا (واشجعهم جأشا) هو بالهمزة رواع القلب اذا اضطرب وفلان رابط الجأش اى يربط نفسه عن الفرار بشجاعته (وجنانا واقواهم دينا وايمانا واروعهم سيفا وسنانا) يقال رعته فارتاع اى افزعته ففزع (وابسطهم ملكا وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا واعزهم انصارا واعوانا واجمعهم للفضائل النفسية) التى اصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة (واولاهم بالرياسة الانسية من شيد) رفع واحكم (قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم واستبقى حشاشة الكرم) بقية روحه (حين ارادت ان تنعدم ورفع رايات المعالى اوان) زمان (ناهزت) قاربت (الانتكاس) الانقلاب على رؤسها (وجدد مكارم الشريعة) الفضائل التى دعى اليها فى الشرع ولوابدل لفظ المكارم بالمعالم لكان اقعد (وقد آذنت) اعلمت (بالاندراس) بالانمحاء (محرز ممالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال الدنيا والدين ابواسحاق لازالت الافلاك متابعة لهواه والاقدار متحرية لرضاه) هذا دعاء قدشاع فى عباراتهم لكن الاحتراز عن امثاله اولى اذفيه مبالغة غير مرضية (والى الله ابتهل) اتضرع (باطلق لسان وارق جنان) اى برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعى للاجابة (ان يديم ايام دولته ويمتعه بماخوله) اعطاه وملكه (دهرا طويلا ويوفقه لان يكتسب به) بماخوله (الابقين ذكرا جميلا) فى هذه الدار (واجرا جزيلا) فى دار القرار (انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير والكتاب مرتب على ستة مواقف) وذلك لان مايذكر فيه (اما ان يجب تقديمه فى علم الكلام وهو الموقف الاول فى المقدمات (اولايجب وحينئذ اما ان يبحث فيه عما لايختص بواحد من الاقسام الثلاثة للموجود وهو الموقف الثانى فى الامور العامة (اوعما يختص فاما بالممكن الذى لايقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث فى الاعراض (او بالممكن الذى يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع فى الجواهر (واما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله الرسل وبعثه الانبياء وهو الموقف السادس فى السمعيات (اولا باعتباره وهو الموقف الخامس فى الالهيات والوجه فى التقديم والتأخير ان المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادى لما عداها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات

واما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام و بقطع المسافة المتناهية فى زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد التى لا تتناهى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود العرض متوقف على وجوده

﴿ الموقف الاول فى المقدمات وفيه مراصد ستة ﴾

﴿ المرصد الاول ﴾ فيما يجب تقديمه فى كل علم) واما المراصد الباقية ففيما يجب تقديمه فى هذا العلم كما استعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لابد منه عقلا بل اريد الوجوب العرفى الذى مرجعه اعتبار الاولى والاحق فى طرق التعليم (وفيه مقاصد) ستة ايضا (الاول تعريفه) اى تعريف العلم الذى يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه (ليكون طالبه على بصيرة) فى طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه سواء كان حدا لمفهوم اسمه او رسما له فقد احاط بجميعه احاطة اجمالية باعتبار امر شامل له يضبطه ويميزه عما عداه بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه فى طلبه لكنه لا يفيده بصيرة فيه (فان من ركب متن عمياء) وهى العماية بمعنى الباطل (اوشك ان يخبط خبط عشواء) وهى الناقة التى لا تبصر قدامها فهى تخبط بيديها كل شئ و يقال فلان ركب العشواء اذا خبط امره على غير بصيرة (والكلام علم) بامور (يقتدر معه) اى يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة (على اثبات العقائد الدينية) على الغير والزامه اياها (بايراد الحجج) عليها (ودفع الشبه) عنها فالاول اشارة الى المقتضى والثانى الى انتفاء المانع وههنا ابحاث ✽ الاول انه اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطئ فى العقائد ودلائلها على ماصرح به ✽ الثانى انه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التى يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذى يتوسل به الى حفظ اى وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ماله نوع اختصاص به ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لامدخل له فى ذلك الترتب العادى اصلا ✽ الثالث انه اختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولا شك فى بطلانه ✽ الرابع ان المتبادر من الباء فى قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ماهى كذلك فى نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على قصد المخطئ ولم يرد بالغير الذى يثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد ✽ الخامس ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا لمعلومه وان امكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال علم اى معلوم يقتدر معه اى مع العلم به الخ (والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل) فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثانى ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وانها لا تكاد تنحصر فى عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها

اعنى ان يكون عنده ما يكفيه فى استعلامها اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقائد فانها مضبوطة لا تزايد فيها انفسها فلا تتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما تتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها (و بالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) صوابا كانت اوخطأ (فان الخصم) كالمعتزلة مثلا (وان خطأناه) فى اعتقاده وما يتمسك به فى اثباته (لا نخرجه من علماء الكلام) ولا يخرج علمه الذى يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة من علم الكلام ﴿ الثانى موضوعه ﴾ المقصد الثانى موضوع العلم الذى يراد تحصيله وانما وجب تقديم موضوعه اى التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز (اذ به) اى بالموضوع (تمايز العلوم) فى انفسها وبيان ذلك ان كمال النفس الانسانية فى قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق واحوالها متكثرة متنوعة وكانت معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله ان تجعل مضبوطة متمايزة فتصدى لذلك الاوائل فسموا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشئ واحد اما مطلقا اومن جهة واحدة او باشياء متناسبة تناسبا معتدا به سواء كان فى ذاتى اوعرضى علما واحدا ودونوه على حدة وسموا ذلك الشئ اوتلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت عندهم كل طائفة من الاحوال متشاركة فى موضوع علما منفردا ممتازا فى نفسه عن طائفة اخرى متشاركة فى موضوع آخر فجاءت علومهم متمايزة فى انفسها بموضوعاتها وسلكت الاواخر ايضا هذه الطريقة فى علومهم وهو امر استحسانى اذ لا مانع عقلا من ان تعد كل مسئلة علما برأسه وتفرد بالتعليم ولا من ان تعد مسائل كثيرة غير متشاركة فى موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه آخر اولا علما واحدا وتفرد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم واما ان كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع فى التعريف كما فى تعريف الكلام ان جعل تعريفا لمعلومه (وهو) اى موضوع الكلام (المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا) وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما فى اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة فى ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد الدينية تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من هذه الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فالاولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ماهو من العقائد الدينية اووسيلة اليها لانقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ماصدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا محوثا عنه مالم يقيد بما يجعله مساويا له كما حقق فى موضعه لانا نقول قد حقق هناك ايضا ان العرض الذاتى يجوز ان يكون اخص من معروضه نعم يتجه ان الحيثية المذكورة لامدخل لها فى عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية (وقيل هو) اى موضوع الكلام (ذات الله تعالى) والقائل بذلك هو القاضى الارموى (اذ يبحث فيه) عن اعراضه الذاتية اعنى (عن صفاته) الثبوتية والسلبية (و) عن (افعاله) اما (فى الدنيا كحدوث العالم) اى احداثه (و) اما (فى الآخرة كالحشر) للاجساد (و) عن (احكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الامام) فى الدنيا من حيث انهما واجبان عليه املا (والثواب والعقاب) فى الآخرة من حيث

انهما يجبان عليه ام لا ولابد في هذه الاربعة من اعتبار قيد الوجوب اوعدمه والا لكانت من قبيل الافعال دون الاحكام (وفيه نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه) اى فى الكلام (عن غيرها) اى عن غير ماذكرت من الاعراض الذاتية لذاته تعالى (كالجواهر والاعراض) اى احوالهما (لا من حيث هى مستندة اليه تعالى) حتى يمكن ان تندرج فى البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهران لايتداخلان والاعراض لا تنتقل (لايقال ذلك) البحث انما يورد فى هذا العلم (على سبيل المبدائية) لا على انه من مسائله فلا يلزم ان يكون راجعا الى احوال موضوعه (لانا نقول ليس ذلك) البحث (من الامور البينة بذاتها) حتى يكون من المبادى المطلقة المستغنية بالكلية عن البيان (فلابد من بيانه فى علم فان بين فى هذا العلم فهو من مسائله) فوجب ان يكون راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولاشبهة فى جواز كون بعض مسائل علم مبدأ لمسائل اخرى منه اذا لم تتوقف الاولى على الاخرى فتكون مسئلة من جهة ومبدأ من جهة اخرى كما سيأتى (اوفى علم آخر) اى وان بين فى علم آخر (كان ثمة علم اعلى منه) اى من علم الكلام تبين فيه مباديه (شرعى) اذ لايجوز ان يبين مباديه فى علم اعلى غير شرعى والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعى (وانه) اى ثبوت علم شرعى اعلى من علم الكلام (باطل اتفاقا) ولقائل ان يقول ان مبادى العلم الاعلى قد تبين وان كان على قلة فى العلم الادنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعى تبين فيه مبادى الكلام او احتياجه فى مباديه الى علم غير شرعى فان سلم بطلان الثانى فقد لانسلم بطلان الاول الا ان يقال ليس لنا علم شرعى يبين فيه ما نحن بصدده (الثانى ان موضوع العلم لايبين فيه وجوده) وذلك لان المطلوب المبين فى العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولاشك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه واعترض عليه بان اثبات العرض الذاتى الذى هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا فلا محذور فيه اصلا واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشئ منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئى حقيقى لايحمل على شئ قطعا وربما يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا ان يجعل معها فى قرن فيطلب اثباته مع اثباتها فى علم واحد (فيلزم) اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى (اما كون اثبات الصانع بينا بذاته) فلا يحتاج الى بيان اصلا (اوكونه مبينا فى علم اعلى) سواء كان شرعيا اولا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز فى الاعلى الذى هو اعم موضوعا دون الادنى لان الاخص يثبت فى الاعم بانضمامه اليه والى غيره دون العكس (والقسمان) يعنى كون اثباته تعالى بينا بذاته وكونه مبينا فى علم اعلى من الكلام (باطلان) اما بطلان الاول فمما لاينبغى ان يشك فيه واما بطلان الثانى فقد خالف فيه الارموى حيث جوز ان يكون ذاته تعالى مسلم الآنية فى الكلام مبينا فى العلم الالهى الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى فى علمنا هذا وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعى بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستنكر ايضا فان قلت المعلوم الذى جعلته موضوع الكلام ماذا حاله آنيته قلت هى بينة بذاتها غير محتاجة الى بيان كآنية الموجود الذى هو موضوع العلم الالهى ولانعنى بانيتهما سوى حملهما على غيرهما ايجابا فتدبر (وقيل هو) اى موضوع الكلام (الموجود بما هو موجود) اى من حيث هو هو غير مقيد بشئ والقائل به طائفة منهم حجة الاسلام (ويمتاز) الكلام (عن الالهى) المشارك له فى ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا (باعتبار وهو ان البحث ههنا) اى فى الكلام (على قانون الاسلام) بخلاف البحث فى الالهى فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه (وفيه ايضا) كالقول الاول (نظر من وجهين

الاول انه قد يبحث فيه) اى فى الكلام (عن) احوال (المعدوم والحال وعن) احوال (امور لاباعتبار انها موجودة فى الخارج) اى يبحث فيه عن احوال لامور لا تتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور فى الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا (كالنظر والدليل) فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالته كذا و ينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه لايعتبر فيها وجود موضوعاتها فى الخارج (واما الوجود فى الذهن فهم) اى المتكلمون (لايقولون به) حتى يقال النظر والدليل وكذا المعلوم الخارجى والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولاشك ان احوالها انما تعرضها من حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال (الثانى قانون الاسلام ماهوالحق من هذه المسائل) الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط ورد عليه ما اشار اليه بقوله (وبهذا القدر) اى بكون المسائل حقة على قانون الاسلام (لايتميز العلم) اى علم الكلام عما ليس علم الكلام (كيف وكل) من صاحبى المسائل الحقة والباطلة (يدعى ذلك) اى كون مسائله حقة على قانون الاسلام (مع ان) هذا الزعم منه باطل قطعا لان (المخطئ من ارباب علم الكلام) ومسائله من مسائل الكلام كما اشير اليه بقوله (وان كفر) ذلك المخطئ كالمجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما دون القائلين باتصافه بصفات الاجسام المتسترين بالبلكفة (او بدع) كالمعتزلة وقد يجاب عنه بان المراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكل ولقائل ان يقول ان لم تجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعلت قيدا له اتجه ان تلك الحيثية لامدخل لها فى عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس مامر فى حيثية المعلوم ﴿ المقصد الثالث فائدته ﴾ وانما وجب تقديم فائدة العلم الذى يراد ان يشرع فيه (دفعا للعبث) فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعا وذلك لظهوره لم يتعرض له وان اعتقد فيه فائدة غير ماهى فائدته امكنه الشروع فيه الا انه لايترتب عليه ما اعتقده بل ماهو فائدته وربما لم تكن موافقة لغرضه فيعد سعيه فى تحصيله عبثا عرفا (وليزداد) عطف على دفعا (رغبة فيه اذا كان) ذلك العلم (مهما) للطالب بسبب فائدته التى عرفها فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد فى تحصيله بحسب تلك الفائدة (وهى) اى فائدة علم الكلام (امور الاول) بالنظر الى شخص فى قوته النظرية وهو (الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ويرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات) خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم فى المؤمنين رفعا لمنزلتهم كانه قال وخصوصا هؤلاء الاعلام منكم (الثانى) بالنظر الى تكميل الغير وهو (ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة) لهم الى عقائد الدين (والزام المعاندين باقامة الحجة) عليهم فان هذا الالزام المشتمل على تفضيح المعاند ربما جره الى الاذعان والاسترشاد فيكون نافعا له وتكميلا اياه (الثالث) بالنسبة الى اصول الاسلام وهو (حفظ قواعد الدين) وهى عقائده (عن ان تزلزلها شبه المبطلين الرابع) بالنظر الى فروعه وهو (ان يبنى عليه العلوم الشرعية) اى يبنى عليه ما عداه منها (فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها) فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولاعلم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالآخذ فيها بدونه كبان على غير اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولاقياس بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما فى علم الفقه بعينه (الخامس) بالنظر الى الشخص فى قوته العملية وهو (صحة النية) باخلاصهم فى الاعمال (و) صحة (الاعتقاد) بقوته فى الاحكام المتعلقة بالافعال (اذ بها) اى بهذه الصحة فى النية والاعتقاد (يرجى قبول العمل)

﴿ وترتب ﴾

وترتب الثواب عليه (وغاية ذلك كله) اى والفائدة التى يفيدها ما ذكر من الامور الخمسة وتنتهى اليها هى (الفوز بسعادة الدارين) فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات

﴿ المقصد الرابع مرتبته ﴾ اى شرفه وانما وجب تقديم مرتبة العلم الذى يطلب ان يشرع فيه (ليعرف قدره) ورتبته فيما بين العلوم (فيوفى حقه من الجد) والاعتناء فى اكتسابه واقتنائه اذا عرفت هذا فنقول (قد علمت ان موضوعه) اى موضوع الكلام وهو المعلوم (اعم الامور واعلاها) فيتناول اشرف المعلومات التى هى مباحث ذاته تعالى وصفاته وافعاله ولا شك انه اذا كان المعلوم اشرف كان العلم به اشرف مع ان موضوعه مقيد بحيثية تنبئ عن شرفه ايضا (وغايته) اعنى تلك السعادة المترتبة على الامور الخمسة (اشرف الغايات واجداها) نفعا (ودلائله يقينية يحكم بها) اى بصحة مقدماتها وحقية الصور العارضة لها (صريح العقل) بلا شائبة من الوهم (وقد تأيدت) تلك الدلائل (بالنقل وهى) اى شهادة العقل لها بصحتها مع تأيدها بالنقل هى (الغاية فى الوثاقة) اذلا يبقى شبهة فى صحة الدليل الذى تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الالهى فان مخالفة النقل اياها شهادة عليها بان احكام عقولهم بها مأخوذة من اوهامهم لامن صرائحها فلا وثوق بها اصلا (وهذه) الامور المذكورة فى شرف علم الكلام اعنى معلومه وغايته وحجته (هى جهات شرف العلم لاتعدوها) اى لاتتجاوز جهات الشرف هذه الامور التى ذكرناها واما كون مسائل العلم اقوم فراجع الى فضيلة الدلائل ووثاقتها (فهو) فالكلام (اذن اشرف العلوم) بحسب جميع جهات الشرف ﴿ المقصد الخامس مسائله ﴾ بدون كلمة فى وهو المناسب لما تقدم وما تأخر والموجود فى كثير من النسخ فى مسائله وانما وجب تقديم الاشارة الاجمالية الى مسائل العلم الذى يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب على ما يتوجه اليه من المطالب تنبها موجبا لمزيد استبصاره فى طلبها وانما قال (التى هى المقاصد) لان كل علم مدون له مسائل هى المقاصد الاصلية فيه وهى حقيقته ومباد اما تصورية اوتصديقية هى وسائل الى تلك المقاصد وربما عدت جزأ منه لشدة الحاجة اليها واما موضوعه جزأ ثالثا منه ففيه ان الموضوع نفسه من المبادى التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا وانيته اعنى وجوده من المبادى التصديقية المسماة عندهم اصولا موضوعة كما صرح به ابن سينا فى برهان الشفاء (وهى) اى مسائل الكلام (كل حكم نظرى) جعل المسئلة نفس الحكم لانه المقصود فى القضية المطلوبة فى العلم واما اطرافه فمن المبادى التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالمسئلة قد تكون ضرورية فتورد فى العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفاءها اولبيان لميتها وانما حمل كل حكم نظرى على المسائل نظرا الى مآل معناه كانه قال وهى الاحكام النظرية (لمعلوم هو) اى ذلك الحكم النظرى (من العقائد الدينية او يتوقف عليه اثبات شئ منها) سواء كان توقفا قريبا او بعيدا (وهو) اى الكلام (العلم الاعلى) اليه تنتهى العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها (فليست له مباد تبين فى علم آخر) سواء كان علما شرعيا اوغير شرعى وذلك ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التى تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار موادادلتها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة فى علمهم هذا فجاء علما مستغنيا فى نفسه عما عداه ليس له مباد فى علم آخر (بل مباديه اما بينة بنفسها) مستغنية عن البيان بالكلية (او مبينة فيه فهى) اى فتلك المبادى المبينة فيه (مسائل له) من هذه الحيثية (ومباد لمسائل اخر منه لاتتوقف) تلك

المبادى (عليها) اى على المسائل الاخر (لئلا يلزم الدور) ومما قررناه تبين لك ان احوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية وتجويزان تكون مبادى اعلى علوم الشرع مبينة فى علم غير شرعى وتحتاج بذلك اليه مما لايجترئ عليه الافلسفى او متفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج اصول الفقه الى العربية مما لا يفوه به محصل فان وجدت فى الكتب الكلامية مسائل لايتوقف عليها اثبات العقائد اصلا ولادفع الشبه عنها قطعا فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا للفائدة فى الكتاب (فهو) اى من الكلام (تستمد العلوم) الشرعية (وهو لايستمد من غيره) اصلا (فهو رئيس العلوم) الشرعية (على الاطلاق) لنفاذ حكمه فيها باسرها وليس ينفذ فيه حكم شئ منها نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة ثم ان نفع الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى على الادنى دون الخدمة فلا يناسب تسميته خادم العلوم ﴿المقصد السادس﴾ تسميته) وانما وجب تقديمها لان فى بيان تسمية العلم الذى يتوجه الى تحصيله مزيد اطلاع على حالة تفضى بالطالب مع ماسبق الى كمال استبصاره فى شانه (انما سمى) الكلام (كلاما امالانه بازاء المنطق للفلاسفة) يعنى ان لهم علما نافعا فى علومهم سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع فى علومنا سميناه فى مقابلته بالكلام الاان نفع المنطق فى علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثمه يسمى خادم العلوم وآلتها وربما يسمى رئيسها نظرا الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام فى علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الارئيسالها (اولان ابوابه عنونت اولا) اى فى كتب المتقدمين (بالكلام فى كذا) فبعد تغير العنوان بقى ذلك الاسم بحاله اولان مسئلة الكلام) يعنى قدم القرآن وحدوثه (اشهر اجزائه) وسبب ايضا لتدوينه (حتى كثر فيه) اى فى حكم الكلام انه قديم او حادث (التناحر) اى التقاتل (والسفك) اذ قد روى ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن (فغلب عليه) تسمية للشئ باسم اشهر اجزائه (اولانه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات ومع الخصم) على قياس ما قيل فى المنطق من انه يفيد قوة على النطق فى العقليات والمخاصمات

﴿المرصد الثانى فى تعريف مطلق العلم﴾

من ههنا شرع فى مقاصد علم الكلام وماتقدم فى المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه ولابد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى ضرورى ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التى اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته للعلم رابعا ومن بيان الطريق الذى يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب خامسا اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقائد واثبات مباحث اخرى تتوقف عليها العقائد وقد عرفت انه قد جعل جميع مايتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد فى علمه كيلا يحتاج فيه الى علم آخر فالمباحث المذكورة فى هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية وفى ابكار الافكار تصريح بذلك حيث جعله مشتملا على ثمانى قواعد متضمنة لجميع مسائل الاصول الاولى فى العلم واقسامه الثانية فى النظر وما يتعلق به الثالثة فى الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية (وفيه) اى فى العلم المطلق (ثلاثة مذاهب) المذهب ﴿الاول﴾ انه ضرورى اى تصور ماهيته بالكنه (واختاره الامام الرازى لوجهين) الوجه (الاول ان علم كل احد بوجوده) اى بانه موجود (ضرورى) اى حاصل له بلا اكتساب ونظر (وهذا علم خاص) متعلق بمعلوم خاص هو وجوده (والعلم المطلق جزء منه) لان المطلق ذاتى للمقيد (والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل) فاذاحصل العلم الخاص الذى هو كل لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق الذى هو جزؤه سابقا عليه (والسابق على الضرورى اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضرورى) وهو المطلوب (والجواب) عنه (ان الضرورى حصول علم) جزئى (متعلق بوجوده) فان هذا العلم حاصل

لكل احد بلا نظر (وهو) اى حصول ذلك العلم الجزئى (غير تصوره وغير مستلزم له) اذ كثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيأ من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج فى تصورها الى توجه مستأنف اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئى المتعلق بوجوده متصورا (فلا يلزم تصور العلم المطلق) اصلا (فضلا عن ان يكون) تصوره (ضروريا) ويجوز ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان شئ من افراده متصورا بالكنه بديهة وكلاهما ممنوعان (لا يقال) نحن لا نقتصر على ما ذكر بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود (ويعلم) ايضا كذلك (انه عالم) بذلك (والعلم احد تصورى هذا التصديق) وهو بديهى ايضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهى اولى ان يكون بديهيا (فان قلت) فى جواب هذا التقرير (لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصور به) ولا بداهة شئ منهما (فان) التصديق (البديهى ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر) فجاز ان تكون تصوراته باسرها كسبية فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شئ من تصوراته اصلا (قلت) فى رد هذا الجواب ان (المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر) فى الحكم ولا فى شئ من اطرافه (اذ لا تخلو عنه البله والصبيان) الذين لا يتأتى منهم الاكتساب لا فى حكم ولا فى تصور (والنزاع فى التسمية) بان التصديق انما هو الحكم وحده وتصورات اطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهى منه هو الحكم المستغنى عن الاستدلال وان كانت تصوراته نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى تكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته (لا يجدى طائلا) فى هذا المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذى نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع فى جواب لا يقال بقوله (لانا نقول يكفى فى التصديق تصور الطرفين بوجه ما) ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه (كما نحكم على جسم معين) مشاهد من بعيد (بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته) هل هو انسان او حجر بل ومع الجهل بحقيقة الحيز والشغل (بل نحكم بان الواجب) تعالى (اما نفس او لا وان لم نعلم حقيقتهما) بكنههما (بل باعتبار امر عام) عارض لهما ككونه صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه بل فى تصوره بحسب الحقيقة الوجه (الثانى) ان العلم لو كان كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو باطل قطعا او بغيره وهو ايضا باطل لان (غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور) لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر حينئذ (وهذا) الوجه على تقدير صحته (حجة على من يقول انه) اى مطلق العلم (معلوم) بحسب حقيقته لكن (لا بالضرورة) فانه اذا لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصوره بكنهه ممتنعا (والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئى) متعلق به (لا بتصور حقيقة العلم) المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق (والذى نحاول ان نعلمه) اى نطلب ان نحصله على ذلك التقدير (بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور) اذ اللازم ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئى متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم فى ضمن ذلك الجزئى ايضا فيتوقف تصور حقيقته على حصولها فى ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا دور (وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم) المطلق بنفسه فى الذهن (و) بين (تصوره) وذلك لان منشأهما عدم الفرق بينهما ففى الشبهة الاولى تخيل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئى قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة فى ضمنه قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفى الشبهة الثانية تخيل ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئى متعلق بالغير ولا شك انه يتوقف على حصول

ماهيته فى ضمنه قائمة فى الذهن وهـذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما على الآخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم فى النفس على وجهين احدهما ان ترتسم فيها بنفسها فى ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان تتصورها والثانى ان ترتسم فيها بمثالها وبصورتها وهذا هو تصورها لاحصولها على قياس تصور الشجاعة الذى لايوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها اضمحلت الشبهتان بالكلية ﴿ المذهب الثانى ﴾ وبه قال امام الحرمين والغزالى انه ليس ضروريا) بل هو نظرى (و) لكن (يعسر تحديده وربما انصرا بالدليل الثانى) انما قال ربما لان التصرة به تخيلية الابرى انه ان تم دل على امتناع التحديد دون عسره وان لم يتم لم يدل على شئ (قالا وطريق معرفته القسمة والمثال) اما القسمة فهى ان نميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اماجازم اوغير جازم والجازم امامطابق اوغير مطابق والمطابق اما ثابت اوغير ثابت فقد خرج من القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهوالعلم بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذى لايزول بالتشكيك واما المثال فكأن يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين (وهذا) القول (بعيد فانهما) اى القسمة والمثال (ان افادا تميزا) لماهية العلم عماعداها (صلحا معرفا) وحدالها اذ لايعنى ههنا بتحديدها سوى تعريفها (والالم يحصل بهما معرفة) لماهية العلم لان محصل المعرفة بشئ لابد ان يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه واعلم ان الامام الغزالى رحمه الله صرح فى المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر فى اكثر الاشياء بل فى اكثر المدركات الحسية فكيف لايعسر فى الادراكات الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقى دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق لابعد فيه لكنه جار فى غير العلم كما اعترف به ﴿ المذهب الثالث انه نظرى ﴾ لايعسر تحديده (وذكر له تعريفات الاول لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشئ على ماهو به وهو) اى هذا التعريف (غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق) الواقع (فزيد) لدفعه (عن ضرورة اودليل) فاندفع دخول التقليد (لكن بقى الاعتقاد الراجح) المطابق اعنى الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل ظنى داخلا فيه (الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا) فلايدخل الظن فيه (ويرد عليهم) اى على اصحاب هذا التعريف (خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شيأ اتفاقا) بخلاف المعدومات الممكنة التى اختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بان العلم لايتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده بقوله (ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر) لبديهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين ولا يتصور ذلك الامع كون اجتماعهما المستحيل معلوما بوجه ما (ومناقض) لكلامه ايضا (لان هذا) اى انكاره تعلق العلم بالمستحيل (حكم) على المستحيل بانه لايعلم (فيستدعى) هذا الحكم (العلم به)لامتناع الحكم على ماليس معلوما اصلا (نعم قديعتذر) لهم (بان المستحيل يسمى شيأ لغة) فلايخرج العلم به عن تعريفهم (وكونه ليس بشئ بمعنى انه غير ثابت فى نفسه لا يمنع ذلك) اى كونه شيأ لغة (الثانى للقاضى ابى بكر) البـاقلانى (انه معرفة المعلوم على ماهو به فيخرج) عن حده (علم الله سبحانه) مع كونه معترفا بان لله علما (اذ لايسمى) علمه تعالى (معرفة) اجماعا لا اصطلاحا ولالغة (وايضافيه دور اذالمعلوم مشتق من العلم فلايعرف الابعد معرفته) لان المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة (و) ايضا ف(على ماهو به) قيد (زائد) لاحاجة اليه (اذالمعرفة لاتكون الا كذلك) لان ادراك الشئ لاعلى ماهو به جهالة لامعرفة ﴿الثالث للشيخ﴾

ابى الحسن الاشعرى (فقال تارة) بالقياس الى المحل (هو الذى يوجب كون من قام به عالما او) هو الذى يوجب (لمن قام به اسم العالم) ومؤدى العبارتين واحد (وفيه دور ظاهر) لاخذ العالم فى تعريف العلم (و) قال (اخرى) بالقياس الى متعلق العلم (ادراك المعلوم على ماهو به وفيه الدور) لاخذ المعلوم فى الحد (و) فيه (ان الادراك مجاز عن العلم) لان معناه الحقيقى هو اللحوق والوصول والمجاز لا يستعمل فى الحدود فان اجيب باشتهاره فى معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشئ بنفسه لان المعنى المجازى هو العلم نفسه فكأنه قيل هو علم المعلوم (وفيه الزيادة المذكورة) يعنى ان قوله على ماهو به زائد فان المعلوم لا يكون الا كذلك (الرابع لابن فورك ما يصحح من قام به اتقان الفعل) اى احكامه وتخليته عن وجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعا وان اراد ما له دخل فيها (فتدخل القدرة) فى الحد (ويخرج) عنه (علمنا اذ لا مدخل له فى) صحة (الاتقان على رأينا) فان افعالنا ليست بايجادنا (وقد اورد عليه) بعد تسليم ان فعل العبد بايجاده (علم احدنا بنفسه وبالبارى) تعالى وبالمستحيل فان ما تعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا ما يصح اتقانه به (وانما يرد) عليه هذا (ان لو اراد ما يصح به اتقان متعلقه واما لو اراد ما يصح به) الاتقان (فى الجملة) وان لم يكن مصححا بحسب شخصه (فلا) ورود لهذا عليه (ولهم عبارات قريبة من هذه) العبارات المذكورة (نحو تبيين المعلوم) على ماهو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التبين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى (او اثباته) اى اثبات المعلوم على ماهو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم ان يكون العالم منا بوجوده تعالى مثبتا له وهو محال وايضا الاثبات يطلق على الايجاد وعلى تسكين الشئ عن الحركة ولا مجال ههنا لارادة شئ منهما وقد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشئ بنفسه (او الثقة بانه) اى المعلوم (على ماهو به) وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون البارى تعالى واثقا بما هو عالم به وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا (الخامس للامام الرازى) انه (اعتقاد جازم مطابق لموجب) اما ضرورة اودليل وانما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا (ولا غبار عليه غير انه يخرج عنه التصور) لعدم اندراجه فى الاعتقاد ولا يخفى وروده ايضا على التعريف الاول المنقول عن بعض المعتزلة (مع انه علم يقال) مثلا فى الاعراض (علمت معنى المثلث و) فى الجواهر علمت (حقيقة الانسان) اوارادان الاول من المفهومات الاصطلاحية والثانى من الماهيات الموجودة (السادس للحكماء) انه (حصول صورة الشئ) كليا كان او جزئيا موجودا او معدوما (فى العقل) اى عنده ليتناول ادراك الجزئيات (ويقال) بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات (هو تمثل ماهية المدرك) بفتح الراء (فى نفس المدرك) بكسرها (وهو) اى كون العلم حصول الصورة او تمثل الماهية (مبنى على الوجود الذهنى وسنبحث عنه) اى عن الوجود الذهنى وكون العلم عندهم عبارة عنه (وهذا) اى ما ذكروه فى تعريف العلم (يتناول الظن والجهل) المركب (والتقليد بل الشك والوهم) ايضا (وتسميتها علما) اى جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه (يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع) اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم فى شئ من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس بما هو فى الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم فى شئ منها على الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة (ولا مشاحة) اى لا مضايقة ولا منازعة (فى الاصطلاح) بل لكل احد ان يصطلح على ما شاء الا ان رعاية الموافقة فى الامور المشهورة بين الجمهور اولى واحب (السابع وهو المختار) من تعريفاته لبراءته عما ذكر من الخلل فى غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقينى (انه صفة) اى امر قائم بغيره (توجب) تلك الصفة (لمحلها) وهو موصوفها (تمييزا) خرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحالها تميزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان

وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لهما ايضا تميزا لمدركاتها عما عداها اى تجعلها بحيث تلاحظ مدركاتها وتميزها عما سواها (بين المعانى) اى ماليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تميزا فى الامور العينية كما سيصرح به (لا يحتمل النقيض) اى لا يحتمل متعلق التميز نقيض ذلك التميز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع فى المستقبل صاحبه على ما فى الواقع فيزول عنه ماحكم به من الايجاب او السلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل الذى هو العالم لان التميز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما هو لشئ تتعلق به تلك الصفة والتميز وذلك الشئ هو الذى لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقينى وهو ظاهر والتصور ايضا اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهومى الانسان واللا انسان مثلا لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشئ وحينئذ يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتمانعان الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا اعنى التصديقين اللذين اشير بهذين القولين اليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء كانت تلك الاطراف بمعنى السلب او بمعنى العدول مجاز على التأويل بل لا يقال فعلى هذا جميع التصورات علم مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه فى اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة للانسان وعلم تصورى به والخطاء انما هو فى حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئى فالتصورات كلها مطابقة لما هى تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا كان او ممتنعا وعدم المطابقة فى احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال (واورد) على الحد المختار (العلوم العادية) وهى العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذى رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا (فانها تحتمل النقيض) فتخرج عن الحد مع كونها من افراد المحدود وانما كانت محتملة له لجواز خرق العادة فنقول مثلا فى المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد فى قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية اذا كانت متناسبة متجانسة فى الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال واذا قيل انها متخالفة الماهية ومايتركب منه الحجر لا يجوز ان يتركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشاغل لذلك المكان المخصوص مثلا حجر مع جواز ان يكون المختار قد اعدمه واوجد بدله ذهبا (والجواب) ان يقال (احتمال العاديات للنقيض بمعنى) انه (لو فرض نقيضها) واقعا بدلها (لم يلزم منه) اى من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة فى ذواتها والممكن لا يستلزم بشئ من طرفيه محالا لذاته (غير احتمال) متعلق (التميز الواقع فيه) اى فى العلم العادى (للنقيض) وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتى الثابت للممكنات فى حد ذواتها كما بيناه والاحتمال الثانى هو ان يكون متعلق التميز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال كما فى الظن او فى المآل كما فى الجهل المركب والتقليد ومنشاؤه ضعف ذلك التميز اما لعدم الجزم اولعدم المطابقة اولعدم استناده الى موجب (وهذا) الاحتمال الثانى المغاير للاول (هو المراد) من الاحتمال المذكور فى التعريف وهو الذى ورد عليه النفى فيه (وانه ممنوع) ثبوته فى العلوم العادية كما فى العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح فى شئ منهما (والمعانى خصت بالامور العقلية) كلية

كانت اوجزئية اذ المراد بها مايقابل العينية الخارجية التى تدرك باحدى الحواس الخمس (فيخرج) عن حد العلم (ادراك الحواس) الظاهرة لانه يفيد تمييزا فى الامور العينية (ومن يرى) كالشيخ الاشعرى (انه) اى ادراك الحواس الظاهرة (من قبيل العلم) كاسيأتى (يطرح هذا القيد) فيقول صفة توجب تمييزا لايحتمل النقيض (ومنهم من يزيد قيدا) فى الحد المختار (ويقول بين المعانى الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بالطرد) اى طرد الحد فى جميع افراد المحدود وجريانه فيها وشموله اياها فهو محمول على معناه اللغوى دون الاصطلاحى (اذ يخرج) بها عن الحد (العلم بالجزئيات) كالعلم بآلامنا ولذاتنا (وهذا) المختار انما هو حد للعلم (عند من يقول العلم صفة ذات تعلق) بالعلوم (ومن قال انه نفس التعلق) المخصوص بين العالم والمعلوم كاسيأتى (حده بانه تمييز معنى عند النفس تمييزا لايحتمل النقيض) واعلم ان احسن ما قيل فى الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلى والجزئى والتجلى هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه فى الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح تنحل به العقدة

﴿ المرصد الثالث فى اقسام العلم وفيه مقاصد ﴾

﴿ المقصد الاول انه ﴾ اى العلم بمعنى الادراك مطلقا ليتناول الظنيات ايضا او بالمعنى المفسر بالحد المختار (ان خلا عن الحكم) اى ايقاع النسبة اوانتزاعها (فتصور) سواء كان المعلوم ممالانسبة فيه اصلا كالانسان اوفيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق اوانشائية كقولك اضرب اونسبة خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت فى زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور (والا) اى وان لم يخل عن الحكم (فتصديق) والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين لانفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازى ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما اى ادراكا لان النسبة واقعة اوليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور فيكون لكل من قسمى العلم طريق موصل يخصه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات التى يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد فى بعض الكتب المعتبرة فللعلم حينئذ وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو نظرى منه واعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق خاص آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلا كان الحكم اوادراكا (وهما) اى التصور والتصديق (نوعان متمايزان بالذات) اى بالماهية فانك اذا تصورت نسبة امر الى آخر وشككت فيها فقد علمت ذينك الامرين والنسبة بينهما قطعا فلك فى هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت باحد طرفى النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته وجدانا (وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب) فى التصديق (وعدمه) فى التصور ﴿ المقصد الثانى العلم الحادث ﴾ قيده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب (ينقسم الى ضرورى ومكتسب فالضرورى قال القاضى) ابو بكر فى تفسيره (هو) العلم (الذى يلزم نفس المخلوق لزوما لايجد) المخلوق (الى الانفكاك عنه سبيلا) كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (واورد عليه جواز زواله) اى زوال العلم الضرورى بعد حصوله (باضداده كالنوم والغفلة و) اورد ايضا (انه قد يفقد) العلم الضرورى لعدم مقتضيه كما يفقد (قبل الحس) اى الاحساس (والوجدان) وسائر مايتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضرورى لازما لنفس المخلوق

لا دائما ولا بعد حصوله (ولا يرد) على تعريفه ما ورد عليه (اذ عبارته مشعرة بالقدرة) اى باعتبار مفهوم القدرة فى التعريف منفية فانك اذا قلت فلان يجد الى كذا سبيلا يفهم منه انه يقدر عليه واذا قلت لا يجد اليه سبيلا فهم منه انه لا يقدر عليه فمراد القاضى ان الانفكاك عن العلم الضرورى ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله باضداده وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافى مراده اذ ليس شئ منهما انفكاكا مقدورا بل ليس بمقدور فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور ينافى اللزوم المذكور فى التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور اواراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون آخر كلامه تفسيرا لاوله (فان قيل فكذا النظرى بعد حصوله) اى هو ايضا غير مقدور انفكاكه اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل فى حد الضرورى والفاء فى قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول (قلنا لا يلزم من عدم القدرة) على الانفكاك عن النظرى (بعد حصوله عدم القدرة) على الانفكاك عنه (مطلقا) والمذكور فى التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك انما يوجد فى الضرورى واما النظرى فمقدور انفكاكه قبل حصوله بان يترك النظر فيه (ونقول) نحن فى تلخيص تعريف القاضى (هو مالا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق) فاذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل تتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ما هى ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته وألمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التى لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان (والبديهى ما يثبته مجرد العقل) اى يثبته بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس اوغيره تصورا كان اوتصديقا (فهو اخص) من الضرورى وقد يطلق مرادفا له (والكسبى يقابل الضرورى) فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة (واما النظرى فهو ما يتضمنه النظر الصحيح) هذه عبارة القاضى قال الآمدى معنى تضمنه له انهما بحال لو قدر انتفاء الآفات واضداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب وتوليد مع انه لا يحصل الا معه (ولم نقل ما يوجبه) النظر الصحيح كما قاله بعضهم (اذ ليس) ايجاب النظر للعلم (مذهبنا) بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا (و) لم نقل ايضا (ما يحصل عقيبه اذ يدخل فى الحد) حينئذ (بعض الضروريات) اعنى ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث به من الالم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك (فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر) لانه لا طريق لنا الى العلم مقدورا سواه فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يفى بها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى ان طريقه مقدور (فهو) اى النظرى (عنده الكسبى وتعريفاهما متلازمان) فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا (ومن يرى جواز الكسب بغيره) بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه (جعله اخص) بحسب المفهوم (من الكسبى لكنه) اى النظرى (يلازمه) اى الكسبى (عادة بالاتفاق) من الفريقين ﴿المقصد الثالث﴾ ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضرورى بالوجدان) فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه (واذ لولا) اى لولا ان بعضا من كل منهما ضرورى (لزم الدور او التسلسل) اذ حينئذ يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظريا فاذا حاولنا تحصيل شئ منهما كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور او تصديق آخر هو ايضا نظرى مستند الى غيره من التصورات او التصديقات فاما ان يدور الاستناد فى مرتبة من المراتب

او يتسلسل الى ما لايتناهى (وهما يمنعان الاكتساب) لانهما باطلان ممتنعان كما سيأتى فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وحينئذ يلزم ان لايكون شئ من التصور او التصديق حاصلا لنا وهو باطل قطعا (لايقال) اذا فرض ان الكل نظرى (فهذا) الذى ذكرته من لزوم الدور او التسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب ومفضيين الى ان لايكون شئ من الادراكات حاصلا لنا (ايضا نظرى) على ذلك التقدير وحينئذ (يمتنع اثباته) لان اثباته انما يكون بنظرى آخر فيلزم الدور او التسلسل لما ذكرتم بعينه والحاصل ان دليلكم على بطلان كون الكل نظريا ليس يتم بجميع مقدماته لان كونه تاما كذلك يستلزم المحال المذكور (لانا نقول) ما ذكرناه فى دليلنا من التصورات والتصديقات (نظرى) وغير معلوم (على ذلك التقدير لافى نفس الامر) بل هو معلوم لنا فى نفس الامر (فيبطل ذلك التقدير) لاستلزامه خلاف الواقع اعنى كون تلك القضايا معلومة فى نفس الامر (والحق ان هذا) الدليل الذى ذكرناه (حجة) قائمة (على من اعترف بالمعلومات) اى اعترف بان تلك القضايا المذكورة فى الدليل معلومة فى نفس الامر (وزعم انها كسبية) على ذلك التقدير ولا تكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها فى ابطاله اذ حينئذ يجاب بان الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهى واقعة فى الواقع فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع فى نفس الامر وهو المطلوب (لا على من يجحدها مطلقا) اى يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفى نفس الامر ايضا فان هذه الحجة لا تقوم عليه قطعا لان كل ما يورد فى اثبات معلومية صدق مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية اذ لم يثبت بعد ضرورى لا يقبل المنع وقد يقال اراد ان ما ذكرناه فى امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها باسرها كسبية وذلك لانا اذا اثبتنا حينئذ ان الكل من كل منهما ليس كسبيا لزم ان يكون بعض كل منهما ضروريا واما من يجحد المعلومات ولا يعترف بشئ منها فله ان يقول امتناع كسبية الكل لايستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره فى الاستدلال الثانى على ان تصور العلم ضرورى (وبعضه نظرى بالضرورة) الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه فى تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظر وكسب

﴿المقصد الرابع﴾ فى نقض مذاهب ضعيفة فى هذه المسئلة وهى) اى تلك المذاهب بتأويل الطرائق (اربع) المذهب (الاول ان الكل ضرورى وبه قال ناس) من اصحابنا (وهو قول الامام الرازى) وذلك لعدم حصول شئ منه بقدرتنا اذ لا تأثير لها عندنا (وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه) اى توقف بعض من الكل او توقف العلم (على النظر فيكون النزاع معهم فى مجرد التسمية) بلا مخالفة معنوية لانا نسلم ان ليس لقدرتنا تأثير فى حصول شئ منه لكنا نعنى بالكسبى المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر عادة لا ما يؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازى فى المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة عنها لزوما ضروريا فانه ان بقى احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال ناقده اراد بالضرورى معنى اليقينى دون البديهى المستغنى عن النظر وقد سمى كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول ابى الحسن الاشعرى (وفرقة تمنع ذلك) اى توقفه على النظر (وهؤلاء ان ارادوا) بعدم توقفه (انه) اى العلم (لايتوقف على النظر وجوبا) اذ ليس بينهما ارتباط عقلى يوجب ذلك (بل) يتوقف عليه (عادة او ارادوا به (ان العلم) الحاصل (بعده) اى بعد النظر (غير واقع به) اى بالنظر (او) غير واقع (بقدرتنا) على وجه التأثير (بل بخلق الله تعالى) فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة (فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة) واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازى فى المحصل من القول بوجوب العلم من النظر لا على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضى وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام

النظر للعلم وجوبا من غيران يكون النظر علة اومولدا (وان ارادوا) بعدم توقفه عليه (انه لايتوقف عليه اصلا) اى لا تأثيرا ولاوجوبا ولاعادة (فهو مكابرة) ومخالفة لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها * المذهب ﴿الثانى﴾ فى هذه المسئلة (ان التصور لايكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضروريا حاصلا بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فانه ينقسم الى ضرورى ومكتسب (وبه قال الامام الرازى) واختاره فى كتبه (لوجهين احدهما ان المطلوب التصورى (اما مشعور به) مطلقا (فلا يطلب) لحصوله بناء على ان تحصيل الحاصل محال بالضرورة (اولا) يكون مشعورا به اصلا (فلا يطلب ايضا لان المغفول عنه) بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق (لايمكن توجه النفس) بالطلب (نحوه) بالضرورة ايضا (واجيب) عن هذا الوجه (بان الحصر) اى حصر المطلوب التصورى فيما هو مشعور به من جميع الوجوه اوغير مشعور به اصلا (ممنوع لجواز ان يكون معلوما) ومشعورا به (من وجه دون وجه) آخر ولم يتبين بما ذكره ان هذا القسم يمتنع طلبه (فعاد) الامام (وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شئ منهما) لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية (والجواب) عن هذا الوجه بعد استيفاء الاقسام الثلاثة ان يقال (لانسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا) اى من جميع الوجوه (فان المجهول مطلقا مالم يتصور ذاته بكنهه (ولا شئ مما يصدق عليه) من ذاتياته اوعرضياته (وهذا) الوجه المجهول ليس كذلك بل (قد تصور شئ) مما (يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان) الوجه (المجهول) فرضا (هوالذات) والحقيقة التى يطلب تصورها بكنهها (و) الوجه (المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له) الصادقة عليه سواء كان ذاتياله اوعرضياله (كما يعلم الروح) مثلا (بانها شئ به الحياة والحس والحركة وان لها حقيقة) مخصوصة (هذه) الامور المذكورة (صفاته فتطلب تلك الحقيقة) المخصوصة (بعينها) لتتصور بكنهها او بوجه اتم مما ذكر وان لم يبلغ الكنه (ومنهم من اثبت) فى جواب هذه الشبهة (وراء الوجهين) اى الوجه المعلوم والوجه المجهول (امرا ثالثا) هو المطلوب (يقومان) اى الوجهان (به) وهذا القيد اعنى قيام الوجهين بالامر الثالث زائد على كلام هذا المثبت وفيه حزازة لجواز ان يكون احد الوجهين جزأ واطلاق القيام عليه مستبعد جدا الا ان يراد به الحمل (ولا حاجة) فى دفع هذه الشبهة (اليه) اى الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه مع ان اثباته مخالف للواقع وذلك لانا اذا اردنا تعريف مفهوم لنتصوره فلا بد ان تكون ذات ذلك المفهوم اى نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا ليمكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات اى ذات المطلوب وعينه ولابد هناك ايضا من ان يكون امر ما صدق عليه معلوما لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه فهذا هو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات اى بعض اعتبارات ذات المطلوب الذى هو المجهول ولا خفاء فى انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يتصور ان يكون المطلوب امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد يطلب وجه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير الاخير يثبت امور ثلاثة مفهوم الانسان الذى هو المطلوب ووجهه المجهول الذى باعتباره صار مطلوبا ووجهه المعلوم الذى به امكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذى طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المطلوب فليس لنا الاذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم ان صاحب نقد المحصل اثبت الامر الثالث الزاما للامام بما ذكره فى مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لااجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا فى شئ واحد ظن ان العلم الجملى نوع يغاير العلم

التفصيلي فانه قداعترف عنده هناك بان الشئ المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين فالزم ههنا بان المطلوب التصوري ليس احد الوجهين بل الشئ الذي له ذانك الوجهان و يشهد لما ذكرناه ان هذا المثبت قال في نقد تنزيل الافكار المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض عوارضها فاكتفى بالوجهين (وقال بعض المتأخرين) هو المولى شرف الدين المراغي ان هذه الشبهة اذا اردت الى قوانين الاستدلال كانت قياسا مقسما من منفصلة ذات جزئين وهو من حمليتين هكذا المطلوب التصوري اما مشعور به واما غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه ولا شك ان هذا الانتاج انما يصح اذا صدقت الحمليتان معا لكن (قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لايجتمعان على الصدق اذالعكس المستوى لعكس نقيض كل) منهما (ينافي الآخر) فان الاول ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل مالايمتنع طلبه فهو مشعور به وهذا العكس ينعكس بالمستوى الى قولنا بعض غير المشعور به لايمتنع طلبه وهذا اخص من نقيض الثاني فينافيه وكذا الثاني ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو مشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض المشعور به لايمتنع طلبه وهو اخص من نقيض الاول فينافيه ايضا واذا كان لازم كل منهما منافيا للآخر لم يتصور اجتماعهما صدقا (فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض تارة) فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو طريقة القدماء مما لم يقم عليه برهان (و) اجيب (بتقييد الموضوع فيهما بالتصور اخرى) اي نحن نستدل هكذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه فكل تصور يمتنع طلبه وحينئذ تنعكس الحملية الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل مالايمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به و ينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض ماليس تصورا مشعورا به لايمتنع طلبه وهذا لاينافي الحملية الثانية لان موضوعه اعم من موضوعها الايرى ان ماليس تصورا مشعورا به جاز ان لايكون تصورا اصلا وان يكون تصورا غير مشعور به وقس على ذلك حال الحملية الثانية فان العكس المستوى لعكس نقيضها هو قولنا بعض ماليس تصورا غير مشعور به لايمتنع طلبه وموضوعه اعم من موضوع الحملية الاولى فلا منافاة بينهما ﴿الوجه الثاني﴾ من متمسكى الامام في امتناع كسبية التصور ان يقال (الماهية) اي المفهوم التصوري (ان عرفت) وحصلت بالكسب والنظر (فاما بنفسها او بجزئها او بالخارج) منها سواء كان خارجا بتمامه او ببعضه (والاقسام) باسرها (باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها) لان معرفة المعرف الموصل متقدمة على معرفة المعرف الموصل اليه وتقدم الشئ على نفسه محال بديهة (واما الثاني فلان جميع الاجزاء نفسها) فلايجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف للشئ بنفسه (والبعض) من اجزاء الماهية (ان عرفها وانها لاتعرف) بالتخفيف من المعرفة (الابمعرفة جميع الاجزاء عرف) ذلك البعض (نفسه وقد ابطل والخارج) اي وعرف الجزء الخارج هو منه (وسيبطل) وهذان المحذوران انما يلزمان معا اذا كان ذلك البعض معرفا لكنه الماهية وهو ممنوع فالاولى ان يقال والبعض ان عرفها فلابد ان يعرف جزأ منها فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفا لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابله من الاجزاء (واما الثالث فلان الخارج لايعرف) الماهية (الا اذا كان شاملا لافرادها دون شئ مما عداها) ليكون مميزا لها عن جميع ماسواها (والعلم بذلك) الاختصاص الشمولي (يتوقف على تصورها وانه دور) لتوقف تصور الماهية حينئذ على تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها (و تصور ماعداها مفصلا وانه محال) لاستحالة احاطة الذهن بمالا يتناهى تفصيلا (واجاب عنه بعض المتأخرين) يعني صاحب نقد

المحصل (بان جميع اجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل واحد) من اجزائها (مقدم) عليها بالذات (فكذا الكل) يكون مقدما عليها فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشئ على نفسه فجاز تعريفها بجميع اجزائها (قلنا) فى دفع هذا الجواب بطريق المعارضة (الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فاما معها) اى فاما ان يكون تحصل الماهية مع الاجزاء واذ ليست تلك الاجزاء تمامها فلا بد هناك من امر آخر معتبر فى ذاتها (فلا تكون) جميع الاجزاء (جميعا) هذا خلف (اودونها) اى لو يكون تحصلها بدون الاجزاء وقطع النظر عنها (فلا تكون اجزاء) لاستحالة تحصل الماهية بدون اجزائها والاظهر فى العبارة ان يقال اولم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون داخلا فيها فلا يكون جميعا او خارجا عنها فلا يكون اجزاء (و) قلنا فى دفعه بطريق المناقضة (لا يلزم من تقدم كل) من الاجزاء على الماهية (تقدم الكل عليها) فان الكل المجموعى وكل واحد قد يتخالفان فى الاحكام فان كل انسان تسعه هذه الدار التى لا تسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذى لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول كل واحد من الاجزاء جزء من الكل المجموعى الذى ليس جزأ لنفسه ثم انه ايد هذه المناقضة بقوله (والا) اى وان لم يصح ما ذكرنا من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شئ تقدم الكل عليه (تقدم الكل) اى كل الاجزاء (على نفسه) لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن ان يجعل هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى فان اراد هذا المجيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا فدفع جوابه ما قدمناه (وان اراد) به (الاجزاء المادية) فقط (لم يكن) ما اراده اعنى الاجزاء المادية وحدها (جميعا) حقيقة بل بعضا داخلا فى القسم الثانى (ولا كافية فى معرفة كنه الماهية) فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه (وقال غيره) وهو القاضى الارموى (بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء) ومحصله على ما لخصه فى بعض كتبه ان جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات الا انهما يتغايران بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس فى ذلك تقدم شئ على نفسه ولا شك ان المتبادر من هذه العبارة هو انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت فى ذهننا تصوراتها معا مرتبة يحصل لنا حينئذ تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال (والحق ان الاجزاء اذا استحضرت) فى الذهن (مرتبة) مقيدا بعضها ببعض (حتى حصلت صورها فيه مجتمعة (فهى) فتلك الاجزاء المستحضرة المرتبة (الماهية) يعنى ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما ستعرفه (لان ثمة مجموعا) من التصورات (يوجب) ذلك المجموع (حصول شئ آخر) فى الذهن (هو الماهية) اى تصورها وتوضيحه ان صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احديهما بالاخرى صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين قصدا ويشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصورى الجزئين ومتحد معهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها (فالمعرف) للماهية (مجموع امور كل واحد منها متقدم) على الماهية وله مدخل فى تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل فى الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب الذى هو جميع تلك الامور وترتيبها وما احسن ما قيل * حدست تصورات مجموع * مجموع تصورات محدود (وهذا) المجموع وتعريفه للماهية فى الذهن (كالاجزاء الخارجية وتقويمها للماهية) فى الخارج (فانها متقومة بجميع الاجزاء بمعنى انه ما من جزء) من الاجزاء الخارجية (الا وله مدخل فى التقويم والكل) اى جميع الاجزاء مجتمعا (هو الماهية)

بعينها (لا انها تترتب عليه) اى على جميع الاجزاء فكما ان جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزأ منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء فى الذهن عين الماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها فى الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها فى الذهن ولما كان جواب القاضى محتملا لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه جزما بل اشار بقوله والحق الى اشعاره بما ليس حقا (وستراه) اى الامام الرازى (يطرد هذه المغلطة) الثانية (فى نفى التركيب الخارجى عن بعض الاشياء بتغيير ما) فيقول فى نفى التركيب عن الوجود مثلا ان كانت اجزاؤه وجودات ساوى الجزء كله فى تمام الماهية وان كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زائد كان الوجود محض ما ليس بوجود وان حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزاؤه وانت خبير بان هذا لو تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا اوذهنيا فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجى الا انه قيده به اشعارا بان هذه المغلطة سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجى مطلقا مع شهادة البديهة بتركب بعض الاشياء فى الخارج (هذا) اى هذا كما ذكرناه (او نختار انه) اى تعريف الماهية (ببعض الاجزاء وقد يكون) ذلك البعض (غنيا عن التعريف) بان يكون تصوره ضروريا (او) يكون (معرفا بغيره) ان كان تصوره نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه فما ذكر من ان معرف الماهية يجب ان يعرف جميع اجزائها باطل قطعا لا يقال لابد ان يعرف شيأ من اجزائها وذلك اما نفسه اوغيره فيلزم احدا لمحذورين كما مر لانا نقول معرف الماهية يجب ان يحصل معرفتها بوجه مايميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شئ من اجزائها الا يرى ان الجزء الصورى علة لحصول الماهية فى الخارج وليس علة لحصول شئ من اجزائها فيه ومن التزم ماذكرتموه اختار تعريفه بغيره الذى هوخارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال بحذافيره الى تعريفه به قلت ويعود اليه ايضا الجواب برمته (او) نختار (انه) اى تعريف الماهية (بالخارج) عنها (ويجب) فى تعريفه اياها (الاختصاص) فان الخارج اذا كان لازما لها مختصابها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصورها صلح ان يكون معرفا لها بلا لزوم محذور (لا العلم به) فانه ليس شرطا فى ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص والعلاقة وهو المنشأ لما ذكرتموه من المحال (وان سلم) وجوب العلم بالاختصاص فى تعريف الخارج (فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما) لا على تصورها الحاصل بتعريف الخارج اياها (فلا دورو) يتوقف (على تصور ما عداها باعتبار شامل له) اى مجملا (لا) على تصور ماعداها (مفصلا وانه) اى تصور ماعداها باعتبار شامل (ممكن كالاختصاص) اى كعلمنا باختصاص (الجسم بحيز) معين (دون ماعداه من الاحياز) التى لا تنحصر ولا نحيط بها علما الا اجمالا باعتبار شامل لها (فان قيل الامور الداخلة) اى الامور التى كل واحد منها داخل فى الماهية وانما فسرناها بذلك ليتناول الحد التام والناقص معا لان الشبهة عامة فيهما كما ان جوابها المذكور يتناولهما ايضا (او الخارجة ان كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم بالماهية فالماهية معلومة) معها (فلا نعرف) الماهية بها لامتناع تحصيل الحاصل (والا امتنع التعريف بها) اما اذا لم تكن حاصلة اصلا فلا يتصور التعريف بها قطعا واما اذا لم يكن حصولها ضروريا بل كسبيا فلاحتياجها حينئذ الى معرف آخر وينقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهى الى ماحصوله ضرورى واما اذا لم تكن مستلزمة للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر (قلنا) فى الجواب عن هذه الشبهة (المستلزم) للعلم بالماهية (حضورها معا مرتبة وانه) اى ذلك الحضور

مع الاجتماع والترتيب (بالكسب) وتفصيله ان الامور الداخلة اوالخارجة حاصلة اما ضرورة واما اكتسابا منتهيا الى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بامور اخر فاذاجمع الاجزاء باسرها ورتبت حصل مجموع هو تصور الماهية بكنهها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذى هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض متعدد من اجزائها ورتب بعضه مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه اكمل مما كان قبل ذلك وقس على هذه الامور الخارجة المتعددة فان قلت هذا الجواب لايتأتى فى التعريف بالمعانى البسيطة قلت من جوز ذلك فله ان يقول ان المعانى البسيطة الحاصلة قد لا تكون ملحوظة قصدا فاذا استحضرت ولوحظت قصدا افادت العلم بالماهية وان كان ذلك نادرا جدا ❊ المذهب ﴿ الثالث ﴾ فى هذه المسئلة (ان ما اعتقاده لازم) للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به (نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضرورى) قيل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه (ويبطله ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا اما شرعا) كما ذهب اليه الاشاعرة (اوعقلا) كما ذهب اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدورة عليها (ولا شئ من غير المقدور كذلك) اى بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف (احتج) لهذا المذهب (بانه) اى بان ذلك اللازم المذكور (لولم يكن حاصلا) بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله على النظر (كان العبد مكلفا بتحصيله) بنظره ليثبت به الشرائع والاحكام التكليفية (وانه) اى التكليف بتحصيله (تكليف الغافل لان من لايعلم هذه الامور) المذكورة من نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات (لا يعلم التكليف قطعا) لا بهذه الامور ولا بغيرها واذا لم يعلم التكليف اصلا كان غافلا وتكليف الغافل لايجوز اجماعا (والجواب ان الغافل) الذى لا يجوز تكليفه اجماعا (من لايفهم الخطاب) اصلا كالصبى والمجنون (او) يفهم ذلك ولكن (لم يقل له انك مكلف) كالذى لم تبلغه دعوة نبى قطعا فان هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه عليه فلا تكليف على الاول اتفاقا ولا على الثانى عندنا (لامن لايعلم انه مكلف) مع انه خوطب بكونه مكلفا حال ما كان فاهما فانه غافل عن التصديق بالتكليف لاعن تصوره وذلك لايمنع من تكليفه (والالم يكن الكفار مكلفين) اذ ليسوا مصدقين بالتكليف (ولان) عطف على ما تقدم بحسب المعنى كأنه قيل ليس التصديق بالتكليف شرطا فى تحققه لكون الكفار مكلفين ولان (العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه) فان العلم بوقوع شئ ظل لوقوعه فى نفسه (فلو توقف وقوعه على العلم) والتصديق (به لزم الدور) المذهب ﴿ الرابع ﴾ فى هذه المسئلة (ان الكل نظرى) سواء كان تصورا او تصديقا مما يلزم اعتقاده اولايلزم (وهو مذهب بعض الجهمية) التابعين لجهم بن صفوان الترمذى رئيس الجبرية (ويبطله مامر) من شهادة الوجدان بكون البعض ضروريا ومن لزوم الدور اوالتسلسل على تقدير كون الكل نظريا (واحتجوا) على مذهبهم (بان الضرورى يمتنع خلو النفس عنه ومامن علم) تصورى اوتصديقى (الاوالنفس خالية عنه فى مبداء الفطرة ثم يحصل) لها علومها (بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط) كالاحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضرورى وهو المراد بالنظرى (والجواب ان الضرورى) المقابل للنظرى (قد تخلو عنه النفس اما عند من يوقفه) كالمعتزلة والفلاسفة (على شرط) كالتوجه والاحساس وغيرهما (اواستعداد) به تقبل النفس ذلك العلم الضرورى (فلفقده) اى فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد (واما عندنا) يعنى القائلين باستناد الاشياء كلها الى اختياره تعالى ابتداء (فاذقد لا يخلقه الله تعالى) فى العبد (حينا ثم يخلقه فيه بلا قدرة) من العبد متعلقة بذلك العلم (او نظر) منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير مقدور اذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة

﴿ المرصد الرابع فى اثبات العلوم الضرورية ﴾

اى بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها ولابد لنا من ذلك (اذ اليها المنتهى) فان العلوم

﴿ الكسبية ﴾

الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهي اليها وهي المبادي الاولى ولولا هالم نحصل على علم اصلا (وانها تنقسم الى الوجدانيات) وهي التي نجدها اما بنفوسنا او بآلاتنا الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا والمنا وجوعنا وشبعنا (وانها قليلة النفع في العلوم لانها غير مشتركة) اى غير معلومة الاشتراك يقينا (فلا تقوم حجة على الغير) فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ماوجدناه (والى الحسيات) اراد بها ماللحس مدخل فيها فيتناول التجربيات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات والمشاهدات (والبديهيات) اى الاوليات ومافي حكمها من القضايا القطرية القياس فهذان القسمان اعني الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما يقومان حجة على الغير اما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجربة اوتواتر اوحدس اومشاهدة (والناس فيهما فرق اربع حسب الاحتمالات) العقلية باعتبار قبولهما معا وردهما معا وقبول احديهما دون الاخرى (الفرقة الاولى المعترفون بهما وهم الاكثرون) الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم الى العقائد الدينية وسائر المطالب اليقينية (الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط) اى دون البديهيات (وهذا) القدح (ينسب الى افلاطون وارسطو وبطليوس وجالينوس) صرح بهذه النسبة الامام الرازى ولما كان هذا القدح منهم مستبعدا جدا اشار المصنف الى تأويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله (ولعلهم ارادوا) بقولهم ان الحسيات غير يقينية (ان جزم العقل) بالحسيات (ليس بمجرد الحس بل لابد له (مع) الاحساس من (امور تنضم اليه) اى الى الحس (فتضطره) اى تلجئ تلك الامور العقل (الى الجزم) بما جزم به من الحسيات (لانعلم ماهي) اى ماتلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم (ومتى حصلت) لنا (وكيف حصلت) فلا تكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لاشبهة فيه (والا) اى وان لم يريدوا بالقدح في الحسيات ماذكرناه من التأويل (فاليها) اى الى الحسيات (تنتهي علومهم) فيكون القدح الحقيق فيها قدحا في علومهم التي يفتخرون بها وذلك لايتصور ممن له ادنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانتهاء علومهم اليها لان العلم الالهي المنسوب الى افلاطون مبني على الاستدلال باحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس واكثر اصول العلم الطبيعي المنسوب الى ارسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون والفساد وبالآثار العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان مأخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوب الى بطليوس مبني على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب الى جالينوس مأخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بان الاوليات انما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح في الحسيات يأول الى القدح في البديهيات (قالوا لو اعتبر حكم الحس فاما في الكليات) اى في القضايا الكلية (او في الجزئيات) اى في الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية (وكلاهما باطل اما الاول) وهو بطلان اعتبار حكمه في الكليات (فظاهر) لان الحس لايدرك الا هذه النار وتلك النار لاجميع النيران الموجودة في الحال ولو فرض ادراكه اياها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطى حكما كليا على جميع افرادها (سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج) في احد الازمنة الثلاثة (فقط بل عليها وعلى) جميع (الافراد المتوهمة) الوجود في الخارج (ايضا ولا شك انه لاتعلق للحس بها) اى بالافراد المتوهمة (البتة) فكيف يعطى حكما متناولا اياها والحاصل ان الحس لايعطى حكما كليا اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات قطعا (واما الثاني) وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات (فلان حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا) واذا كان كذلك فحكمه في اى جزئي كان في معرض

الغلط فلا يكون مقبولا معتبرا وانما قلنا يغلط كثيرا (لوجوه الاول انا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة) هذا اذا لم تكن بعيدة جدا والسبب فيه ان ما حولها من الهواء يستضئ بضوئها والشعاع البصري المحاذي لما حولها لاينفذ في الظلمة نفوذا تاما فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المضئ بها المشابه بضوئه اياها فيدركهما معا جملة واحدة ويحسبهما نارا واذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضئ بجسا ورتها فادركها على ماهي عليه من الصغر واذا كانت بعيدة جدا كانت كالمرئيات البعيدة التي ستعرف حالها (وكالعنبة في الماء ترى كالاجاصة) وسببه ان رؤية الاشياء على القول الاظهر انما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئي ويتفاوت مقدار المرئي صغرا وكبرا بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعي تنفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي والمرئي متشابه الغلظ والرقة فان فرض فيه تفاوت بان يكون مثلا مايلي الرائي رقيقا كالهواء وما يلي المرئي غليظا كالماء في مثالنا هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرفي المرئي فتكون زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى مع كون المرئي شيأ واحدا فيرى في الصورة الثانية اكبر منه في الاولى كما يظهر من هذا الشكل فالخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفي العنبة اذا كانت في الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية التي بين الاولين اصغر من التي بين الاخيرين فلذلك ترى في الماء اكبر منها في الهواء (والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة) وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل وترالزاويتين مستقيمتي الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول (وبالعكس) اي ونرى الكبير صغيرا (كالاشياء البعيدة) وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان ابعد كانت الزاوية اضيق الى ان تتقارب الخطوط الشعاعية جدا كان بعضها منطبق على بعض فيرى ذلك المرئي كانه نقطة وبعد ذلك يمحي اثره فلا يرى اصلا (و) نرى (الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين) وذلك لان النور البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة هي ملتقاهما فيرى واحدا فاذا انحرفتا او انحرف احدهما امتدت تلك الخطوط الى المرئي من محاذاتين فيرى لذلك اثنين (او) نظرنا (الى الماء عند طلوعه) وكونه قريبا من الافق (فانا نراه) على التقديرين (قمرين) اما على التقدير الاول فلما مر واما على الثاني فلان الشعاع البصري ينفذ في الهواء الى قمر السماء وينعكس من سطح الماء اليه ايضا فيرى مرة في السماء بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس (وكالاحول) اي الذي يقصد الحول تكلفا (فانه يرى الواحد اثنين) بسبب وقوع الانحراف في العصبتين او في احديهما واما الاحول الفطري فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب (وبالعكس) اي ويرى الكثير واحدا (كالرحى اذا اخرج من مركزها الى محيطها خطوط) كثيرة (متقاربة) في الوضع (بالوان مختلفة فانها اذا دارت) سريعة جدا (رؤيت) تلك الالوان الكثيرة (كاللون الواحد الممتزج) المؤلف (منها) والسبب في ذلك ان ما ادركه الحس الظاهر يتأدى اولا الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة الى لون آخر كان اثر اللون الاول باقيا في الحس المشترك عند ادراك اللون الثاني ووصول اثره اليه فيمتزج الاثران هناك فتراهما النفس لامتزاج اثريهما ممتزجين ولا تقدر على تمييز احدهما عن الآخر وايضا لما وقع الشعاع البصري على تلك

الالوان باسرها فى زمان قليل جدا لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك رأتها ممتزجة (و) نرى (المعدوم موجودا كالسراب) قيل هذا من اشتباه الشئ بمثله فان السراب ليس معدوما مطلقا بل هو شئ يتراءى للبصر بسبب تدحرج الشعاع البصرى المنعكس عن ارض سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء (ومايريه صاحب خفة اليد والشعبذة) مما لاوجود له فى الخارج اصلا وسببه عدم تمييز النفس بين الشئ و بين مايشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشئ الى شبهه واما بسبب اقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لايقف عليه الامن يعرف تلك الاعمال (و كالخط لنزول القطرة) فان القطرة اذا نزلت سريعا يرى هناك خط مستقيم ولاوجود له قطعا (والدائرة لادارة الشعلة بسرعة) فانها اذا اديرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار ولاوجود لها بلا شبهة والسبب فى هذين ان البصر اذا ادرك القطرة او الشعلة فى موضع واداها الى الحس المشترك ثم ادركها فى موضع آخر قبل ان يزول اثرها عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها فى الموضع الثانى بصورتها فى الموضع الاول فيرى كامر ممتد اما على الاستقامة اوالاستدارة وايضا لما اتصل الشعاع بها فى مواضع متعددة فى زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها فى تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما اودائرة (و) نرى (المتحرك ساكنا و بالعكس) اى ونرى الساكن متحركا (كالظل يرى ساكنا) وسببه ان البصر اذا ادرك الشئ فى موضع محاذيا لشئ بعدما ادركه فى موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشئ حكمت النفس بالحركة فاذا كانت المسافة فى غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذاتين وحكمت بالسكون (وهو متحرك) ابدا لان الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا او انحطاطا فلابد ان يتحرك الظل انتقاصا اوازديادا فان قيل الظل مرتبة من مراتب النور الذى هو عرض فلا يكون متحركا قلنا المقصود انه يرى على حالة واحدة ولايحس بازدياده وانتقاصه مع انه لايخلو عن احدهما قطعا (وكراكب السفينة) المتحركة (يراها ساكنة و) يرى (الشط) الساكن (متحركا) وذلك لانه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنتين ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط مع تخيله السكون فى نفسه وفى السفينة حسب الشط متحركا (و) نرى (المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كالقمر) نراه (سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه) فان القمر يتحرك بحركة الفلك من المشرق الى المغرب ابدا فاذا كان بيننا وبينه غيم غير ساتر اياه ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر منا فى جزء من اجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا حركة الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا اسرع فى الرؤية من حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذى كان قد نفذ الشعاع فيه غريبا من القمر ونفذ الشعاع فى جزء آخر قد حاذاه بالحركة فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم فيتخيل ان القمر بحركته الى المشرق قطع تلك القطعة التى هى بمنزلة المسافة (واذا تحركنا الى جهة رأيناه) اى القمر (متحركا اليها) اذا كان هناك غيم رقيق وسببه ان الوضع بيننا و بين القمر يتغير بالنسبة الى اجزاء الغيم و يقع بيننا و بينه اجزاء منه على التعاقب فى جهة حركتنا فيتخيل ان القمر تحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم (وان تحرك) القمر (الى خلافها) كما اذا كان حركتنا نحو المشرق فان القمر متحرك نحو المغرب (و) نرى (الشجر) المستقيم (على الشط منتكسا) فى الماء وذلك لان الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما تنعكس اليه على هيئة اوتار الآلة الحدباء المسماة فى الفارسية بچنك فاذا كان الشجر على الطرف الآخر من الماء انعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع اقرب من الرائى والى ماتحت رأسه من موضع ابعد منه وهكذا واذا كان الشجر على طرف الرائى كان الامر فى الانعكاس على عكس ما ذكر الاترى انك اذا استرت سطح الماء من جانبك سترعنك رأس الشجر فى الصورة الاولى و قاعدتها فى الصورة الثانية

فيكون الخط الشعاعى المنعكس الى رأس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى مادونه
و يكون ماهو اقرب منه اطول مما هو ابعد منه على الترتيب حتى يكون اقصرها هو المنعكس الى
قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها فى رؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة
فتحسب الشعاع المنعكس نافذا فى الماء ولا نفوذ هناك اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر
فتحسب لذلك ان رأس الشجر اكثر نزولا فى الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال
فى باقى الاجزاء على الترتيب فتراه كأنه منتكس تحت سطح الماء (و) نرى (الوجه طويلا وعريضا
ومعوجا بحسب اختلاف فى شكل المرآة) اذا فرض المرآة كنصف قالب اسطوانة مستديرة فان نظر
اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طوله قليل العرض وذلك
لان الاشعة المنعكسة حينئذ الى طول الوجه انما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله
بحاله والمنعكسة الى عرضه انما تنعكس من خط منحن مساو لعرض الوجه والزاوية التى يوترها
هذا المنحنى اصغر من التى كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه اقل مما هو عليه
وان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر
عرضه قليل الطول لماعرفته وان نظر اليها بحيث يكون طولها موربا فى محاذاة الوجه يرى الوجه
معوجا واحد طرفيه اطول من الآخر لان الانعكاس حينئذ من خط بعضه مستقيم وبعضه منحن
بل نقول اذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى ناتئا وبالجملة الاختلافات
المتنوعة فى اشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه فى الرؤية ❊ الوجه (الثانى) وهو الدال على غلط الحس
فى احكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض (ان الحس لا يميز بين الامثال فربما جزم بالاستمرار)
اى بكون شئ موجودا مستمرا (عند تواردها) اى توارد الامثال (كما تقوله اهل السنة
فى الالوان) من انها لا تبقى آنين بل يحدثها الله تعالى حالا فحالا مع ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر
(و) كما يقوله (النظام فى الاجسام) من انها ايضا غير باقية بل متجددة آنا فآنا مع ان الحس يحكم بخلافه
وكذلك الحال فى البيضات المتماثلة اذا وردت على الحس متعاقبة وفى ماء الفوارة (فقام الاحتمال)
اى احتمال غلط الحس (فى الكل) اى فى جميع احكام الجزئيات هذا والسبب فى غلطه عند توارد
الامثال ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز
كل منها عن غيره فتخيل الرائى ان هناك امرا واحدا مستمرا ❊ الوجه (الثالث) وهو الدال على غلط
الحس فى تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم اومرض (النائم يرى فى نومه ما يجزم به)
فى النوم (جزمه بما يراه فى يقظته) ثم يتبين له فى اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلا (وكذا المبرسم)
اى صاحب البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها فى الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويضج
خوفا منها (فجاز فى غيرهما مثله) اى مثل ماذكر فيهما من الغلط اذ يجوز ان يكون للانسان حالة ثالثة
يظهر له فيها بطلان ما رآه فى اليقظة وان يكون له امر عارض لاجله يرى ما ليس بموجود فى الخارج
موجودا فيه والسبب فى غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة اوللاشتغال بدفع المرض تغفل
عن ضبط القوة المتخيلة فتتسلط على القوى فتركب صورا خيالية ترسمها فى الحس المشترك على نحو
ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس حال اليقظة والصحة فتدركها النفس وتشاهدها وتعتقد
انها وردت عليها من الخارج لاعتيادها بذلك (لايقال ذلك) اى غلط النائم والمبرسم (بسبب لا يوجد)
ذلك السبب (فى حال اليقظة والصحة) قطعا فلا يقع فيهما الغلط اصلا (لانا نقول انتفاء السبب المعين
لا يفيد) لجواز ان يكون للغلط سبب آخر فى اليقظة والصحة مغاير لما كان سببا له فى النوم والمرض
(بل لابد من حصر الاسباب) المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج عنه (وبيان انتفائها)
باسرها (و) بيان (وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من) هذه (الثلاثة) التى لابد منها

فى نفى الغلط عن احكام الحس (مما لو ثبت فبالنظر الدقيق) اذ كل واحد منهما مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر اسباب الغلط و بيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل اليه اصلا (وانه) اى ثبوت كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق (ينفى البداهة) اى الضرورة عما يتوقف على ثبوتها اعنى صحة الاحكام الحسية التى ادعيتم انها ضرورية وايضا لما توقف الجزم بالحكم الحسى على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا (والعجب ممن سمع هذا) الذى ذكرناه من ان انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لابد من الامور الثلاثة الى آخر ما قررناه (ثم اشتغل) فى الامثلة المذكورة (ببيان اسباب الغلط) المعينة وانتفائها فى غيرها (واعجب منه) اى من العجب الذى اشرنا اليه (منع كون الحس حاكما) بناء على ان الحكم تأليف بين مدركات بالحس او بغيره على وجه يعرض للمؤلف لذاته اما الصدق او الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شان الحس التأليف الحكمى بل من شانه الاحساس فقط فليس شئ من الاحكام محسوسا فى ذاته نعم اذا قارن المحسوس حكم عقلى يقال له حكم حسى لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما (بل العقل) حاكم (بواسطة الحس) وانما كان اعجب لانه يأول الى نزاع لفظى اذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطته فهذا المنع مما لا يجدى نفعا اصلا ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات ان الحكم فى المحسوسات انما هو للعقل واثبتنا ذلك عليه كانت الشبه التى ذكرها دالة على غلط العقل فى الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط فى الاحكام التى يستقل العقل بها اذ لا شهادة لمتهم فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات ايضا فتصير تلك الشبه منقوضة بها وهذه فائدة جليلة مبنية على ان الحس ليس حاكما فان اجاب عن النقض بان البداهة تنفى احتمال الغلط فيما جزمت بها بنفسها قلنا فكذلك البداهة تنفى احتمال الغلط فى بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا ايضا واما بيان الاسباب فى الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال فى هذه المغالط او ازالة ما عسى يشوش النفس من الدغدغة وزيادة اطمئنانها فى سائر المحسوسات لا اثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ثم قال واما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات فى الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الاصحاء مندفع عند بداهة العقل من غير تأمل فى الاسباب وحصرها وانتفائها و بيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما ثبت بالنظر الدقيق او الجليل فظهر انه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه ❊ الوجه (الرابع) وهو الدال على غلط الحس فى الجزئيات التى نظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة (انا نرى الثلج فى غاية البياض مع انه ليس بابيض) اصلا (فانا اذا تأملناه علمنا انه مركب من اجزاء شفافة) لا لون لها وهى الاجزاء المائية الرشية (وقولهم سببه) اى سبب انا نراه ابيض (مداخلة الهواء) المضئ بالاشعة الفائضة من الاجرام النيرة (للاجزاء الشفافة) المتصغرة جدا (وتعاكس الاضواء من سطوحها الصغار) بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس يرى كلون البياض الا ترى ان الشمس اذا اشرقت على الماء وانعكس شعاعها منه الى الجدار يرى الجدار كأنه ابيض فاذا كثر الانعكاس بين الاجزاء الرشية جدا تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضا فى الغاية (من النمط الاول) اى من قبيل بيان اسباب الغلط وقد عرفت انه لا فائدة فيه على ما قرره (واظهر منه) اى من الثلج فى الدلالة على غلط الحس (الزجاج المدقوق) دقا ناعما فانه يرى ابيض ولا بياض هناك (و) انما كان اظهر لانه (لم يحدث له مزاج يحدث) ذلك المزاج (البياض) المشروط به عندهم (فان اجزاءه صلبة يابسة) ومتفققة

فى الصور والكيفيات (لا تفاعل بينهما) لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل واما الثلج ففيه اجزاء مائية وهوائية فجاز ان يتوهم فيما بينهما تفاعل (واظهر منهما) فى الدلالة على غلط الحس (موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف) فانه يرى ابيض ولابياض هناك قطعا (اذ ليس ثمه الا الزجاج والهواء المحتقن) فى ذلك الشق (وشئ منهما غير ملون) اى ليس شئ منهما بملون وانما كان اظهر منهما اذ ليس هناك اجزاء متصغرة يتوهم تفاعلها (والجواب) عن شبه هذه الفرقة (ان مقتضاه) اى مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر فى الكليات ولا فى الجزئيات (ان لايجزم العقل) بحكم كلى اوجزئى (بمجرده) اى بمجرد الحس والاحساس به اما فى الكلى فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد واما فى الجزئى فلانه قد يغلط فيه (و) نحن (نقول به) فان جزم العقل ليس يحصل فى الكليات ولا فى الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لابد مع ذلك من امور اخر توجب الجزم كامر فاذا لم توجد تلك الامور فى بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطاء هناك قائما (لا ان لايوثق بجزمه) اى بجزم العقل (بما جزم به) من الاحكام الكلية او الجزئية على المحسوسات بحصول تلك الامور مع الاحساس فى هذه الصور وكيف لايوثق بجزمه ههنا مع ان بديهته شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما فى قولنا الشمس مضيئة والنار حارة (وكونه محتملا) هو مرفوع عطفا على ان لايوثق اى لاعدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا على بجزمه اى لا ان لايوثق بكون الجزم محتملا للحصول فى بعض المحسوسات بان تنضم فيه الى الحس امور توجب الجزم باطل قطعا اذ لافائدة فى هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال (الفرقة الثالثة القادحون فى البديهيات فقط) اى لا فى الحسيات فانهم معترفون بها (قالوا هى اضعف من الحسيات لانها فرعها) وذلك لان الانسان فى مبدأ الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس فى الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها صورا كلية يحكم على بعضها ببعض ايجابا او سلبا امابديهة عقله كما فى البديهيات او بمعاونة شئ آخر كما فى سائر الضروريات والنظريات فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شئ من التصورات والتصديقات (ولذلك) قيل (من فقد حسا فقد علما) متعلقا بذلك الحس ابتداء او بواسطة (كالاكمه) فانه لايعرف حقائق الالوان ولا يحكم باختلافها فى الماهية لعدم احساسه بجزئياتها (والعنين) فانه لايعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات واعترض بانه ليس يلزم من كون الاحساس شرطا فى حصول حكم عقلى ان يكون الاحساس اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط فى حصول الكمال وليس باقوى منه (فلا يلزمنا) من قدحنا فى البديهيات التى هى فرع (القدح فى الحسيات) التى هى اصل لها ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عليها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح فى لازمها القدح فيها او من حقيتها حقية لازمها (ولهم فى ذلك) اعنى القدح فى البديهيات (شبه ۞ الاولى اجلى البديهيات) واقواها فى الجزم قولنا (الشئ اما ان يكون اولا يكون) اعنى الترديد بين النفى والاثبات بانهما لايجتمعان ولا يرتفعان (وانه غير يقينى اما الاول) وهو كونه اجلى البديهيات واقواها (فلان المعترفين بها) اى بالبديهيات (يمثلون لها بهذا) الترديد بين النفى والاثبات (وثلاثة اخرى تتوقف) تلك الثلاثة (عليه الاول) من تلك الثلاثة المتوقفة عليه قولنا (الكل اعظم من الجزء والا) اى وان لم يكن اعظم منه (فالجزء الآخر معتبر) فى الكل لانه جزء الكل (وليس بمعتبر) فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان الكل ليس ازيد منه فيجتمع النفى والاثبات (الثانى) من تلك الثلاثة قولنا (الاشياء المساوية) فى الكمية مثلا (لشئ واحد متساوية فى الكمية (والا) اى وان لم تكن متساوية فى الكمية (فحقيقتها) فى الكمية (واحدة) لمساواتها لذلك الشئ

(وليست واحدة) لاختلافهما وعدم تساويهما فيها فيجتمع ايضا النفي والاثبات قيل وعلى هاتين المقدمتين يخرج اكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم ايضا لكونه في الحقيقة راجعا الى البحث عن الكم المتصل (الثالث) من تلك الثلاثة قولنا (الجسم الواحد لايكون في آن واحد في مكانين والا) اى وان لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين (لم يتميز) ذلك الجسم الواحد (عن جسمين كذلك) اى كائنين في آن واحد في مكانين (فالجسم الآخر معتبر) وجوده (وليس بمعتبر) اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم معا وقيل الاولى ان يقال لوكان جسم واحد في آن واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد المثلين وعدمه واحدا ✽ ولما امكن ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبديهة حقية هذه القضايا الثلاث وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي اورد تموها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهية اشار الى الجواب بقوله (وهذه الاستدلالات) التي ذكرناها (ملحوظة) للعقلاء (وان عجز البعض عن تلخيصها) في التعبير عنها الا ترى الى قولهم لولم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر اثر البتة ولوكان الشيء الواحد مساويا للمختلفين لكان مخالفا لنفسه فانه اشارة الى ما قررناه وان لم تكن عبارة ملخصة كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم كسب جديد وتعمل فكر بقي ههنا شيء وهو ان هذه الاستدلالات اخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة يجب ان تكون ابين من الدعوى قالوا فقد لاح ان اجلى البديهيات ما ذكرناه ولذلك سماه الحكماء باول الاوائل (واما الثاني) اعني كونه غير يقيني (فلوجوه) اربعة (الاول انه) اى هذا التصديق الذي هو قولنا الشيء اما ان يكون اولا يكون (يتوقف على تصور المعدوم) الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه ومايعتبر فيها (وانه لايتصور) اصلا بل تصوره ممتنع قطعا فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره ايضا فلايكون حاصلا فضلا عن ان يكون يقينيا وانما قلنا ان تصوره ممتنع (اذ كل متصور متميز) فان ادراك الشيء ملزوم لامتيازه عن غيره عند المدرك اوهو نفس ذلك الامتياز كما سلف في تحقيق العلم (وكل متميز) عن غيره (ثابت) في نفسه لان المتميز هو الذي ثبت له التميز والتعين الذي هو مفهوم ثبوتي وثبوته للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه (فيكون المعدوم ثابتا) في نفسه فلايكون معدوما بل ثابتا موجودا (هذا خلف) اى محال باطل (لايقال) تصور المعدوم يقتضي تميزه في الذهن لا في الخارج وتميزه فيه لايقتضي الاثبوته هناك و(انه) اى المعدوم (ثابت في الذهن) فلاخلف في ذلك اذ المعدوم في الخارج يكون ثابتا موجودا في الذهن (وايضا) ان كان المعدوم متصورا فذاك وان لم يكن متصورا (فالحكم عليه بانه غير متصور) كما ذكرتم (يستدعي تصوره) اذ لولم يكن متصورا اصلا لامتنع عليه هذا الحكم قطعا (لانا نقول) في جواب الاول (الكلام في المعدوم مطلقا) اى المعدوم في الخارج والذهن معافان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني و بين ما يقابله (و يمتنع ان يكون له) اى للمعدوم مطلقا (ثبوت بوجه من الوجوه) سواء كان في الخارج او في الذهن لان الثابت بوجه ما لايكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثاني (الآخر معارضة) اى للحجة الدالة على ان المعدوم المطلق غير متصور (لاحل) لتلك الحجة (وانها) اى معارضة ماذكرتم لما ذكرنا (تحقق تعارض) الحجج (القواطع) لانهما قطعيتان (وهو) اى تعارض الحجج القواطع المركبة من المقدمات البديهية (احدى حججنا القوادح) في البديهيات كما سيأتي وقد يجاب بان تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذي سنذكره في الجواب عنه الوجه (الثاني) من تلك الوجوه الاربعة (انه) اى قولنا الشيء اما ان يكون اولايكون (يقتضي تميز المعدوم عن الموجود) اذ لولا تميزه عن غيره لما امكن

الحكم بالانفصال بينهما (ولو كان) المعدوم (متميزا الكان له حقيقة) وماهية بها يمتاز عن الموجود (و) كان (للعقل سلبها) اى سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل ماله حقيقة يشير العقل اليها يمكنه رفعها والالم يكن لذلك الشئ مقابل فلولم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله (والا) اى وان لم يكن للعقل سلبها (انتفى الوجود) واذا كان للعقل سلبها (وسلبها عدم خاص) لكونه مضافا الى حقيقة العدم (فقسيم من العدم) المطلق وهو هذا العدم الخاص (قسيم له) لانه رفعه الذى يقابله (هذا خلف) لان قسم الشئ اخص منه وقسيمه مباين له فيستحيل صدقهما على شئ واحد الوجه ﴿الثالث﴾ من تلك الاربعة ان قولنا الشئ اما ان يكون اولا يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول (المردد فيه) فى قولنا هذا (ثبوت الشئ وعدمه اما فى نفسه) فيكون (كقولنا السواد اماموجود اولا) اى ليس بموجود (واما لغيره) فيكون (كقولنا الجسم اما اسود اولا) ولايتصورههنا معنى سوى هذين المعنيين (وكلاهما باطل فالاول) وهوان يكون الترديد بين وجود الشئ وعدمه فى نفسه كما فى قولنا السواد اماموجود اولاباطل (لانه لايعقل شئ من طرفيه) اى لايتصور من شئ منهما معنى صحيح (اما الثبوت) وهو قولنا السواد موجود (فلان وجود الشئ اما نفسه فلا يفيد حمله عليه) بل يكون حينئذ قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة (كقولك السواد سواد والموجود موجود) لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشئ نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت فان ادعيت حكم البديهة بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك (واما غيره) وهذا ايضا باطل لوجهين اشار الى اولهما بقوله (فهو) اى ذلك الشئ كالسواد مثلا (فى نفسه معدوم) على تقدير مغايرة الوجود اياه (والا) اى وان لم يكن معدوما فى نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا (عاد الكلام) الى ذلك الوجود فيقال هو اما ان يكون نفس الشئ وهو باطل لما مر اوغيره فالشئ معدوم فى نفسه اذ لوكان موجودا عاد الكلام الى الوجود الثالث فاما ان يثبت المدعى اوتتسلسل الوجودات الى غير النهاية والتسلسل باطل فتعين المدعى (و) ايضا لولم يكن الشئ معدوما فى نفسه على ذلك التقدير (لوجد) ذلك الشئ (مرتين) وكان موجودا بوجودين (هذا خلف) فاذن ثبت ان الشئ معدوم فى نفسه (والوجود موجود والا) اى وان لم يكن الوجود موجودا (اجتمع النقيضان) على تقدير كونه معدوما (او وجد الواسطة) بين الموجود والمعدوم اذا لم يكن موجودا ولا معدوما (وفيهما) اى فى اجتماع النقيضين ووجود الواسطة (المطلوب) وهو بطلان قولنا السواد اما موجود اومعدوم اذ على الاول يبطل منع الجمع فى هذه المنفصلة وعلى الثانى يبطل منع الخلو فيها (فيلزم) مما ذكر من كون السواد معدوما فى نفسه وكون الوجود موجودا (قيام الموجود) الذى هو الوجود (بالمعدوم) الذى هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود (فيلزم جواز مثله فى الحركات والالوان) بان يقال هذه امور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات (ويحصل المراد) وهو بطلان حكم البداهة لانها تحكم بان هذه الحركات والالوان لايجوز قيامها الابامور موجودة واشار الى ثانيهما بقوله (وايضا فانه) اى حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة (حكم بوحدة الاثنين) وهما السواد والوجود (وانه باطل لايقال) ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم ماذكرتم بل (المراد ان السواد موصوف بالوجود) ولا اشكال فيه (لانا ننقل الكلام الى الموصوفية) بالوجود فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطلناه واماغيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الا ان يراد به ان السواد موصوف بموصوفية الوجود وحينئذ يعود التقسيم الى الموصوفية الثانية (ويلزم التسلسل) وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين (فان قيل لايمتنع التسلسل فى الامور الذهنية) لان البرهان انما قام على بطلانه فى الامور الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية (قلنا الموصوفية نسبة بين

الموصوف والصفة فتقوم بهما لا بغيرهما وهو الذهن) لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين واذا لم تقم بالذهن لم تكن امرا ذهنيا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودا خارجيا بل توجد في الذهن قائمة بالمنتسبين (مع ان حكم الذهن) بان السواد موصوف بالوجود في الخارج (اما مطابق للخارج) فيكون هناك موصوفية خارجية (ويعود الالزام) الذي ذكرناه (اولا) يكون مطابقا له (فلا عبرة به) لكونه حكما باطلا وقد يجاب بان حكم الذهن يجب ان يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا لا للخارج فانه اخص منها وايضا اذا صدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق الظاهر بين ان يكون قولنا في الخارج ظرفا لنفس الموصوفية وبين ان يكون ظرفا لوجودها (واما النفي) وهو قولنا السواد ليس بموجود (فلان وجوده اما نفسه فنفيه عنه) اى سلب الوجود عن السواد حينئذ (تناقض) لانه سلب الشئ عن نفسه (اوغيره) وهو باطل لوجهين * الاول قوله (فيتوقف نفيه عنه على تصوره) اى يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك النفي (وهو) اى تصور السواد (يستدعي تميزه وثبوته) لما عرفت في الوجه الاول من الوجوه الاربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطا في نفي الوجود عنه وهو محال (وليس) ثبوت السواد (في الذهن) حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفي الثبوت الخارجي عنه ولا محذور فيه (لما مر) من ان الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو اعم من الخارجي والذهني فلو كان السواد ثابتا في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقا وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم نحكم على السواد الثابت في الذهن انه معدوم مطلقا بل رددناه بينه وبين الموجود في الجملة فلا محذور اصلا وقد يتوهم ان الضمائر في تصوره وتميزه وثبوته راجعة الى نفي الوجود عن السواد وتصور هذا النفي هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل * والوجه الثاني من ذينك الوجهين قوله (وايضا فانه) اى نفي الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته (يقتضي خلو الماهية عن الوجود وسنبطله) في مسئلة ان المعدوم ليس بشئ اذ يستدل هناك على امتناع خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود لا ينافي الترديد بينه وبين العدم قال في المحصل فقد ظهر انه ليس لقولنا السواد موجود والسواد معدوم معنى محصل فلا يكون ايضا للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به فضلا عن ان يكون ذلك التصديق بديهيا (والثاني) وهو ان يكون الترديد في قولنا الشئ اما ان يكون اولا يكون بين ثبوت الشئ لغيره وسلبه عنه كما في قولنا الجسم اما اسود اولا (باطل) ايضا (لان الجزء الثبوتي منه لا يعقل على وجه يكون معناه صحيحا (لانه حكم بوحدة الاثنين) وذلك مما لا يتصور صحته قطعا ولان المحمول انما كان مغايرا للموضوع كما فيما نحن بصدده وجب ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح (لان الموصوفية ليست عدمية لانه نقيض اللاموصوفية) وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (وهي) اى اللاموصوفية (عدمية لصدقها على المعدوم) فان المعدومات لا تتصف بالالوان والحركات (فالموصوفية ثبوتية والا ارتفع النقيضان) اعني الموصوفية واللاموصوفية اذ لا ثبوت لشئ منهما (ولا وجود بدوالا) اى وان كانت الموصوفية وجودية (فاما نفسهما) اى نفس الموصوف والصفة (فلا يعقلان دونها) وهو ظاهر البطلان وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جزأ لهما (اوغيرهما) يعني به ما كان خارجا عنهما قائما بهما (فلهما) حينئذ (موصوفية بها) اى بتلك الموصوفية القائمة بهما فننقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها تكون ايضا وجودية قائمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة (فتتسلسل) الموصوفيات الى ما لا يتناهى وهو باطل واذا لم تكن الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا فلا يكون حينئذ للجزء الثبوتي من قولنا الشئ اما ان يكون اولا يكون معنى صحيح فهو باطل قطعا

(فاذن الحق) منه هو (السلب ابدا وانتم لاتقولون به) اى بتعين الحقية فى الجزء السلبى ❊ الوجه (الرابع) من الوجوه الاربعة الدالة على ان اجلى البديهيات ليس بيقينى ان يقال (الواسطة) المسماة بالحال (ثابتة بينهما) اى بين الموجود والمعدوم (لما سيأتى) بيانه فى الموقف الثانى (واذا اثبتها قوم بلغوا فى الكثرة الى حد تقوم الحجة بقولهم) ونفاها الاكثرون وادعوا ان البديهة شاهدة بالانحصار فى الموجود والمعدوم (فاحد الفريقين اشتبه عليه البديهى وغيره) فان الانحصار فيهما ان كان بديهيا فقد اشتبه على الفرقة الاولى البديهى بغيره والافقد اشتبه على الاكثرين ماليس بديهيا بالبديهى وحيث جاز الاشتباه فيه (فلا ثقة به) بل ولا ثقة بشئ من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان قولنا الشئ اما ان يكون اولا يكون ليس بيقينى فلا يكون غيره ايضا يقينيا وهو المطلوب وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه واشار الى اجوبة الوجوه الثلاثة فقال (والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم) وذلك لان المعدوم وقع هناك محمولا فيراد به مفهومه (وهو) اى مفهوم المعدوم مفهوم قولنا (ذات ماثبت له العدم) على انه تركيب تقييدى (لا) اى ليس مفهوم المعدوم (ان ثمه ذاتا ثبت له العدم فى نفس الامر) والا اقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات فى نفس الامر متصفة بالعدم فيها وانه باطل (وهو) اى مفهوم المعدوم هو (المتميز) لكونه متصورا ولكونه محكوما عليه بالانفصال بينه وبين الموجود (و) هو (الثابت) لكونه متميزا وهذا الذى ذكره جواب عن الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان اردتم بماذكرتم فى الوجه الاول من ان اجلى البديهيات يتوقف على تصور المعدوم انه يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو ممنوع وان اردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم ويلزم حينئذ ان يكون مفهوم المعدوم متميزا وثابتا فى الذهن ولا استحالة فيه انما المستحيل ان يكون ماصدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه وان اردتم بما ذكرتم فى الوجه الثانى من ان اجلى البديهيات يقتضى تميز المعدوم عن الموجود انه يقتضى تميز ذات المعدوم المطلق حتى يلزم ان يكون ذاته ثابتا بوجه مامنعناه وان اردتم به انه يقتضى تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عبارتكم سلمناه فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فهناك عدم خاص قدعرض لمفهوم المعدوم مطلقا وليس فى ذلك كون قسم من الشئ قسيماله وانما يلزم هذا فى رفع حقيقة العدم ولااستحالة فيه ايضا اذ يكون عدم العدم المطلق من حيث انه رفع للعدم المطلق قسيماله ومن حيث انه عدم خاص قسيما منه (والحمل) اى حمل الموجود على السواد انما صح (للتغاير مفهوما) فان مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود (والاتحاد هوية) اى ذاتا صدقا عليه فلا يلزم ههنا عدم الافادة كما فى قولنا السواد سواد ولا الحكم بوحدة الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثانى فى الشق الاول الذى هو طرف الثبوت من الترديد الاول من الوجه الثالث اعنى قوله وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب الدليل الاول فى هذا الشق اعنى قوله فهو فى نفسه معدوم الخ اعتمادا على ماسيجئ من ان الماهية فى حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وانه ليس يلزم من كون الوجود معدوما اجتماع النقيضين وقد ذكر فى طرف النفى من هذا الترديد ايضا دليلين قد علم جواب اولهما مما قررناه لك هناك ومما مر فى جواب الاولين من الاربعة وجواب الثانى مما اسلفناه من ان عدم خلو الماهية عن الوجود لا ينافى صدق ترديدها بينه وبين العدم وهذا اعنى قوله والحمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الاول فى الشق الاول من الترديد الثانى من الوجه الثالث كما ان قوله (والموصوفية) جواب عن الدليل الثانى فى هذا الشق ايضا وحاصله ان يقال الموصوفية (ونحوها من الامور الاعتبارية) كالامكان والحدوث والقدم (لاوجود لها ولا لنقيضها فى الخارج كالامتناع) ونقيضه اعنى اللاامتناع اذ لاوجود لهما فى الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجى محالا انما المحال ارتفاعهما فى الصدق لان تناقضهما انما هو باعتباره لاباعتبار الوجود فى الخارج (وستفاد انت) فيما يرد عليك من المباحث

الآتية (زيادة تحقيق تسلق به) اى بذلك التحقيق الذى زيدلك (الى الجواب التفصيلى) فيما اجبنا عنه اجمالا وفيما تركنا جوابه ايضا الشبهة (الثانية) للقادحين فى البديهيات فقط (انا نجزم بالعاديات) التى جرت بها العادة (كجزمنا بالاوليات) التى هى البديهيات (سواء لافرق بينهما فيما يعود الى الجزم) وطمانينة العقل مع ان العاديات لااعتماد عليها فكذا البديهيات (فمنها) اى من العاديات المجزوم بها (ان هذا الشيخ) الذى رايناه الآن على هيئة الشيخوخة (لم يتولد دفعة) على هذه الهيئة (بلااب وام بل) تولد منهما ملتبسا (بالتدريج فكان وليدا ثم طفلا ثم مترعرعا) من ترعرع الصبى اى تحرك ونشأ (الى ان شاخ) بعد الشباب والكهولة (ومنها ان اوانى البيت لم تنقلب بعد خروجى عنه اناسا فضلاء محققين فى العلوم الالهية والهندسية ولا احجاره) اى ولم تنقلب احجار البيت (جواهر) نفيسة (و) لاماء (البحر) الذى رايناه من قبل (دهنا وعسلا و) ان (ليس تحت رجلى) الآن (ياقوتة من الف من ومنها ان المجيب عن خطابى بمايطابقه حى فاهم) للمخوطب به (عالم) بمايطابقه من الجواب (قادر) على التعبير عنه (ثم اذا تأملنا) فى (هذه القضايا) التى ذكرناها (لم نجدها مما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال) اى احتمال الخطأ (قائما فى الكل) اى فى كل هذه القضايا (باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلاستناد الكل) اى كل الاشياء (عندهم الى القادر المختار فله اوجب) اى اثبت واوجد باختياره (شيأ من ذلك) اى مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من الامور المستبعدة التى لم تجر بها عادته (للامكان) فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة فى حد ذواتها قطعا (وعموم القدرة) لجميع الممكنات مستقربة كانت اومستبعدة (واما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الارضية) عندهم (الى الاوضاع الفلكية) الحادثة من حركاتها (فلعله حدث شكل) اى وضع (غريب فلكى لم يقع) فيما مضى من الزمان (مثله اووقع لكنه لايتكرر) ذلك الشكل بتعاقب الامثال (الا فى الوف من السنين) كثيرة جدا بحيث (لايفى بضبطها التواريخ فاقتضى) ذلك الشكل الغريب (ذلك الامر العجيب وايضا) انما فصل هذه القضية عن القضايا السابقة لان المتكلم قائل بوقوع ما هو قادح فيها اعنى تبدل صورة الملك (فانا اجزم بان ابنى هذا ليس جبريل وكذا الذبابة) التى نراها ليست جبريل (وانتم) يااهل الملة (تجوزونه) اى تجوزون ماذكر من كون ابنى اوالذبابة جبريل (اذنقلتم انه كان يظهر) جبريل تارة (فى صورة دحية الكلبى) وكان له اخرى دوى كدوى الذباب (والجواب ان الامكان) اى امكان نقائض ماجزمنا به من العاديات (لاينا فى الجزم بالوقوع) اى بوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لايزول بالتشكيك اصلا (كما فى بعض المحسوسات) فانا نجزم بان هذا الجسم شاغل لهذا الحيز فى هذا الآن جزما لايتطرق اليه شبهة مع ان نقيضه ممكن فى ذاته فقد ظهر ان الجزم فى العاديات واقع موقعه وليس فيها احتمال النقيض القادح فى الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتى فليس بقادح فيها كما فى المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك فى تعريف العلم الشبهة (الثالثة) لمنكرى البديهيات فقط ان يقال (للامزجة والعادات تأثير فى الاعتقادات فقوى القلب) بحسب المزاج (يستحسن الايلام) ولا يستقبحه بل ربما يلتذ به (وضعيف القلب يستقبحه) جدا ولذلك ترى بعضهم لايجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع باكلها (ومن مارس مذهبا من المذاهب) حقا كان اوباطلا واعتاد به (برهة من الزمان ونشأ عليه فانه) بمجرد اعتياده به من غير ان يلوح له ما يظهر به حقيته (يجزم بصحته) وان كان باطلا (وبطلان ما يخالفه) وان كان حقا (فجاز ان يكون الجزم) من بديهة العقل (فى الكل) اى كل ماحكمت به (لمزاج اوعادة عامين) لجميع افراد الانسان المتفقين فى البديهيات فلا تكون يقينية كالقضايا الصادرة من الامزجة والعادات المخصوصة (لا يقال نحن نفرض انفسنا خالية عن جميع الامزجة والعادات ومع ذلك نجد

من انفسنا الجزم بهذه الامور) البديهية فالحاكم فيها صريح العقل بلا تأثير من مزاج او عادة (لانا نقول لانسلم امكان فرض الخلو) عن جميع الامزجة والعادات (اذ قد لا نشعر ببعض) من الهيآت المزاجية او العادية فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به (ولئن سلم) امكان فرض الخلو عن الجميع (فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر) الا يرى ان البخيل لا يزول عنه بخله بمجرد فرض خلوه عنه (ولعله عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهذيب النفس) عنها (مدة العمر فضلا عن مجرد فرض) لزوالها والخلو عنها (والجواب انه) اى ما ذكرتم من تأثير الامزجة والعادات في الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك في القضايا (لا يدل على جواز كون الكل) اى جميع القضايا البديهية (كذلك) اى حاصلة بتأثير المزاج او العادة فان الجزم بكون الكل اعظم اى ازيد من الجزء ليس مما للامزجة او العادات فيه مدخل قطعا * الشبهة (الرابعة) للفرقة المنكرة للاحكام البديهية فقط قولهم (مزاولة العلوم العقلية دلت على انه) قد (يتعارض) دليلان (قاطعان) بحسب الظاهر بحيث (نعجز عن القدح فيهما وما هو) اى العجز عن القدح فيهما (الا للجزم بمقدماتهما مع ان احديهما) اى احدى تلك المقدمات وهي الامور المعتبرة في صحة الدليلين (خطأ قطعا والا) اى وان لم تكن احديها خطأ بل كانت باسرها صوابا (اجتمع النقيضان) في الواقع لصحة الدليلين حينئذ واذا كانت احديها خطأ مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن احكامها (فان قيل لانسلم العجز عن القدح فيهما) دائما (فان ذلك) العجز (لا يدوم ويحق الحق ويبطل الباطل) من ذينك الدليلين المتعارضين (عن كثب) اى قرب (قلنا فحين العجز ولو انا نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه) اى الجزم في آن بما لا يجوز الجزم به (كاف في رفع الثقة) عن احكام البديهة (والجواب) بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهية (ان البديهي ما يجزم به بتصور الطرفين) مع ملاحظة النسبة بينهما (فيتوقف) البديهي (على تجريدهما) اى تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك الحكم وتعقلهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما (فلعل فيه) اى في تجريد الطرفين وتعقلهما على ذلك الوجه (خللا) لوجود خفاء فيهما اما لكونهما نظريين اولغير ذلك فيتطرق الخطاء الى البديهي لهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي جرد اطرافها على ماهو حقها * الشبهة (الخامسة) لهم (انا نجزم بصحة دليل آونة) اى ازمنة متطاولة (و) نجزم لاجله (بما يلزم من النتيجة ثم يظهر) لنا (خطاءه) ظهورا لا تبقى معه فيه شبهة (ولذلك تنقل المذاهب) المتنافية وادلتها المتخالفة اذربما لاح حقيقة ما حكم فيها ببطلانه وبالعكس (فجاز مثله في الكل) اى كل ما يجزم به من البديهيات فيرتفع الامان عنها * الشبهة (السادسة) لهم (ان في كل مذهب) من المذاهب المشهورة (قضايا يدعى صاحبه فيها البداهة ومخالفوه ينكرونها) اى البداهة في تلك القضايا (وهو) اى ما ذكر من ادعاء البداهة فيها وانكارها (يوجب الاشتباه) في البديهيات باسرها (ورفع الامان) عنها وذلك لاشتباه البديهي بغيره على احدى الطائفتين ههنا (فلنعد عدة منها) اى من تلك القضايا التي وقع النزاع في بداهتها (الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح) قالوا يحكم بذلك بديهة العقل (وانكره الاشاعرة والحكماء) واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة (الثانية لهم) ايضا فانهم قالوا (العبد موجد) بالاستقلال (لافعاله) الاختيارية متمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي (وهما) اى الاشاعرة والحكماء (منعاه) اى كذبا هذا الحكم (وعارضاه) اى قابلا ادعاء الضرورة فيه (بضرورة اخرى في انه لابد له) اى للفعل الصادر عن العبد (من مرجح) يرجح احد طرفيه الجائزين على الآخر فان حركته يمنة ويسرة اذا كانتا جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة

في صدور احديهما عنه من مرجح يرجحها على الاخرى (فهو) اى فذلك المرجح (من خارج) اى لايكون صادرا عن العبد (والا تسلسل) ماصدر عنه من افعاله الى مالا يتناهى بل ذلك المرجح امر واجب هو ارادته تعالى اما بغير واسطة واما بوسايط فان استناد الجائز الى الواجب امر ضرورى ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار (الثالثة للحكماء) والمعتزلة ايضا قالوا (يمتنع) بالبديهة (رؤية اعمى الصين) فى ظلمة الليل (بقة اندلس و) يمتنع ايضا بالبديهة (رؤية مالا يكون مقابلا) للرائى (او فى حكمه) كما فى رؤية الاشياء فى المرآة فانها فى حكم المقابل (وجوزه) اى ماذكر من الرؤيتين (الاشعرية) فقد كذبوهم فى دعوى الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا (الرابعة للكل) اى لجمهور الناس حتى العوام فانهم قالوا (الاعراض) كالالوان وغيرها (باقية) مستمرة الوجود فى ازمنة متطاولة تشهد به بديهة العقل (وانكره) اى بقاء الاعراض (الاشعرية وكثير من المعتزلة) وزعموا انها متجددة انافآنا اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال (الخامسة للمجسمة) قالوا (كل موجود اما مقارن للعالم او مباين له) فان البديهة تشهد بان مالا يختص بجهة ولا يكون ملاقيا للعالم ولا مباينا له فليس بموجود (وانكره الموحدون عن آخرهم) اى اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون العلم به بديهيا وقالوا انه حكم وهمى (السادسة للمتكلمين) القائلين بالخلاء قالوا (يجب) بالبديهة (انتهاء الاجسام) اى انتهاء كل واحد منها (الى ملاء او خلاء وينكره الحكماء) النافون للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة (السابعة للحكماء) القائلين بقدم الزمان قالوا (لايعقل تقدم عدم الزمان عليه الا بزمان) فلو كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما (والقائلون بالحدوث) فيما سوى الواجب تعالى (يكذبونهم) فى هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها (الثامنة للحكماء) قالوا (لاحدوث) لشئ (الا عن شئ) آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضرورى باستحالة حدوث شئ لاعن شئ (والمسلمون ينكرونه) ويجوزون حدوث الاشياء التى لاتعلق لها بمادة اصلا (التاسعة لهم) ايضا قالوا (الممكن لايترجح) احد طرفيه على الآخر (الا بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر) فانه يجوز ان يرجح احد طرفى مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعوه اليه (العاشرة للمتكلمين) قالوا (الانسان محل لألمه ولذته) اى يدركهما بذاته (و) قال (الحكماء بل محلهما ومدركهما (هو الجسم) والقوى الحالة فيه (وهو) اى ذلك الجسم الذى حل فيه تلك القوى (آلة له) اى للانسان وليس هو ذات الانسان قال فى النهاية اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه وألمه ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على ان مدرك الالم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التى هى من توابع ذاته التى هى النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة (الحادية عشر للاشعرية) قالوا (يمتنع) بالبديهة (الفعل عن نائم او معدوم وجوزه المعتزلة توليدا وجوابهما) اى جواب الشبهة الخامسة والسادسة (يعلم من جواب) الشبهة (الرابعة) فيقال فى جواب الخامسة لانسلم ان مقدمات الدليل الذى نجزم بصحته آونة بديهية ولئن سلم ذلك فالبديهى قد يتطرق اليه الاشتباه لخلل فى تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما وذلك لايعم جميع البديهيات كما عرفت * وفى جواب السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا فى تلك القضايا انها ضرورية ولذلك اوردها الامام الرازى فى شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البداهة بمعنى الاولية فيها سلمناه لكن الاول قد يقع خلل فى تصور طرفيه كما مر فلا يعم الاشتباه فى الاوليات (وقد اجيب عنها) اى عن الشبهة الاخيرة اعنى السادسة (بان الجازم بها) اى بتلك القضايا التى ادعت اصحاب المذاهب بداهتها (بديهية الوهم) لابديهة العقل (وهى) اى بديهة الوهم (كاذبة) لااعتماد على احكامها (اذ تحكم بما ينتج نقائضها) اى نقائض الاحكام الصادرة عنها فانها تحكم

بان الميت جاد وان الجماد لايخاف منه وهما ينتجان نقيض ماحكمت به من ان الميت يخاف منه بخلاف بديهة العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال ارادان بديهة الوهم تحكم بماينتج نقائض هذه القضايا التي جزمت بها (قلنا فيتوقف الجزم بها) اي بالبديهيات وبصحتها (على هذا الدليل) الذي يظهر به كذب بديهة الوهم اذ به يمتاز بديهة العقل عنها (فيدور) اي يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التي استعملت فيه (وايضا) اذا توقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على انها ليست جازمة بما ينتج نقائضها اذ لو جزمت به ايضا لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التي لاوثوق بها (فلايحصل الجزم) الموثوق به في بديهي (مالم يتيقن انه لاينتج نقيضه) اي مالم يتيقن ان ذلك البديهي ليس في مجزومات البديهة ماينتج نقيضه (و) ذلك مما (لايتيقن بل غايته عدم الوجدان) مع التفحص البليغ وانه لايدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد اجيب عن الشبه الست كلها بان المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهي اما بديهيات او نظريات مستندة الى بديهيات فلوكانت قادحة في البديهيات لكانت قادحة في انفسها ورد بانا لم نقصد بايراد الشبه ابطال البديهيات باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ماكان الحال فقصودنا حاصل (ثم انهم) اي المنكرين للبديهيات فقط (بعد تقرير الشبه قالوا) لخصومهم (ان اجبتم عنها) اي عن هذه الشبه (فقد التزمتم ان البديهيات لاتصفو عن الشوائب) ولا يحصل الوثوق بصحتها (الا بالجواب عنها) اي عن هذه الشبه (وانه) اي الجواب عنها انما يحصل (بالنظر الدقيق فلاتبقى) البديهيات (ضرورية) لتوقفها حينئذ على ذلك النظر الدقيق (وهو) اي عدم بقائها ضرورية موثوقا بها الاجل الضرورة هو (المراد) من ايراد تلك الشبه (وايضا فيلزم الدور) لتوقف البديهيات حينئذ على النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان كان بمقدمات بديهية توقف الشئ اعني البديهي على نفسه (وان لم تجيبوا عنها) عن الشبه (تمت ونفت الجزم) بالبديهيات واجيب عن ذلك بانا لانشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن ان يذب عنها وليس يتطرق الينا شك فيها بتلك الشبه التي نعلم انها فاسدة قطعا وان لم يتيقن عندنا وجه فسادها او نشتغل بالجواب لاظهار فساد الشبه لا لاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنه (الفرقة الرابعة المنكرون لهما) اي للحسيات والبديهيات (جميعا وهم السوفسطائية قالوا دليل الفريقين يبطلهما) اي الحسيات والبديهيات (والنظر فرعهما) فيبطل ببطلان اصله المنحصر فيهما (ولا طريق) الى العلم (غيرهما) اي غير الضرورة والنظر (وامثلهم) اي افضل السوفسطائية (اللاادرية) القائلون بالتوقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي فلا بد من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعهما فلو صححناهما به لزم الدور وليس لناشئ يحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم لشبهتكم هذه ببطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم (قالوا كلامنا لايفيدنا قطعا) بذلك البطلان والوجوب (فيتناقض) في نفسه كما توهمتم (بل) يفيدنا (شكا فانا شاك) في بطلان تلك الامور ووجوب التوقف (وشاك) ايضا (في اني شاك وهلم جرا) فلاينتهي في الحال الى قطع شئ اصلا فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة اخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لاموجود اصلا وانما نشأ مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثل مايقال لوكان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاته اولا يتناهى وهو ايضا باطل لادلة مثبتيه ولوكان شئ موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات القادحة

فى الوجوب والامكان وبالجملة مامن قضية بديهية او نظرية الاولها معارضة مثلها فى القوة تقاومها
ورد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزومه مما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا
لنفسه ✽ ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم قائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات
دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث كان حادثا فى حقه وبالعكس فمذهب كل طائفة حق
بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس فى نفس الامر شئ بحق
واحتجوا على ذلك بان الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا فدل على ان المعانى تابعة للادراكات وذلك
مما لا يخفى فساده فظهر ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب وينشعبون الى هذه الطوائف
الثلاث وقيل ليس يمكن ان يكون فى العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى
فى موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط
كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب وفيلسون معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما
السفسطة والفلسفة (والمناظرة معهم) اى مع السوفسطائية (قد منعها المحققون) من العلماء

(لانها لافادة المجهول) المحتاج الى النظر (بالمعلوم ولا يتصور فى الضروريات كونها مجهولة)
اى محتاجة الى النظر (والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول) فانتفى القيد ان المعتبران
فى المناظرة (فالاشتغال به) اى بجواب ماذكروه من الشبه (التزام لمذهبهم) ومحصل لغرضهم
كما قرروه فى قولهم ان اجبتم عنها الخ (بل الطريق معهم) فى الزامهم ودفع انكارهم (ان تعد عليهم
امور لابد لهم من الاعتراف بثبوتها) والجزم فيها (حتى يظهر عنادهم) فى انكار الاشياء كلها
(مثل انك هل تميز بين الالم واللذة او بين دخول النار والماء او بين مذهبك وما يناقضه فان ابوا
الا الاصرار) على الانكار (اوجعوا ضربا واصلوا نارا او يعترفوا) اى الى ان يعترفوا (بالالم وهو
من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات) قال ناقد المحصل والحق ان تصدير
كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه
ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شئ منها اذا لاح لهم فى بادئ رأيهم

✽ المرصد الخامس فى النظر اذ به يحصل المطلوب ✽

الذى هو اثبات العقائد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى (وفيه مقاصد) ✽ المقصد (الاول فى تعريفه
قال القاضى) الباقلانى النظر (هو الفكر الذى يطلب به علم او غلبة ظن وورد عليه اسئلة) اربعة السؤال
(الاول) ان الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق و(الظن الغير المطابق جهل) فيلزم مما ذكره فى تعريف
النظر ان يكون الجهل مطلوبا وهو ممتنع كذا قال الآمدى وزاد عليه المصنف فقال (ولا يطلبه عاقل فاذن
المطلوب) بالفكر من الظن (ما نعلم مطابقته) للواقع (فيكون علما) لا ظنا وحينئذ يكون قوله او غلبة ظن
مستدركا ويمكن ان يقال قد يكتفى بظن المطابقة فلا يندرج فى العلم فلا استدراك (قلنا بل يطلب) الظن
(من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة) للمظنون (وعدمها) فان المقصود الاصلى قد يترتب
على الظن من حيث هو ظن كما فى الاجتهاديات العملية (ولا يلزم من طلب الاعم) الذى هو الظن
مطلقا (طلب الاخص) الذى هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السؤال (الثانى
غلبة الظن غير اصل الظن) بلا شبهة (فيخرج عنه) اى عن تعريف القاضى (ما يطلب به اصل
الظن) فلا يكون تعريفه جامعا (قلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان مأخوذ فى حقيقته
فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح) فكأنه قيل او غلبة الاعتقاد التى فى الظن وفائدة العدول الى هذه
العبارة هى التنبيه على ان الغلبة اى الرجحان مأخوذة فى ماهيته (وقد اجاب عنه الآمدى بان له)
اى للنظر (خاصتين افادة) اصل (الظن وافادة غلبته) بان يزداد رجحانه وقوته متقاربا الى الجزم
(وقد اكتفى) فى تعريفه (بذكر احديهما) يعنى احدى الخاصتين (ولا يجب ذكر الكل) اى كل

خواصه فى تعريفه (وفيه نظراذ يوجب) جوابه هذا (جواز القناعة بقوله يطلب به علم) فان افادة العلم خاصة ثالثة للنظر كما اعترف هو به فجاز ان يقتصر على احدى الخواص لان ذكر الكل غير واجب وفساده ظاهر لخروج مايطلب به الظن مطلقا (ولان هذه الخاصة) التى اكتفى بها مع ذكر العلم (غير شاملة لافراده فلا يكون جامعا) اذ قد يخرج مايطلب به الظن الخالى عن الغلبة المفسرة بما ذكره واما الاكتفاء باحدى الخاصتين او الخواص فانما يصح فى الخواص الشاملة السؤال (الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هى هى وهذا) الذى ذكره القاضى فى تحديد النظر (تعديد لاقسامه) فان مايطلب به العلم ومايطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر (قلنا) هذا تعريف رسمى و (الانقسام اليهما) اى الى هذين القسمين (خاصة له) اى للنظر (مميزة) اياه عما عداه (وقد يقرر هذا السؤال) الثالث (فى هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترديد بعبارة اخرى فيقال) لفظة (او للترديد وهو) اى الترديد (للابهام فينافى التحديد الذى يقصد به البيان والجواب منع كونه) اى كون او فى الحدود التى ذكر فيها (للترديد بل) هو (للتقسيم اى ايا ماكان من القسمين) المذكورين فى هذا الحد (فهو من المحدود) وحاصله ان المراد باو ان قسما من المحدود حده هذا وهو انه الفكر الذى يطلب به علم وقسما آخر منه حده ذاك وهو انه الفكر الذى يطلب به ظن فهو فى الحقيقة حدان لقسميه المتخالفين فى الحقيقة المخصوصة المتشاركين فى ماهية مطلق النظر ولم يرد باو ان الحد اما هذا واما ذاك على سبيل الشك او التشكيك لينافى التحديد السؤال (الرابع لفظ الفكر) فى هذا الحد (زائد) لاحاجة اليه (اذ باقى الحد مغن عنه) فانه يكفى ان يقال النظر هو الذى يطلب به علم او ظن (والجواب ان المراد بالفكر) ههنا هو (الحركات التخيلية) اى الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافيا لما قيل من ان حركة الذهن اذا كانت فى المعقولات تسمى فكرا واذا كانت فى المحسوسات تسمى تخيلا (كيف كانت) اى سواء طلب بها علم او ظن اولم يطلب ✽ قال امام الحرمين فى الشامل الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لايكون فلا يسمى به كاكثر حديث النفس (فهو) بالمعنى الذى ذكرناه (جنس للنظر) لامر ادف له على ماهو المتعارف (والباقى) من الحد (فصل) له يميزه عن سائر الحركات التخيلية (ولا يقال ان الفصل كاف فى التمييز والجنس مستغن عنه) فى الحد كيف والجنس هو الذى يدل على اصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها الاترى انك اذا قلت النظر هو الذى يطلب به علم او ظن لم يفهم منه ان اصل ماهية النظر ماذا هو بل ربما اوهم شموله لغير النظر مماله مدخل فى ذلك الطلب (قال الآمدى لم يذكره جزأ من التعريف بل قال النظر هو الفكر) بيانا لاتحاد مدلولهما (وما بعده هو الحد لهما وفيه تمحل لايخفى) لان بيان الترادف واتحاد المدلول فى مقام التحديد بعبارة ظاهرة فى خلافه بعيد جدا وانما كانت ظاهرة فى خلاف بيان الترادف لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر (فهذا) الحد الذى ذكره القاضى (تعريفه الشامل) لجميع اقسامه من الصحيح والفاسد والقطعى والظنى والموصل الى التصور سواء كان فى مفرد اومركب والموصل الى التصديق على اختلاف اقسامه (وله) اى للنظر (تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى انه) اى النظر (اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة) على ذلك المجهول (وهم ارباب التعاليم) القائلون بالتعلم والتعليم للمجهولات من المعلومات (قالوا) النظر (ترتيب امور معلومة او مظنونة للتأدى الى) امر (آخر وعليه اشكالان احدهما انه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما) اى تعريف المجهول التصورى بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فان هذا التعريف من اقسام النظر مع خروجه عن حده (وكونه) اى كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها (نزرا) قليلا (خداجا) ناقصا (كما قاله ابن سينا لايشفى غليلا) لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها اوكثر وقد اجيب ايضا بانه لابد مع الفصل

والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهوميهما اعم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما اليه الا مع امر زائد يكون بينهما ترتيب وايضا هما مشتقان ومعنى المشتق شئ له المشتق منه فهناك تركيب قطعا وكلاهما مردود اما الاول فلان اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حدا الا ان يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج واما الثاني فلعدم انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات والحق ان التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلا فتكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبدأ الذي هو معنى بسيط مستلزم للانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الا انه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن ايضا للصناعة وللاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا حد النظر بما هو المعتبر منه وهذا تحقيق مانقله من ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال فغير تعريف النظر الى انه تحصيل امر او ترتيب امور (وثانيهما انه) اى الحد المذكور (تعريف لمطلق النظر) الشامل لجميع اقسامه (لا للصحيح منه) فقط (والاوجب تقييد الظن) المذكور في الحد (بالمطابقة) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته (و) وجب ايضا (ان يوضع) في الحد (مكان قوله للتأدى) قولنا (بحيث يؤدى) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر (فمقدماته قد لا تكون معلومة) ولا مظنونة ايضا (بل مجهولة) جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا ولا يمكن ان يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم ان يكون قوله اومظنونة مستدركا نعم قد يقال كما ان الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني كما مر والظن على ما يتناول سائر التصديقات (ونقول) نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع اقسامه في التصورات والتصديقات بلا اشكال (هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره) هذا (واما من يراه) اى النظر (مجرد التوجه) الى المطلوب الادراكى بناء على ان المبدأ عام الفيض فمتى توجهنا الى ذلك المطلوب افاضه علينا من غير ان يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة (فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات) المانعة عن حصول المطلوب (ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات وشبهوه بتحديق النظر) بالبصر (نحو المبصرات) وقد يقال كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلاثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلاثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم ان الظاهر مذهب اصحاب التعاليم وهو ان النظر اكتساب المجهولات من المعلومات وحينئذ نقول لا شبهة في ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اى معلوم اتفق بل لابد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اى وجه كانت بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري اوتصديقي وحاولنا تحصيله على وجه اكمل فلابد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمباديه ثم لابد ايضا ان يتحرك في تلك المبادى ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدى الى ذلك المطلوب فهناك حركتان * مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادى * ومبدأ الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية واما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر ان ينتقل اولا من المطالب الى المبادى ثم منها الى المطالب ولا خفاء في ان هذا الترتيب يستلزم التوجه

الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات فتأمل واعلم ايضا ان الامام الرازى عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات آخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب فى التصورات ﴿المقصد الثانى انه﴾ اى النظر (ينقسم الى صحيح) وهو الذى (يؤدى الى المطلوب وفاسد يقابله) اى لا يؤدى الى المطلوب فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازا لكنه اراد ان يبين السبب فى اتصافه بهما فقال (ولما كان المختار عند المتأخرين مذهب اهل التعليم وهو (انه ترتيب العلوم) بحيث يؤدى الى هيئة مخصوصة للتأدى الى مجهول ولاشك ان هذا الترتيب يتعلق بشيئين احدهما تلك العلوم التى يقع فيها الترتيب وهى بمنزلة المادة له والثانى تلك الهيئة المترتبة عليه وهى بمنزلة الصورة له فاذا اتصف كل واحد منهما بما هو صحتها فى نفسها اتصف الترتيب قطعا بصحته فى نفسه اعنى تأديته الى المطلوب والا فلا وهذا معنى قوله (ولكل ترتيب مادة وصورة) اى لابد له من امرين يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما (فتكون) جواب لما مع الفاء وهو قليل فى الاستعمال (صحته) اى صحة النظر بمعنى تأديته الى المطلوب (بصحة المادة) اى بسبب صحتها اما فى التصورات فمثل ان يكون المذكور فى موضع الجنس مثلا جنسا لا عرضا عاما وفى موضع الفصل فصلا لا خاصة وفى موضع الخاصة خاصة شاملة بينة واما فى التصديقات فمثل ان تكون القضايا المذكورة فى الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة اما قطعا اوظنا اوتسليما (و) بسبب صحة (الصورة) الحاصلة من رعاية الشرائط المعتبرة فى ترتيب المعرفات والادلة (معا) اى بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين (وفساده بفسادهما) معا (اوفساد احديهما) فقط (ومنهم من قسمه) اى النظر (الى الجلى والخفى) وهذا بعيد لان النظر امر يطلب به البيان ولا يجامعه فلا يتصف بما هو من صفات البيان فلذلك حققه فقال (وتحقيقه ان الدليل قد يعرض له الكيفيتان) يعنى الجلاء والخفاء (بوجهين احدهما بحسب الصورة) وهى الهيئة العارضة للمقدمات (فان الاشكال متفاوتة فى الجلاء والخفاء) فى استلزام المطلوب فان الشكل الاول لا يحتاج فى ذلك الى وسط وغيره يحتاج الى وسط اقل او اكثر (وثانيهما بحسب المادة فالمطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة واكثر) وذلك بان لا يكون المطلوب مستندا ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهى اليها بوسائط على مراتب متفاوتة فى الكثرة (وقليلة واقل) وذلك بان يستند الى الضروريات مثلا بواسطة واحدة او يستند اليها ابتداء (مع تفاوتها) اى تفاوت المقدمات فى الجلاء والخفاء وان كانت ضرورية (باعتبار تفاوت فى تجريد الطرفين) كما مر تقريره وانت خبير بان الاختلاف بحسب المادة يجرى فى المعرف ايضا فان اجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة فى الجلاء وقد تكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة اووسائط بخلاف الاختلاف بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر (فان اريد) بجلاء النظر وخفائه (ذلك) الذى ذكرناه (فهو لا يعرض للنظر) حقيقة بل للدليل او المعرف (والتجوز لا يمنعه) بل يجوز ان يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع فى كلامهم من ان هذا نظر جلى وذاك نظر خفى (وان اريد) بجلاء النظر وخفائه (غيره) اى غير ما ذكرنا (فلا ثبت له) اى لا دليل له يدل على ثبوته ﴿المقصد الثالث النظر الصحيح﴾ المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته (يفيد العلم) بالمنظور فيه (عند الجمهور) واما افادته للظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل (ولابد) قبل الشروع فى الاستدلال (من تحرير محل النزاع) ليتوارد النفى والاثبات على محل واحد (فقال الامام الرازى قد يفيد) اى النظر (العلم) فيكون المدعى موجبة جزئية قال فى المحصل الفكر المفيد للعلم موجود (وهو) اى هذا المدعى الجزئى (وان سهل بيانه) فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى مؤثر يفيدنا العلم بان هذا محتاج الى مؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة (قل جدواه) لان المقصود

الاصلى من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل به على ان الانظار الصحيحة الصادرة منا مفيدة للعلم بان يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا كان المدعى الذى اثبتناه جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود (اذ الجزئى لا يثبت) ولا يعلم حاله (الا بالكلى) الذى يندرج فيه ذلك الجزئى يقينا (وقال الآمدى كل نظر صحيح) بحسب مادته وصورته معا (فى القطعيات) احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذى فى المقدمات الظنية الصادقة فانه يفيد ظنا لا علما (لا يعقبه ضد للعلم) اى مناف له (كالموت والنوم) والغفلة وفائدة هذا التقييد ظاهرة (مفيد له) اى للعلم فقد جعل المدعى موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلت الانظار الصحيحة فى التصورات ليست واقعة فى القطعيات فلا تندرج فى هذه الموجبة الكلية قلت لا بأس بذلك فان المقصد الاصلى هو الانظار التصديقية لان حالها فى الافادة مما علم يقينا وفى نهاية العقول ان من عرف حقيقة النظر الذى يدعى انه يفضى الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعنى بالنظر ما يتضمن مجموع علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثانى العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولاشك ان كل عاقل يعلم ببديهة العقل ان من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلابد من ان يحصل له العلم بصحة المطلوب هذا محصول كلامه وحاصله ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما (ثم قال المنكرون) لكون النظر الصحيح مفيدا للعلم (هذا) اى كون النظر الصحيح مفيدا للعلم (ان كان معلوما كان ضروريا) مستغنيا عن الاحتجاج عليه (او نظريا) محتاجا اليه (وهما باطلان اما الاول) يعنى كونه ضروريا (فلان الضرورى لا يختلف فيه العقلاء) اصلا خصوصا اذا كان الضرورى اوليا (وهذا) اى كون النظر الصحيح مفيدا للعلم (مختلف فيه) بين العقلاء (ولانا نجد بينه) اى بين الحكم بان النظر الصحيح مفيدا للعلم (وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا) معلوما ببديهة العقل (ونجزم بانه) اى كون النظر مفيدا للعلم (دون ذلك) القول (فى القوة ولا يتصور ذلك) اى كونه دونه فى القوة (الا باحتماله للنقيض ولو بابعد وجه وانه) اى احتماله للنقيض (ينفى بداهته) قطعا فلا يكون بديهيا (واما الثانى) يعنى كونه نظريا (فلانه اثبات للنظر بالنظر) اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشئ بنفسه (وانه تناقض) لاستلزامه كون الشئ معلوما حين ما ليس معلوما فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا فى نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به (فاختار) فى جواب الشبهة (طائفة منهم الامام الرازى انه ضرورى) كما حققناه من كلامه فى النهاية (قولكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نسلم بل قد يختلف فيه) مع كونه ضروريا (قوم قليل وكيف) يقال لا يجوز اختلافهم فيه (وقد انكر قوم) من العقلاء (البديهيات رأسا) كما عرفت (وذلك) الاختلاف الواقع منهم ههنا انما يكون (لخفاء فى تصور الطرفين) فى هذا الحكم البديهى (ولعسر فى تجريدهما) عن العوارض واللواحق ليحصلا فى الذهن على الوجه الذى هو مناط الحكم فلما لم يجرد وهما كما هو حقهما انكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح فى كونه بديهيا (كما مر) فى جواب الشبهة الرابعة لمنكرى البديهيات بالكلية (قولكم التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين) وكونه ادنى منه فى القوة انما هو (لاحتماله النقيض) ولو بابعد وجه (قلنا ممنوع بل) ذلك التفاوت (اما للالف) والاستيناس بذلك القول لوروده على الذهن كثيرا

بخلاف مانحن فيه (اولتفاوت في تجريد الطرفين) ولا شك ان التفاوت الناشي من هذين لايقدح في البداهة (وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظري ولاتناقض في اثبات النظر بالنظر وانكر عليه الامام الرازي) في النهاية (فقال ان اثبات الشئ بنفسه يقتضي ان يعلم به قبل نفسه) ليمكن اثباته به (وذلك يستلزم ان يعلم حين مالا يعلم) وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب يجب ان لا يكون حاصلا حال الطلب ومن حيث انه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلا في تلك الحال (وهو تناقض) قال فبطل ماتوهموه من ان نفي الشئ بنفسه تناقض لاجتماع نفيه واثباته معا بخلاف اثبات الشئ بنفسه اذلاتناقض فيه اصلا فظهر ان اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما ان نفي كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر فلامخلص الادعوى الضرورة كما لخصناها (والجواب انه) اى امام الحرمين (انما يمنع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا للشئ بنفسه لا انه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا) حتى يتجه عليه ذلك الانكار (وتحقيقه) اى تحقيق ماذكرناه من ان اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا للشئ بنفسه وان اوهمته العبارة (انا نثبت القضية الكلية) القائلة كل نظر صحيح في القطعيات لايعقبه مايناف في العلم فانه يفيده (اوالمهملة) القائلة النظر قديفيد العلم (على اختلاف التحريرين بمشخصة) اى بقضية شخصية حكم فيها على جزئي معين من افراد النظر فنقول النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ماهوكذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا معنى قولنا كل نظري قطعي المادة والصورة مفيد للعلم اما الصغرى فاذلامعنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة واماالكبرى فبديهية لاشبهة فيها وقديقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات لايعقبه مناف للعلم يشتمل على مايقتضي العلم مع عدم المانع وكل ماهو مشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه اما الصغرى فلان النظر الصحيح ماينطوي على جهة الدلالة اعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع واما الكبرى فلا متناع تخلف الشئ عن المقتضى مع ارتفاع المانع وبالجملة فههنا قضيتان بديهيتان اذا نظرنا فيهما افادانا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لايحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر اولا فلا يلزم حينئذ الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية (وقد تكون) القضية (المشخصة ضرورية) معلومة بالضرورة كماذكرنا من الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئي (دون الكلية اوالمهملة) بل يكونان نظريتين وذلك جائز (لاختلاف العنوان) في المشخصة والكلية والمهملة فيجوز اختلافهما في الضرورية والنظرية (فان) الحكم (البديهي مشروط بتصور الطرفين) بلاشبهة (وتصور الشئ بكونه نظراما) كما في القضية الكلية والمهملة (غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة) كما في القضية المشخصة فجاز ان يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا في الحكم بينهما فتكون المشخصة ضرورية ولا يكون تصوره من حيث انه فرد من افراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ولاالمهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة فيه فان قلت لاشك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها فاذا اثبتت الكلية بحكم جزئي معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول ضروري اثبت به هذا الثاني النظري فلا محذور اصلا واعلم ان ذكر المهملة في تحقيق الجواب استطراد لان لزوم اثبات الشئ بنفسه انما يظهر في اثبات الكلية بالنظر واما اثبات المهملة بالنظر فلا زمه الظاهر هوالتسلسل ولذلك قال في المحصل الحكم بان النظر قد يفيد العلم نظري والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء

الى نظر مخصوص بكونه الحكم بكونه مفيدا للعلم بديهيا كقولنا النتيجة فى القياس الضرورى الاستلزام والمقدمات ابتداء او بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فتكون حقة وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلى بحكم جزئى معين لا يستلزم اثبات الشئ بنفسه كما ادعاه الامام الرازى فكن على بصيرة (ثم عورض هذه الشبهة فقيل قولكم لاشئ من النظر بمفيد للعلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا لا يمنع) اذ لا يتصور انكار اكثر العقلاء لحكم بديهى بخلاف انكار اقلهم اياه فانه جائز كما مر (وان كان نظريا لزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم به وانه تناقض صريح) لان المدعى سالبة كلية قد اثبت بموجبة جزئية مناقضة اياها وهذه المعارضة انما تتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزمهم التناقض على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فله ان يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض (والمنكرون طوائف) سياق كلامه مشعر بان ما تقدم شبهة للمنكرين باسرهم وما سيأتى من الشبه مخصوصة بقوم دون قوم والصواب ان اشتراك شبهة واحدة فيما بينهم غير منصور وان ماسبق شبهة للمنكرين بالكلية اعنى السمنية الا ترى الى قوله فقيل قولكم لاشئ من النظر بمفيد والى ان هذه الشبهة فى قوة اولى الشبه المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما مؤداهما واحد ومدار الشبهتين على ان العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب عن لزوم اثبات الشئ بنفسه المذكور فى الشبهة السابقة يشتمل على تدقيق وتحقيق افردها عن الشبه الاخر ❊ الطائفة (الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا) اى زعم انه لا يفيده اصلا لا فى الالهيات ولا فى غيرها (وهم السمنية) المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس ﴿ولهم شبه﴾ الشبهة (الاولى العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم) وحق (ان كان ضروريا لم يظهر خطأه) لامتناع الخطاء فى الضروريات (والتالى باطل) اذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علما وحقا (ولذلك تنقل المذاهب) ودلائلها لما مر من انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها (وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر) لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث واما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية اخرى وقد فرضت نظرية فلابد لها من نظر آخر يفيدها (ويتسلسل) اذ ينقل الكلام الى الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر ونقول العلم بكونه علما وحقا نظرى ايضا فلا بد من نظر ثالث يفيده وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة ان لا يحصل لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا ان لا يكون ذلك الاعتقاد فى نفسه علما وحقا قلت قد عرفت انا ندعى كون ذلك الاعتقاد علما وحقا وان كونه كذلك معلوم لنا فيكفى للخصم نفى المعلومية (قلنا) نختار انه ضرورى وان كان حصوله عقيب النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات انما تحصل عقيبه كالعلم بان لنا لذة من ذلك النظر او الما او غما او فرحا قولك قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده بنظره وانه لم يكن علما وحقا قلنا النظر (الذى يظهر خطأه) اى خطاء الاعتقاد الحاصل منه (لا يكون نظرا صحيحا والنزاع انما وقع فيه) اى فى النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لا فى مطلق النظر صحيحا كان اوفاسدا ويمكن ان يجاب ايضا باختيار كونه نظريا ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى نظر جزئى ينتج الكلية الموجبة او المهملة ويكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهيا كما مر

ومن اختار انه نظرى وقال لايتسلسل لان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما تفيد الاعتقاد بالمنظور فيه تفيد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلاحاجة الى نظر آخر فقد اشتبه عليه الضرورى الحاصل عقيب النظر بالنظرى * الشبهة (الثانية المقدمتان لايجتمعان فى الذهن معا لانا متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع منافى تلك الحالة التوجه الى) حكم (آخر بالوجدان) وحينئذ لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذا لمقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا وهذه منقوضة بافادة النظر للظن اذا كانت متفقا عليها بخلاف الشبهة الاولى والسابقة فان الظن الضرورى قد يظهر خطأه و يجوز اختلاف العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن آخر (قلنا لانسلم انه لايجتمع مقدمتان) فى الذهن بل قد يجتمعان (وذلك كطرفى الشرطية) فانهما قضيتان يجب اجتماعهما فى الذهن (ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم) اى اللزوم فى المتصلات (والعناد) فى المنفصلات ومنهم من فرق بان طرفى الشرطية قضيتان بالقوة لاحكم بالفعل فى شئ منهما بخلاف مقدمتى النظر ونحن نعلم بالضرورة ان الحكم فى احديهما لايجامع الحكم فى الاخرى دفعة ثم اجاب عن الشبهة بانه لايجب فى الانتاج اجتماع المقدمتين معا بل يكفيه حصول احديهما عقيب الاخرى بلافصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما اعنى الحركة المعدة لحصول النتيجة (والتوجه) الى مقدمة (غير العلم) بها (بل هو) اى التوجه اليها هو (النظر) فيها وملاحظتها قصدا (ولايلزم من عدم اجتماع النظرين) اى التوجهين الى المقدمتين وملاحظتيهما القصديتين (عدم اجتماع العلمين) بالمقدمتين والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد ممتنع واما حضورهما عند النفس بان تلاحظ احديهما قصدا وتتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فيحضران معا وان لم تكونا ملحوظتين قصدا دفعة كطرفى الشرطية فليس ممتنعا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه فى الانتاج وتوضيح هذا الجواب انك اذا حدقت نظرك الى زيد وحده ثم حدقته كذلك الى عمرو والقائم عنده ففى حال تحديقك الى عمرو كان عمرو مرئيا قصدا و زيد مرئيا تبعا لا قصدا كذلك اذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان * الشبهة (الثالثة النظر لوافاد العلم) وعلم ان ذلك المفاد علم (فمع العلم بعدم المعارض) المقاوم (اذ معه) اى مع المعارض وظهوره للناظر (يحصل التوقف) لان الجزم بمقتضاهما يوجب اعتقاد النقيضين وبمقتضى احدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح فاذا لم يعلم عدم المعارض و جوز وجوده لم يعلم ان ما افاده النظر علم بل جوز كون نقيضه حقا (وعدمه ليس ضروريا والالم يقع) المعارض اى لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيرا ماينكشف (فهو نظرى و يحتاج الى نظر آخر) يفيده (وهو) اى ذلك النظر الآخر (ايضا محتمل لقيام المعارض) فلايعلم ايضا ان ما افاده علم وحق الا بعد العلم بعدم مايعارضه وليس ضروريا بل نظرى يحتاج الى نظر ثالث (و يتسلسل) فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار غير متناهية (قلنا النظر الصحيح فى المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض) يعنى كما ان العلم بان النتيجة حقة اى بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطاء فيه بعد النظر الصحيح القطعى ممنوع على مامر كذلك العلم بعدم المعارض ضرورى حاصل بعد ذلك النظر وانكشاف المعارض بعده ممنوع بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول يتوقف عليه ولم يرد بافادة النظر الصحيح القطعى للعلم بحقية النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل لان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بان النتيجة حقة او بان المعارض معدوم بل اراد انه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها

نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقيقة جزم بانها حقة جزما بديهيا لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث انه معارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بانه معدوم قطعا الاترى الى قوله (فعدم المعارض فى نفس الامر الضرورى) اى يعلم بالضرورة ان معارض النظر الصحيح فى المقدمات القطعية معدوم فى نفس الامر ❊ الشبهة (الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم) بالمنظور فيه (اولا والاول ينافى كون عدم العلم) بالمنظور فيه (شرطا له) اى للنظر لان عدم اللازم مناف لوجود الملزوم فلا يكون شرطا له لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر كيلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتى (والثانى) وهو ان لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه (هو المطلوب قلنا يستلزمه بمعنى انه يستعقبه عادة) كما هو مذهبنا او اعدادا او توليدا على مذهب الحكماء والمعتزلة فاذا تم النظر حصل العلم كما انه اذا تمت الحركة الحسية وصل الى المكان الذى قصد بها الحصول فيه (لا بمعنى انه) يعنى النظر (علة موجبة له) اى للعلم بالمنظور فيه كايجاب حركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما فى الزمان معا (وذلك) الاستلزام الذى هو بمعنى الاستعقاب (لا ينافى كون عدم العلم) بالمنظور فيه (شرطا له) اى للنظر ❊ الشبهة (الخامسة المطلوب اما معلوم فلا يطلب) بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل (اولا فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب) فلا يحصل العلم بان النظر يفيد العلم بالمطلوب (قلنا) هو (معلوم تصورا) فانا قد تصورنا النسبة مع طرفيها (غير معلوم تصديقا) بثبوت النسبة او انتفائها (فيتميز) المطلوب عند حصوله عن غيره (بتصور طرفيه) فيعرف انه المطلوب وانما خص الجواب بالمطلوب التصديقى لان المتنازع فيه هو النظر الواقع فى التصديقات كما اشرنا اليه ويشعر به بعض الشبه السالفة والآتية ❊ الشبهة (السادسة ان دلالة الدليل) اى افادة النظر فيه العلم بالمدلول (ان توقفت على العلم بدلالته عليه) اى على ذلك المدلول (لزم الدور) لان العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على الآخر (والا) اى وان لم تتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة (لزم كون الدليل دليلا) وكون النظر فيه مفيدا للعلم بالمدلول (وان لم يعتبر) ولم يعلم (وجه دلالته عليه (وانه باطل) لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول كان اجنبيا منقطع التعلق عنه فلا يكون النظر فيه مفيدا للعلم به (قلنا لا نتوقف) افادة النظر فى الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل تتوقف على العلم بوجه دلالته عليه (ووجه الدلالة) فى الدليل (غير كونه دليلا) موصلا بالفعل الى العلم بالمدلول (فانه) اى وجه الدلالة (الامر الذى بحسبه) ولاجله (ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق فى الدليل نظر فيه ناظر ام لا وكونه دالا) بالفعل على المدلول (امر اضافى) مقيس الى المدلول (يعرض له بعد النظر فيه وافادته) اى افادة النظر فيه (للعلم) بالمدلول مثلا وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث او الامكان الثابت له فى نفسه قبل ان يتعلق به نظر وهو الذى يتوقف على العلم به افادة النظر فى العالم للعلم بالصانع واما دلالته عليه بالفعل فمتوقفة على النظر وحينئذ فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما هو اجنبى عن المدلول ❊ الشبهة (السابعة العلم بعده) اى بعد النظر (اما واجب) لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه (فيقبح التكليف به) اى بذلك العلم (لكونه غير مقدور) حينئذ بل هو اضطرارى كالعلم الضرورى فيكون حكمه حكمه فى امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار (وانه) اى قبح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر (خلاف الاجماع) لكونه واقعا كما فى معرفة الله سبحانه وتعالى (اولا) يجب (فيجوز) حينئذ (انفكاكه عنه) عن النظر فلا تكون افادته اياه مجزوما بها (وهو المطلوب) عندنا (قلنا) هو واجب الحصول بعده (والتكليف) انما هو (بالنظر) المقدور لا بالعلم النظرى

الواجب الحصول كذا ذكره الآمدي وسيرد عليك هذا المعنى ايضا في وجوب النظر ورد عليه بان الاجماع منعقد على ان معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجعل ايجابها راجعا الى ايجاب النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي من ان النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضروري الا في المقدورية وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه ان يعتقد ما يناقض الضروري اذ الموجب المحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما بخلاف النظري لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظري فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به (وايضا) ان سلمنا ان التكليف متعلق بالنظري الذي هو غير مقدور (فهذا) الذي ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور (انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل) في تحسين الافعال وتقبيحها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا * الشبهة (الثامنة لو افاد) النظر (العلم فاما) ان يكون ذلك العلم (معه او بعده و الاول باطل لا يجتمعان) لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعدمه (وكذا الثاني) باطل ايضا (لجواز طرو ضد للعلم بعده) اي بعد النظر بلا مهلة (كنوم اوموت) اوغفلة فلا يتصور حينئذ حصول العلم بعده (قلنا يفيده بعده بشرط عدم طرو الضد كما اومأنا اليه عند تحرير المبحث) حيث قلنا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم مفيد له * الشبهة (التاسعة) لو افاد النظر العلم لكان ذلك النظر واقعا في الدليل وهو باطل لانا (اذا) نظرنا و (استدللنا بدليل) كالعالم (على وجود الصانع) مثلا (فموجبه) اي موجب ذلك الدليل الذي نظرنا فيه (اما ثبوت الصانع) في نفس الامر (او العلم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم حينئذ من عدم ذلك الدليل ان لا يثبت الصانع في الواقع) لان انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه وهو ظاهر البطلان فانه تعالى يستحيل عليه العدم اوجد العالم او لم يوجد (واما الثاني فلانه يلزم) حينئذ (ان لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وافادته للعلم دليلا) اذ المفروض ان موجبه اللازم له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو ايضا باطل لان الادلة ادلة في انفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها ام لا (قلنا انه) اي الدليل الذي نظر فيه واستدل به (يوجب وجود الصانع اي يستلزمه) من غير ان يكون محصلا له في الواقع (ولا يلزم من نفي الملزوم) الذي لا مدخل له في حصول لازمه (نفي اللازم او يوجب العلم به اي) هو بحيث (متى علم) ونظر فيه (علم) وجود الصانع (وهذه الحيثية لا تفارق الدليل على حال نظر فيه ام لا) و ذلك لان هذه الحيثية هي الدلالة بالامكان وهي متفرعة على وجه الدلالة فقط وهي المعتبرة في كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه * الشبهة (العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علما) لكونه مطابقا لموجب (وقد يكون جهلا) لكونه غير مطابق مستندا الى شبهة او تقليد (ولا يمكن التمييز بينهما) لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد الى ما يجزم انه موجب (سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم فاذن ماذا يؤمننا ان يكون الحاصل عقيب النظر جهلا) مستندا الى شبهة (لا علما) مستندا الى موجب حقيقي (قلنا هذا) الذي ذكرتم (انما يلزم المعتزلة) القائلين بالتماثل بينهما واما نحن فنقول اذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتيبها المفضي الى المطلوب فانه يعلم بالبديهة ان اللازم عنه علم لا جهل مخالف للعلم في الحقيقة (ولا يمكنهم التخلص) عن هذا الاشكال (بتميز العلم) عن الجهل (بركون النفس اليه) دون الجهل (فان ذلك) التميز بالركون (مع التماثل) بينهما (مشكل) لان حكم المتماثلين واحد فكيف يتصور الركون الى احدهما دون الآخر (وايضا فيلزمهم الكفرة المصرون) على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون اليها على سبيل الاطمئنان التام وقيل للمعتزلة ان يتخلصوا عنه بان المتماثلات تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر

الصحيح فى القطعيات ميزت البديهة ان اللازم هنـاك علم لا جهل يخالفه فى بعض عوارضه ❊ الطائفة
(الثانية) من المنكرين (المهندسون قالوا انه) اى النظر (يفيد العلم فى الهندسيات) والحسابيات
لانهـا علوم قريبة من الافهام متسقة منتظمة لايقع فيهـا غلط (دون الالهيات) فانها بعيـدة
عن الاذهان جدا (والغاية) القصوى (فيها الظن والاخذ بالاحرى والاخلق) بذاته تعالى وصفاته
وافعاله (واحتجوا) على ذلك (بوجهين الاول الحقائق الالهية) من ذاته تعالى وصفاته (لا تتصور)
لا بالضرورة وهو ظاهر ولا بالنظر اما لانه لاشئ من التصورات بنظرى كما ذهب اليـه جمع واما لانه
اما بالحـد وهو مختص بالمركب ولا تركب فى الحقائق الالهية او بالرسم وانه لايفيد العلم بالكنه
(والتصديق بها فرع التصور) فامتنع التصديق ايضـا (قلنا لا نسلم انها لا تتصور بحقائقها قطعا)
لجواز ان يخلق الله تعـالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء او يكون هنـاك لازم ينتقل
الذهن منه الى كنه حقائقها فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنه الملزوم امرا كليا
(وان سلم) انها لا تتصور بالكنه اصلا (فيكفى) للتصديق اليقينى (تصورها بعارض ما) وهو
حاصل بلا شبهة (ثم هذا) الذى ذكرتموه (يلزمكم فى الظن) لانه ايضا تصديق متفرع على التصور
فيجب ان لا يكون حاصلا فى الالهيات (فما هو جوابكم فهو) بعينه (جوابنـا) الوجه (الثانى
اقرب الاشياء الى الانسـان) واولاها بان يكون معلوما له بحقيقته واحواله (هويته) التى يشير اليها
بقوله انا (وانها غير معلومة) لامن حيث التصديق بوجودها فانه بديهى لاخلاف فيه بل من حيث
تصورها بكنهها ومن حيث التصديق باحوالها من كونها عرضا او جوهرا مجردا او جسمانيا منقسما
او غير منقسم الى غير ذلك من صفاتهـا (اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها) مع تلك الكثرة
(الجزم بشئ من الاقوال المختلفة) المتنافية (التى ذكرت فيهـا) فى تلك الهوية (كما ستقف عليهـا)
على تلك الاقوال فى مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء
الناظرون فيها اقوالا متناقضة (واذا كان اقرب الاشياء اليه كذلك) اى بحيث لا يفيد النظر فيه علمـا
(فما ظنك بابعدها) عنه وافادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس
الفقهى كما ترى (قلنـا لا نسلم ان هوية الانسان غير معلومة له) اصلا (وكثرة الخلاف فيها لا تدل الا
على العسر) اى على عسر معرفتها (واما الامتناع) اى امتناع معرفتها او عدمها (فلا) تدل عليه
تلك الكثرة لجواز ان تكون معلومة لصحة بعض تلك الانظار وفساد باقيها فلم يثبت بما ذكرتم ان هناك
نظرا صحيحا لا يفيد علما بل ثبت ان تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك فى الالهيات
اشكل ولا نزاع فيه ❊ الطائفة (الثالثة الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعـالى بلا معلم)
يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنـا (وقد رد عليهم بوجهين الاول صدق المعلم) ولا بد منـه
(ان علم بقوله) اى اخباره بصدقه فى اقواله (لزم الدور) لان اخباره هذا انما يفيدنا العـلم بصدقه
فيها بعد علمنـا بصدقه فى اقواله كلها حتى يتحقق عنـدنا صدقه فى هذا الاخبـار (وان عـلم)
صدقه فيمـا يخبر عن الله تعالى (بالعقل ففيه كفاية) فى معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعـلم
(واجيب) عن هـذا الوجـه (بانه قد يشـارك العقـل قوله) فى العـلم بصدقه (بان يضع
المعـلم (مقدمات يعـلم) بالعقـل (منها صدقه) فيكـون العـلم بصدق المعـلم مستفادا منهما
معا فلا دور ولا كفاية ❊ الوجه (الثانى او لم يكف العقل) فى معرفته تعـالى (لاحتـاج المعـلم) فيها
(الى معـلم آخر ويتسلسل واجيب) عنـه (بانه قد يكفى عقله) لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية
تقتضى كمال عقله واستقلاله فى معرفته (دون عقل غيره او ينتهى الى الوحى) اى ان سـلم احتياجه
الى معـلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبى الذى يعلم الاشيـاء بالوحى (والمعتمد) فى الرد
عليهم (دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة) القطعية (المناسبة لمعرفة الله تعـالى

على صورة مستلزمة) للنتيجة (استلزاما ضروريا) كما في الاقيسة الكاملة (حصل له المعرفة قطعا) كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا بمعلم مكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل (وهذا) المعتمد (انما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم) بلا معلم في معرفة الله تعالى (واما من قال) انه يفيده فان مقدمات اثبات الصانع وصفاته تستلزم العلم بنتايجها لكن (العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة) في الآخرة ولا يكمل به الايمان في الدنيا (كالمأخوذ من غير النبي فانه لا يتم به الايمان) الا ترى الى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم (لم يرد عليه ذلك) المعتمد الذي ذكرناه (وطريق الرد عليه اجماع من قبلهم) من هذه الامة (على) حصول (النجاة) بالمعرفة الحاصلة بلا معلم (والآيات الآمرة بالنظر) في معرفة الله سبحانه (متكررة متكثرة في معرض الهداية الى سبيل النجاة من غير ايجاب التعلم) فدلت دلالة ظاهرة على ان التعلم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الآيات طريق آخر للرد عليهم (لهم) اي للملاحدة (وجهان الاول انه كثر الخلاف) بين العقلاء (في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل) باستعمال النظر (كافيا) فيها (لما كان) الامر (كذلك) بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة (قلنا) ذلك (الخلاف) انما وقع (لكون بعض تلك الانظار) الصادرة عنهم (فاسدة) فترتب عليها عقائد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا (فان المفيد للعلم) عندنا (انما هو النظر الصحيح) لا الفاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التميز هناك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم (الثاني نرى الناس محتاجين) الى معلم (في العلوم الضعيفة) التي يكتفى فيها بادنى نظر (كالنحو والصرف) والعروض (لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف) لا يحتاجون اليه (في العلوم العويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع) مع ان المطلوب فيها اليقين (قلنا الاحتياج) الى المعلم (بمعنى العسر) اي عسر حصول المعرفة بدونه (مسلم) وما ذكرتم يدل عليه (واما بمعنى الامتناع فلا) نسلمه ولا يفيده كلامكم ﴿المقصد الرابع﴾ في كيفية افادة النظر) الصحيح (للعلم) بالمنظور فيه (والمذاهب التي يعتد بها ثلاثة مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب الشيخ) ابي الحسن الاشعري (انه) اي حصول العلم عقيب النظر (بالعادة) وانما ذهب الى ذلك (بناء على ان جميع الممكنات مستندة) عنده (الى الله سبحانه ابتداء) اي بلا واسطة (و) على (انه تعالى قادر مختار) فلا يجب عنه صدور شئ منها ولا يجب عليه ايضا (ولا علاقة) بوجه (بين الحوادث المتعاقبة (الا باجراء العادة) بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء) فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائمي او اكثري فيكون عاديا ﴿الثاني مذهب المعتزلة انه﴾ اي حصول العلم بعد النظر (بالتوليد) وذلك انهم لما اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد (ومعنى التوليد عندهم كما سيأتي ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح) فان حركة اليد اوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد (والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته) اي بلا توسط فعل آخر منه (يتولد منه فعل آخر هو العلم) بالمنظور فيه وطريق الرد على المعتزلة ما سيأتي في ابطال قاعدة التوليد (واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقاس

الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر الزاما لهم) حيث قالوا النظر المعتاد لا يولد العلم اتفاقا فوجب ان يكون النظر المبتدأ كذلك (اذ لافرق بينهما فيما يعود الى استلزام العلم) بالمنظور فيه (واجابوا) اى المعتزلة (بانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة) لا توجد فى ابتداء النظر (هى عدم مقدورية التذكر) فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلوكان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله تعالى و يلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح (فان صح) ماذكرناه من عدم مقدورية التذكر (بطل القياس) الفقهى الذى ذكرتموه لان العلة غير مشتركة (والا) اى وان لم يصح ماذكرناه من عدم مقدورية التذكر (منعنا الحكم) الذى هو عدم التوليد (والتزمنا التوليد ثمه) اى فى التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر السانح للذهن بلاقصد من العبد لايولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذى يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ماهو من فعله (والحاصل انه) اى قياس الاصحاب (قياس مركب) يعنى مركب الاصل (والخصم فيه بين منع) وجود (الجامع) فى الفرع (ومنع) وجود (الحكم) فى الاصل فانه يقول عدم التوليد فى التذكر معلل عندى بعدم المقدورية فان صح هذا لم توجد العلة فى الفرع الذى هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم المقدورية فى التذكر منعنا عدم توليده (وايضا) جواب آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق قالوا (التذكر) انما يكون (بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله) فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذى لايلزمه هذا المحال ❊ الثالث مذهب الحكماء انه بسبيل الاعداد فان المبدأ) الذى تستند اليه الحوادث فى عالمنا هذا موجب عندهم (عام الفيض و يتوقف حصول الفيض) منه (على استعداد خاص يستدعيه) اى ذلك الفيض (والاختلاف) فى الفيض انما هو (بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن) اعدادا تاما (والنتيجة تفيض عليه) من ذلك المبدأ (وجوبا) اى لزوما عقليا (وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى وهو انه) يعنى العلم الحاصل عقيب النظر (واجب) لازم حصوله عقيبه عقلا (غير متولد منه) قيل اخذ هذا المذهب من القاضى الباقلانى و امام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بان مرادهما الوجوب العادى دون العقلى (اما وجوبه) عقلا (فلانا نعلم ضرورة) و بديهة (ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث) واجتمع فى ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة (امتنع ان لايعلم ان العالم حادث) وهذا الاستدلال جار فى سائر الاشكال والاقيسة اذا اعتبرت مأخوذة مع مايحتاج اليه من بياناتها (واما انه غير متولد) من النظر (فلاستناد جميع الممكنات) والحوادث (الى الله تعالى ابتداء) فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لابقدرة العبد (وهذا) المذهب (لايصح مع القول باستناد الجميع الى الله) ابتداء (وكونه قادرا مختارا وانه) اى ومع القول بانه (لايجب على الله شئ اذلاوجوب عن الله) كما تزعمه الحكماء القائلون بانه موجب لامختار (ولا) وجوب (عليه) ايضا كما تزعمه المعتزلة وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء فى استناد الاشياء الى الله سبحانه وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل فى بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما تقوله المعتزلة فى افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لاينافى قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد مايوجبه وان يتركه بان لايوجد ذلك الموجب لكن لايكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعرى وحينئذ يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ❊ المقصد الخامس ❊ شرط النظر اما مطلقا) سواء كان صحيحا اوفاسدا (فبعد الحياة امران الاول) وجودى وهو (وجود العقل) الذى هو مناط التكليف

(وسيأتي تفسيره الثاني) عدمي وهو (عدم ضده) اي ضد النظر وهو ماينافيه (فمنه) ماهو (عام) يضاد النظر وغيره (وهو كل ما هو ضد للادراك) مطلقا من النوم والغفلة والغشية فانه يضاد النظر لاستلزامه الادراك (ومنه) ماهو (خاص) يضاد النظر بخصوصه (وهو العلم بالمطلوب) من حيث هو مطلوب واما العلم به من وجه آخر فلابد منه ليمكن طلبه (والجهل المركب به) اعني الجزم به على خلاف ماهو عليه (اذ صاحبهما لايتمكن من النظر فيه) اما صاحب الاول فلامتناع طلب العلم مع حصوله واما صاحب الثاني فلانه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه مناف للشك الذي هو شرط النظر عند ابي هاشم (فان قلت) اذا كان العلم بالمطلوب مضادا للنظر منافيا له (فماذا تقول فيمن يعلم شيأ بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر) اذيلزم حينئذ اجتماع المتنافيين (قلت النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني) يعني ان المقصود بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه (وهو) اي هذا الوجه (غير معلوم) فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلا والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذي يطلب به العلم بالمنظور فيه واما عدم الظن به على ما هو عليه اوعلى خلافه فليس شرطا له (واما) الشرط (للنظر الصحيح) على الخصوص (فامران الاول ان يكون) النظر (في الدليل) وستعرفه (دون الشبهة) وهي التي تشبه الدليل وليست به (الثاني ان يكون) النظر في الدليل (من جهة دلالته) على المدلول وهي امر ثابت للدليل ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل الى المدلول كالحدوث اوالامكان للعالم (فان النظر في الدليل لامن جهة دلالته لاينفع) ولا يوصل الى المطلوب لانه بهذا الاعتبار اجنبي منقطع التعلق عنه كما اذا نظر في العالم باعتبار صغره او كبره وطوله اوقصره ﴿المقصد السادس﴾ النظر في معرفة الله تعالى) اي لاجل تحصيلها (واجب اجماعا) مناومن المعتزلة واما معرفته تعالى فواجبة اجماعا من الامة (واختلف في طريق ثبوته) اي ثبوت وجوب النظر في المعرفة (فهو) يعني طريق الثبوت (عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم) في اثبات وجوب النظر المؤدي الى المعرفة (مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر) من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة (نحو قوله تعالى قل انظروا ما في السموات والارض وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها) فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته (والامر للوجوب) كما هو الظاهر المتبادر منه (ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال عليه الصلاة والسلام ويل لمن لاكها) اي مضغها (بين لحييه) اي جانبي فمه (ولم يتفكر فيها) فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة (فهو واجب) اذ لاوعيد على ترك غير الواجب (وهذا) المسلك (لايخرج عن كونه ظنيا) غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد (و) المسلك (الثاني وهو المعتمد) في اثبات وجوب النظر (ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا) من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لااله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي (وهي لاتتم الا بالنظر ومالايتم الواجب) المطلق (الا به فهو واجب) كوجوبه (وعليه اشكالات الاول) ان وجوب المعرفة يتوقف على امكانها وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لوخلي ودواعي نفسه من مبدأ نشوه من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك اصلا والضروري لايكون كذلك باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر

فعلى هذا (امكان معرفة الله تعالى فرع افادة النظر العلم مطلقا) اى فى الجملة (وفى الالهيات) خاصة (وفيها بلا معلم و قدمر الاشكال عليه) اى على كل واحد منهما فى تقرير مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة (قلنا وقدمر) ايضا (الجواب عنه) اى عن ذلك الاشكال (الثانى) انا وان سلمنا امكان معرفته تعالى لكن لانسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن اذ (ايجاب المعرفة اما للعارف) به تعالى (وهو تحصيل الحاصل) اى تكليف بتحصيله وذلك ممتنع (اولغيره وهو تكليف الغافل) فان من لايعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل (قلنا) المقدمة (الثانية) القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا (ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه) وتصوره (لاالعلم) والتصديق (به كمامر) من ان الغافل من لايفهم الخطاب اولم يقل له انك مكلف لامن لايعلم انه مكلف (الثالث) سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعا لكن لانسلم وقوعه (قولكم اجمعت الامة على ذلك قلنا لايمكن الاجماع) منهم على وجوبها (عادة كمالى) اى كالاجماع منهم على (اكل طعام) واحد (و) على (كلمة) واحدة (فى آن) واحد (قلنا يجوز الاجماع منهم (فيما يوجد) فيه (امر جامع) لهم (عليه) كوجوب المعرفة مثلا ثم بين الجامع بقوله (من توفر الدواعى) الى انقياد الشريعة ومعرفة احكامها (وقيام الدليل) الظاهر على ذلك المجمع عليه (وما ذكرتم) من الاجماع على طعام واحدا وكلمة واحدة (لاجامع) لهم (عليه) بل شهواتهم بحسب امزجتهم وحالاتهم متخالفة داعية الى عدم الاتفاق فيه (الرابع الاجماع ان ثبت) فى نفسه (امتنع نقله) الينا فلايصح ان نتمسك به وانما امتنع نقله (لانتشار المجتهدين) فى مشارق الارض ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف نعرف اقوالهم (وجواز خفاء واحد) منهم اما لخموله او لوقوعه فى بلاد الكفار اسيرا (و) جواز (كذبه) فى قوله ان الحكم عندى كذا بناء على احترازه من المخالفة المفضية الى الفتنة ولاشك ان المعتبر اعتقاده لامجرد قول يتفوه به (و) جواز (رجوعه) عما افتى به لتغير اجتهاده (قبل فتوى الآخر) بفتح الخاء وكسرها وايضا نقل الاجماع بطريق التواتر ممتنع عادة وبطريق الآحاد لايفيد فى القطعيات (قلنا) ماذكرتموه (منقوض بماعلم الاجماع عليه بطريق التواتر (كالاركان) الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما (وتقديم الدليل القاطع على الظنى الخامس وان سلم نقله) بعد تسليم امكانه وامكان نقله (فليس بحجة لجواز الخطاء على كل) اى كل واحد من المجتهدين (فكذا) يجوز الخطاء (على الكل) من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية (ولان انضمام الخطاء) الصادر من احدهم على انفراده (الى الخطاء) الصادر من واحد آخر وهكذا ان يشملهم الخطاء باسرهم (لايوجب الصواب) بل يوجب كون الكل على الخطاء (قلنا) كون الاجماع حجة قطعية (معلوم بالضرورة من الدين) فيكون التشكيك فيه بالاستدلال فى مقابلة الضرورة سفسطة لايلتفت اليها (ولا يلزم من جواز الخطاء على كل واحد جواز الخطاء على الكل) المجموعى (لتغايرهما وتغاير حكميهما) فان كل واحد من الانسان تسعه هذه الدار ولاتسع كلهم واما احتمال انضمام الخطاء الى الخطاء حتى يعم الكل فدفوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالادلة من عصمة الامة (السادس منع) وقوع (الاجماع عليه) على وجوب المعرفة (بل الاجماع) واقع (على خلافه) وذلك (لتقرير النبى صلى الله تعالى عليه وسلم والصحابة واهل سائر الاعصار) الى عصرنا هذا (العوام) على ايمانهم (وهم الاكثرون) فى كل عصر (مع عدم الاستفسار عن الدلائل) الدالة على الصانع وصفاته (بل مع العلم بانهم لايعلمونها قطعا) اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذى لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم (قلنا كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابى البعرة تدل على البعير و اثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج كيف لاتدل على اللطيف الخبير

غايته) اى غاية ما فى الباب (انهم قصروا عن التحرير) والتوضيح للمقاصد العرفانية (والتقرير)
والتفصيل للدلائل الدالة عليها (وذلك) القصور (لايضر) فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية
التى لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التى يقتدر معها على
ذلك (اوندعى انه) اى العرفان التفصيلى واجب لكنه (فرض كفاية فان الوجوب) الذى ادعيناه
(اعم من ذلك) اى من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل ان المعرفة على وجهين
احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية
وهو حاصل لعلماء الاعصار (السابع) سلمنا انعقاد الاجماع على وجوب المعرفة
لكن (لانسلم انها لاتتم الا بالنظر) كما ادعيتم (بل قد تحصل) المعرفة (بالالهام) والتوجه
التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شئ من المعرفة وغيرها صرفوا
همهم اليه وسلطوا اذهانهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم
مطلوبهم (اوالتعليم) كما تقول به الملاحدة (اوالتصفية) كما تقول به الصوفية فانهم قالوا رياضة
النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة
الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد الحقة التى لاتحوم
حولها شائبة ريبة واما اصحاب النظر فتعرض لهم فى عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة
من ادلة الخصم (قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر) فان القائل بالتعليم لاينكر النظر بل يقول
هو وحده لايفيد المعرفة بل يحتاج فى افادتها الى قول الامام ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر
وقول الامام بضوء الشمس فكما انه لايتم الابصار الا بهما كذلك لاتحصل المعرفة الا بمجموعهما
والالهام على تقدير ثبوته لايأمن صاحبه انه من الله فيكون حقا اومن غيره فيكون باطلا الا بعد
النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال فى التصفية الاترى ان رياضة المبطلين من اليهود
والنصارى تؤدى بهم الى عقائد باطلة فلابد من الاستعانة بالنظر (او) قلنا (المراد) انه
(لامقدور لنا) من طرق المعرفة (الا النظر) فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شئ منهما مقدورا لنا
واما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفى بها المزاج فهى
فى حكم مالايكون مقدورا (او) قلنا (تخصه) اى وجوب النظر فى المعرفة (بمن لاطريق له) اليها
(الا النظر) وذلك بان لايكون متمكنا الا منه كجمهور الناس (اذ من عرف الله بغيره) من الطرق النادرة
التى توصل الى معرفته (لم يجب) النظر (عليه * الثامن) سلمنا ان المعرفة لاتحصل الا بالنظر لكن لايلزم
من هذا وجوب النظر اذ (الدليل) الذى بينتموه عليه (منقوض بعدم المعرفة وبالشك) فان تحصيل
المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف ايضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف
على الشك عند بعضهم مع انه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب
الشك اتفاقا (قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة) يعنى مالايتم الواجب الا به (مقدورة
والوجوب ههنا) اى وجوب المعرفة (مقيد بعدم المعرفة) عند الكل فان العارف لايجب عليه تحصيل
المعرفة (اوالشك) عند من يقول بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك واذا كان
وجوب الواجب مقيدا بوجوب مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكاة والحج اذ ليس تحصيل
النصاب والاستطاعة واجبا وايضا يمكن ان يناقش فى مقدورية عدم المعرفة والشك فان قلت اذا كان
وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها
قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد
مما يختلف بالاضافة الاترى ان وجوب الصلاة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا بوجود
الطهارة ومن ثمه عرف الواجب المطلق بما لايتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو

كذلك (التاسع لا نسلم ان مالا يتم الواجب) المطلق (الا به فهو واجب) شرعا لان الوجوب الشرعى اما خطاب الله او مترتب عليه و يجوز ان يتعلق خطابه بشئ ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشئ (قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات) اى لا يمكن ان تتعلق بها القدرة ابتداء (بل) هى مقدورة (بايجاد السبب) المستلزم اياها (فايجابها ايجاب لسببها) المقدور الذى هو النظر وذلك (كمن تؤمر بالقتل) الذى هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته (فانه امر) له (بمقدوره) الذى هو السبب الموجب للازهاق (وهو ضرب السيف قطعا) اى هو امر بذلك المقدور يقينا اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اى مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة فى الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعى وان تعلق فى الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلاة والمشى للحج فان الواجب ههنا تتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا لمقدمته (وقد يجاب عنه بانه) اى العبد (لو كان مأمورا بالشئ) مطلقا (دون ما يتوقف) ذلك الشئ (عليه لزم تكليف المحال) لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه والا لم يكن وجوبا مطلقا (وهو ضعيف اذ المحال ان يجب الشئ مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها) فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما ان التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها يجامع كلا من ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم تكن المقدمة واجبة جاز له تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبا مطلقا وان بقى فقد وجب الشئ مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق ان المحال هو ان يكلف بالشئ مع التكليف بعدم مقدمته معه لا مع عدم التكليف بمقدمته ولك ان تحمل عبارة الكتاب على هذا بان تقول تقديرها اذ المحال ان يجب وجود الشئ مع عدم المقدمة وتجعل لفظة مع متعلقة بالوجود المقدر فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان انسب بمساق الكلام ﴿العاشر المعارضة﴾ لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر (بوجوه) ثلاثة دالة على انه ليس واجبا (احدها انه) اى النظر فى معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية (بدعة) فى الدين (اذ لم ينقل عن النبى عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به) اى بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل اليناتو فر الدواعى على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها (وكل بدعة رد) لما ورد فى الحديث وهو انه (قال عليه الصلاة والسلام من احدث فى ديننا ما ليس منه فهو رد) اى مردود جدا (قلنا) ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع (بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة) وما يتعلق بهما (ويقررونها مع المنكرين) لهما فان اهل مكة كانوا يحاجون النبى عليه الصلاة والسلام ويوردون عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال تعالى فى حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبى عليه السلام يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة (والقرآن مملوء منه) اى من البحث عن تلك الدلائل التى يتوصل بها الى العقائد الدينية واثباتها عند الخصم (وهل ما يذكر فى كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب) الكريم الا ترى الى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى آخر السورة فانه تعالى ذكر ههنا مبدأ خلقة الانسان واشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهى كون العظام

رميمة متفتتة فكيف يمكن ان تصير حية واحتج على صحة الاعادة بقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون فى صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل الايجاد اول مرة وحكم الشيء حكم مثله فاذا كان قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة ثم نفى شبهتهم التى حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رميمة من وجهين * احدهما اختلاط اجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يميز اجزاء بدن عن اجزاء بدن آخر واجزاء عضو عن اجزاء سائر الاعضاء حتى يتصور الاعادة * والثانى ان الاجزاء الرميمة يابسة جدا مع ان الحيوة تستدعى رطوبة البدن اشار الى جواب الاول بانه عليم بكل شيء فيمكنه تمييز اجزاء الابدان والاعضاء والى جواب الثانى بانه جعل النار فى الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلأن يقدر على ايجاد الحياة فى العظام الرميمة اليابسة اولى لان المضادة ههنا اقل من ذلك ثم ان لمنكرى الاعادة شبهة اخرى مشهورة هى ان الاعادة على ما جاءت به الشرايع تتضمن اعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر وذلك باطل لاصول كثيرة مقررة فى كتب الفلاسفة فاجاب عن هذه الشبهة بان المنكر لما سلم كونه تعالى خالقا لهذه السموات والارض لزم ان يسلم كونه قادرا على اعدامها فان ما صح عليه العدم فى وقت صح عليه فى كل الاوقات وان سلم كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على شيء قادر لامحالة على مثله قال فى نهاية العقول ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على المنكرين اكثر من ان تحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا فى هذه الادلة وكانوا منكرين للخوض فيها (نعم انهم) يعنى الصحابة (لم يدونوه) اى علم الكلام كما دوناه (ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب) كما اشتغلنا نحن بهذه الامور (ولم يبالغوا فى تطويل الذيول والاذناب) كما بالغنا فيه (وذلك) اعنى ترك التدوين والاشتغال والمبالغة (لاختصاصهم بصفاء النفوس) وقوة الاذهان وحدة القرائح (ومشاهدة الوحى) المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية (والتمكن من مراجعة من يفيدهم) ويدفع عنهم ما عسى ان يعرض لهم من شك اوشبهة (كل حين) من الاحيان (مع) متعلق بالاختصاص اى اختصوا بما ذكر مع (قلة المعاندين) المشككين لهم (ولم تكثر الشبهات) معطوف على ماقبله بحسب المعنى كانه قيل مع انه قل المعاندون ولم تكثر الشبهات فى زمانهم (كثرتها فى زماننا بما حدث) من الشبه (فى كل حين) من الاحيان السالفة (فاجتمع لنا بالتدريج) كل ما حدث فى الاعصار الماضية فاحتيج فى زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم (وذلك) اى عدم تدوينهم الكلام (كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا) هى العبادات والمبايعات والمناكحات والجنايات (وابوابا وفصولا) كما ميزناها كذلك (ولم يتكلموا فيها) اى فى اقسامه ومسائله (بالاصطلاح المتعارف) فى زماننا (من النقض) وهو تخلف الحكم عما جعله علة فى القياس (والقلب) وهو تعليق ما ينافى الحكم بعلته (والجمع) وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس (والفرق) وهو ان يفرق بينهما بما يختص باحدهما فلا يصح (وتنقيح المناط) وهو اسقاط ما لا مدخل له فى العلية (وتخريجه) وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح فى الفقه لم يلزم منه ايضا قدح فى الكلام (وبالجملة فمن البدعة ما هى حسنة) هذا اشارة الى ان قوله نعم الخ منع لكلية الكبرى القائلة كل بدعة رد وتحرير الجواب انك ان ادعيت ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية اصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذى لاشبهة فيه وان ادعيت ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية (وثانيها) يعنى ثانى وجوه المعارضة

انه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما فى مسئلة القدر) روى انه صلى الله عليه وسلم خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون فى القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم فى هذا عزمت عليكم ان لاتخوضوا فيه ابدا وقال عليه الصلاة والسلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولاشك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لاواجبا (قلنا ذلك) النهى الوارد فى حق الجدل انما هو (حيث كان) الجدل (تعنتا وجاجا) بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة واراءة الباطل فى صورة الحق بالتلبيس والتدليس (كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون) وقال (ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم) ومثل هذا الجدال لانزاع فى كونه منهيا عنه (واما الجدال بالحق) لاظهاره وابطال الباطل (فمأمور به قال الله تعالى وجادلهم بالتى هى احسن وقال تعالى ولاتجادلوا اهل الكتاب الا بالتى هى احسن ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبعرى وعلى للقدرى مشهورة) روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبدالله بن الزبعرى قدعبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه الصلاة والسلام ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لايعقل وروى ايضا ان شخصا قال انى املك حركاتى وسكناتى وطلاق زوجتى وعتق امتى فقال على رضى الله عنه اتملكها دون الله اومع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا (هذا) كما مضى (والنظر غير الجدل) فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر ولايلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف (وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا) فيكون مرضيا لامنهيا (وثالثها) اى ثالث وجوه المعارضة (قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين العجائز) ولاشك ان دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذلاقدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه (قلنا ان صح الحديث) اى لانسلم صحته اذلم يوجد فى الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثورى فانه روى ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته (فالمراد به التفويض) الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه (والانقياد) له فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد (ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع) وما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع (واما المعتزلة فهذه) الطريقة التى هى معتمد الاصحاب فى اثبات وجوب النظر وهى الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه (طريقتهم) ايضا فى اثباته (الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا) اى يتمسكون فى اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات (لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف) اى من اختلاف الناس فى اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف (وغيره) اى الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهدها جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك ايضا خوف (وهو) اى الخوف (ضرر) للعاقل (ودفع الضرر عن النفس) مع القدرة عليه (واجب عقلا) فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء باسرهم ونسبوه الى مايكرهه وهذا معنى الوجوب العقلى ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة (و) نحن نقول (بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح فى الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما (نمنع حصول الخوف) المذكور

(لعدم الشعور) بما جعلوا الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره (ودعوى ضرورة الشعور) من العاقل (ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر) فان اكثر الناس لايخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكر وان لهذه النعم منعما قدطلب منهم الشكر عليهما بل هم ذاهلون عن ذلك فلايحصل لهم خوف اصلا (وان سلم) حصول الخوف (فلا نسلم انه) اى العرفان الحاصل بالنظر (يدفعه) اى الخوف (اذقد يخطئ) فلايقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ اكثر (لايقال الناظر فيه) اى في عرفانه تعالى (احسن حالا قطعا من المعرض) عنه بالكلية (لانا نقول) ذلك (ممنوع) لان النظر قد يؤدى الى الجهل المركب الذى هواشد خطرا من الجهل البسيط (والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء) الا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام اكثر اهل الجنة البله (ثم لنا في انه) يعني النظر او العرفان (لايجب عقلا) بل في انه لايجب شئ عقلا (بل سمعا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي) الله سبحانه وتعالى (التعذيب) مطلقا دنيويا كان اواخرويا (قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب) بشرط ترك الواجب (عندهم) اذ لايجوزون العفو (فينتفي الوجوب قبل البعثة) لانتفاء لازمه (وهو ينفي كونه بالعقل) اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل بعثة الرسل ومحصوله انه لوكان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية (لايقال المراد بالرسول) في الآية الكريمة هو (العقل) لاشتراكهما في الهداية (اوالمراد) من الآية (ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية) وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية (لانا نقول) كل واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي (خلاف الوضع) والاصل وحينئذ (لايجوز صرف الكلام اليه الا الدليل) ولادليل ههنا فلا يجوزان يرتكب شئ منهما (احتج المعتزلة بانه لولم يجب) النظر (الا بالشرع لزم افحام الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة (اذيقول المكلف) حين يأمره النبي بالنظر في معجزته وفي جميع ما تتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه (لا انظر مالم يجب) النظر على فان ماليس بواجب على لا اقدم عليه (ولايجب النظر على (مالم يثبت الشرع) عندى اذ المفروض ان لا وجوب الابه (ولايثبت الشرع) عندى (مالم انظر) لان ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو محال ويكون هذا كلاما حقا لاقدرة للنبي على دفعه وهومعنى الافحام (واجيب عنه بوجهين الاول) النقض وهو (انه) اى ماذكرتم من لزوم افحام الانبياء (مشترك) بين الوجوب الشرعي الذى هو مذهبنا والوجوب العقلي الذى هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا (اذ لو وجب) النظر (بالعقل فبالنظر اتفاقا) لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان مالايتم الواجب الابه فهو واجب (فيقول) المكلف حينئذ (لاانظر) اصلا (مالم يجب ولايجب مالم انظر) فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر (لايقال قديكون) وجوب النظر (فطرى القياس) اى من القضايا التي قياساتها معها (فيضع) النبي (له) للمكلف (مقدمات) ينساق ذهنه اليها بلا تكلف و (تفيده العلم بذلك) يعني بوجوب النظر (ضرورة) فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات اونظريا قريبا من الضروري محتاجا الى ادنى التفات يحصل بذلك التنبيه (لانا نقول) كونه فطرى القياس مع توقفه على ماذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر (له) للمكلف (ان لايستمع اليه) اى الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكلامه الذى اراد به تنبيهه (ولاياثم بتركه) اى

بترك النظر او الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شئ اصلا (فلا تمكن الدعوة) واثبات النبوة (وهو المراد بالافحام) الوجه (الثانى) الحل وهو (ان قولك لا يجب) النظر (على مالم يثبت الشرع) عندى (قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه) بحسب نفس الامر (موقوفا على العلم بالوجوب) المستفاد من العلم بثبوت الشرع (لكنه لا يتوقف) الوجوب فى نفس الامر على العلم به (اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب) لان العلم بثبوت شئ فرع ثبوته فى نفسه فانه اذا لم يثبت فى نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لا علما (فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور) ولزم ايضا ان لا يجب شئ على الكافر بل نقول الوجوب فى نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع فى نفس الامر والشرع ثابت فى نفس الامر علم المكلف ثبوته اولم يعلم نظر فيه اولم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كامر وهذا معنى ما قيل ان شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر على مالم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل فى نفس الامر ولا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه ﴿المقصد السابع﴾ قد اختلف فى اول واجب على المكلف) انه ماذا (فالاكثر) ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعرى (على انه معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف والعقائد) الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب) من الواجبات الشرعية (وقيل هو النظر فيها) اى فى معرفة الله سبحانه (لانه واجب) اتفاقا كامر (وهو قبلها) وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ ابى اسحق الاسفرائنى (وقيل) هو (اول جزء من النظر) لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه فاول جزء من النظر واجب وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة (وقال القاضى واختاره ابن فورك) وامام الحرمين انه (القصد الى النظر) لان النظر فعل اختيارى مسبوق بالقصد المتقدم على اول اجزائه (والنزاع لفظى اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول) اى لو اريد اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات (فهو المعرفة) اتفاقا (والا) اى وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا (فالقصد الى النظر) لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا وقد عرفت ان وجوب المقدمة انما يتم فى السبب المستلزم دون غيره ثم ان المصنف الحق فى كتابه الذى هو بخطه هكذا (والا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد الى النظر) هذا اوفق بسياق الكلام لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة الا انه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا قال الامام الرازى ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد (وقال ابو هاشم هو) اى اول الواجبات (الشك) لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضى طلب تحصيل الحاصل اووجود النظر مع ما يمنعه الا ترى انك اذا تصورت طرفى المطلوب فان جزمت به كان حاصلا وان جزمت بنقيضه كان مانعا وانت تعلم ان انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز ان يكون هناك ظن بالمطلوب او بنقيضه فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم (ورد) قول ابى هاشم (بوجهين الاول ان الشك غير مقدور) فلا يكون واجبا اجماعا (وفيه نظر اذ لو لم يكن) الشك (مقدورا لم يكن العلم) ايضا (مقدورا لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء) عند ابى هاشم والعلم مقدور عنده فيكون الشك عنده ايضا مقدورا فلا نسلم كونه غير مقدور وقال الآمدى (والحق ان) ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا ان (دوامه مقدور اذ له ان يترك النظر فيدوم) الشك (او ان ينظر فيزول) الشك وانت خبير بان ما قاله لا ينفع ابا هاشم لان الذى يجب ان يتقدم عنده

على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لادوامه (الثانى وهو الصواب) فى الرد عليه (ان وجوب المعرفة) عنده (مقيد بالشك) على ماتقتضيه قاعدته لان الخوف المقتضى لوجوب المعرفة انما نشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس فى الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها مقيدا بوجود الشك عنده (فلا يكون ايجابها ايجابا له) ولامقتضيا لايجابه (كايجاب الزكاة لما كان مشروطا) ومقيدا (بحصول النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل النصاب) ولامستلزما لايجاب تحصيله اتفاقا (فرع ان قلنا الواجب) الاول (النظر فمن امكنه زمان يسع النظر التام) والتوصل به الى معرفة الله تعالى (ولم ينظر) فى ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر (فهو عاص) بلاشبهة (ومن لم يمكنه) زمان (اصلا) بان مات حال البلوغ (فهو كالصبى) الذى مات فى صباه (ومن امكنه) من الزمان (مايسع بعض النظر دون تمامه) فان شرع فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا واما اذا لم يشرع فيه بل اخره بلاعذر ومات (ففيه احتمال والا ظهر عصيانه) لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب (كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض) فى ذلك اليوم (فانها عاصية وان ظهر انها لم يمكنها اتمام الصوم) وانما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زمانا يتأتى فيه التفصيل الذى ذكره بخلاف القصد واما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع فى النظر وقد يقال فى هذا التخصيص ايماء الى انه المختار فان القصد الى النظر من تتمته كيف ولو جعل واجبا برأسه وجب ان يقصد الى تحصيله ولزم ان يكون القصد مسبوقا بقصد آخر ﴿المقصد الثامن﴾ الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم) بالمنظور فيه (فقد اختلفوا فى) النظر (الفاسد هل يستلزم الجهل) اى الاعتقاد الذى لايطابق المنظور فيه (على مذاهب) ثلاثة (احدها واختاره الامام الرازى انه يفيده مطلقا) سواء كان فساده من جهة مادته اومن جهة صورته (لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غنى عن العلة امتنع ان لايعتقد ان العالم غنى عن العلة ضرورة) وهو جهل وقد يقال ان دليله هذا يرشد الى ان المختار عنده هو المذهب الثالث اعنى التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزم الجهل ظاهر البطلان (وثانيها) وهو الصواب والمختار عند الجمهور (انه لايفيده مطلقا) سواء كان فاسدا مادة اوصورة (وقد احتج عليه بانه لو افاده) واستلزمه (لكان نظر المحق فى شبهة المبطل يفيده الجهل) وليس الامر كذلك (والجواب لو صح هذا) الاحتجاج (لم يكن) النظر (الصحيح مفيدا) ومستلزما (للعلم والا) اى وان لم يكن غير مفيد له بل كان مفيدا (لكان نظر المبطل فى حجة المحق يفيده العلم فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات) المعتبرة فى النظر الصحيح (والمبطل لايعتقدها) فلذلك لم يفده العلم (قلنا هو مشترك اذ شرط افادته) اى النظر الفاسد (للجهل اعتقادها) اى المقدمات المعتبرة فيه والمحق لايعتقدها فلذلك لم يفده الجهل (واثبته) اى المذهب الثانى وهو عدم الافادة مطلقا (المحققون بان النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل) اى ليس له فى نفس الامر مالاجله يستلزمه (وان كان قد يجلبه) اتفاقا كما فى المثال الذى اورده الامام الرازى (بيانه ان النظر الصحيح انما هو فى مقدمات لها فى نفس الامر الى المطلوب) بالنظر (نسبة) مخصوصة (بسببها يستلزم العلم بالمطلوب) عند انتفاء اضداد العلم قال الآمدى ان الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين فى ذاتيهما لايتصور معهما الانفكاك بينهما (وليس للفاسد ذلك) فان الشبهة المنظور فيها ليس لها فى نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها تكون مستلزمة للمطلوب بل استلزامها اياه راجع الى ان الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لاجلها وهو مخطئ فيه الاترى انه اذا ظهر خطأه فى اعتقاد وجه الدلالة لم تبق الدلالة اصلا (فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل) على المطلوب

(لرابطة بينهمـا فى نفس الامر) بحسب ذاتيهما فاستلزم العـلم به وتضمنه بحيث لا ينفك عنـه (بخلاف) النظر (الفـاسد مع الجهل) اذ ليس لما وقع فيه النظر الفـاسد رابطة ذاتية مع خلاف ما عليه المنظور فيـه حتى يوقف النظر الفـاسد عليها و يستلزم لاجلها الاعتقـاد بذلك الخلاف اعنى الجهل المركب بالمطلوب (ولاخفاء به) اى بان النظر الفـاسد لايستلزم الجهل (بعد التحرير والتوضيح الذى قد مناه (وقول الامام) الرازى فى المثال الذى اورده (من اعتقد) هاتين المقدمتين (اعتقد) تلك النتيجة الجهلية (قلنـا) ماذكره (حق ولكن ليس) الشان (من اتى بالنظر الفاسد فيه) اى فى ذلك المثال (اعتقده كذلك) اى اعتقد ان مقدماته حقة صادقة بل ربمـا لم يعتقد ذلك فلا يحصل له الجهل فلايكون النظر الفـاسد مستلزما للجهل وان كـان جالبـا له لبعضهم بسبب اعتقـاده. ولقائل ان يقول ليس كل من اتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة واذالم يعتقد هـا كذلك لم يحصل له بذلك النظر العـلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذالم يعتقدها لم يكن هنـاك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق علمـا له فيما ذكرته قلت انه اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن ايضا هناك نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس له حينئذ تصديق غير مطابق والتحقيق انه لا استحالة فى ان يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضا فانه لافرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا فى استلزام النتيجة انما الفرق بينهما فى تحقق الملزوم فى الاولى دون الثانية وذلك لا مدخل له فى الاستلزام وظهور الغلط فى النظر الفـاسد لايجب ان يكون فى وجه الدلالة اعنى تلك الرابطة العقلية بل ربما كان فى صدق المقدمات بان تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلى الموجب للاستلزام القطعى بحسب نفس الامر ولاشك ان حصول العلم فى الاولى والجهل فى الثانية يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا فرق واما ما ذكره من التحرير فانمـا يتأتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلا فيقول مثلا العـالم دليل الصانع وله ارتبـاط عقلى به ووجه ذلالته عليـه بحسب نفس الامر ولاجله كـان مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعـا بخلاف دوران افعـال العباد على اختيـارهم وجودا وعدما فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما فى نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر من ذلك الوجه فيه مفيدا للجهل به لكن من اعتقد ان هناك ارتباطا عقليا اداه النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده. لابسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما تكون منشأ للاستلزام (وثانيهـا ان الفساد ان كان من المـادة) فقط (استلزمه لما مر) من استـدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم وليس بجهل فالصواب ان الفـاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهـل فى بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقـا فلا كيف وقد بين فى الميزان كـيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة (والا) اى وان لم يكن الفساد من جهة المادة فقط بل كان من الصورة فقط اومنهما معا (فلا) يستلزم النظر الجهل (اذ الضروب الغير المنتجة) وهى التى فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة اوكاذبة (لا تستلزم اعتقادا اصلا) لاخطأ ولا صوابا

﴿المقصد التاسع﴾ فيمـا اختلف فى كونه شرطا للنظر (قال ابن سينا شرط افادة النظر للعـلم التفطن لكيفية الاندراج) والارتبـاط بين المقدمتين (فان من يعـلم ان هذه بغـلة وكل بغلة عاقر قد يراهـا منتفخة البطن فيظن انهـا حامل وماهو) اى ظنـه كونها حاملا (الا لذهوله عن ارتبـاط الصغرى بالكبرى واندراج هـذا الجزئى) الذى هو هذه البغلة (تحت ذلك الكلى) الذى هو كل بغلة عاقر اذ لولا هذا الذهول لجزم بكونهـا عاقرا ولم يظن انها حامل (ومنعه الامام الرازى) فقـال ليس ذلك التفطن شرطا لافادة النظر للعـلم (لان العلم بان هـذا مندرج فى ذلك) وبان احدى المقـدمتين مرتبطة بالاخرى

(تصديق اخر) مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى (فلو وجب العلم به) اى بان هذا مندرج فى ذاك وبان هذه مرتبطة بتلك (كانت) هذه القضية التى وجب العلم بها (مقدمة اخرى منضمة اليها) اى الى المقدمات الاخر مرتبة معها (ويجب ملاحظة الترتيب) وكيفية الاندراج (مرة اخرى ويلزم التسلسل) فيمتنع حصول العلم بالمطلوب (والجواب لانسلم ان ذلك) الذى وجب العلم به (مقدمة اخرى بل ذلك) التفطن الذى اعتبره ابن سينا (هو ملاحظة لنسبة المقدمتين الى النتيجة) فانه قال هكذا فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الامن قبل حاصل معلوم ولاسبيل ايضا الى ذلك الا بالتفطن للجهة التى لاجلها صار مؤديا الى المطلوب فاشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهى من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل (وقد احتج البعض) يعنى القاضى البيضاوى (على رأى ابن سينا) وكون التفطن شرطا للانتاج (باختلاف الاشكال فى الجلاء والخفاء) فى الانتاج فانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع ان انتاج احدهما لنتيجته بين جلى وانتاج الآخر خفى محتاج الى بيان وما ذاك الا لان هيئة الاول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهة وهيئة الثانى بعيدة منه فلا يتفطن لها الابدليل اوتنبيه (وفيه نظر لاختلاف اللوازم) فى الاشكال (فقد يكون انتاجها لبعض) من تلك اللوازم (اظهر) من انتاجها لبعض آخر منها وتفصيل الكلام ان الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو اما فى المقدمات واما فى النتايج فاذا فرض الاتحاد فى المقدمتين كما فى الاول والرابع كان اللازم من احدهما عكس اللازم من الآخر واذا كان احد الاختلافين لازما وقد يجتمعان ايضا جاز ان يكون الاختلاف فى الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم اولاختلاف الملزومات اولاختلافهما معا فان اللزوم بين امرين قد يكون بينا ولايكون بين امرين آخرين اوبين احدهما وامر آخر بينا (والحق انه ان اراد) ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا للانتاج (اجتماع المقدمتين معا فى الذهن) مرتبتين على ماينبغى (فسلم) لانه لوكان حصول المبادى وحدها بلا ترتيب معتبر بينها كافيا فى حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان تكون مع المبادى هيئة مخصوصة عارضة لها هى صورة للنظر كامر (وان اراد امرا) آخر (وراءه) اى وراء الاجتماع المذكور (فممنوع) اذلا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر آخر والحاصل انه لابد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن ان تكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة واما ملاحظة الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوى قضية جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها (وماذكره من المثال) فى البغلة (انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين واما عند ملاحظتهما) على الترتيب اللايق (فلا) يصح ذلك المثال نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقودا وامكن ذلك الظن

﴿ المقصد العاشر ﴾

قد اختلف فى ان العلم بدلالة الدليل) على المدلول (هل يغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازى هناك دليل مستلزم) كوجود العالم (ومدلول لازم) كوجود الصانع (ودلالة هى نسبة بينهما متاخرة عنهما ولاشك انها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة) ايضا (ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما نقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه) او امكانه (فالدليل هو العالم ووجه دلالته) هو (الحدوث) اوالامكان (وهو مغاير له عارض وقال آخرون لايجب ذلك) اى كون وجه الدلالة مغاير الدليل (بل قد يدل الشئ على غيره نظرا الى ذاته والا) اى وان لم يدل الشئ على غيره بذاته بل وجب ان يكون لكل دليل وجه دلالة يغايره (لزم التسلسل) لانا ننقل الكلام الى ذلك الوجه الذى هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة يغايره (والحدوث) الذى هو وجه الدلالة (ليس غير العالم) الذى هو

الدليل (اذلاواسطة بين العالم) الذى هو ماسوى الله تعالى (والصانع) بل كل ماهو مغاير له تعالى فهو داخل فيماسواه فليس ثمة امر ثالث هوغير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع (فليس ثمة امر ثالث هوغير الدليل والمدلول وهذا) الذى ذكره هؤلاء (قريب مما قال مشايخنا صفة الشئ لاهو ولاغيره) كما سيأتى (بل يشبه ان يكون فرعا لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل وستقف عليه) اى على ماذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف قال ناقد المحصل هذه المسئلة انما تجرى فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ماسوى الله على وجوده تعالى فيقولون لايجوز ان يكون وجه دلالة وجود ماسواه على وجوده مغايرا لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل فى وجود ماسواه والمغاير لوجود ماسواه هو وجوده فقط واجاب بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو امر اعتبارى ليس بموجود فى الخارج كالامكان والحدوث

﴿ المرصد السادس فى الطريق ﴾

الذى يقع فيه النظر (وهو الموصل الى المقصود) بتوسط النظر (وفيه مقاصد الاول) فى تحديده وتقسيمه الى اقسامه الاولية (هو) اى الطريق (ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب) اعتبر الامكان لان الطريق لايخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لايستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذليس فى نفسه وسيلة له واراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى نفسه والنظر فى احواله ليتناول المفرد الذى من شانه انه اذا نظر فى احواله اوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات اذا لم تؤخذ مع ترتيبها واطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصورى والتصديقى (ولما كان الادراك اما تصورا او تصديقا فكذا المطلوب) الادراكى الذى يطلب بالنظر (فان كان) المطلوب (تصوراسمى طريقه) الذى يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه (معرفا وان كان) المطلوب (تصديقا سمى) طريقه (دليلا وهو) اى الدليل بالمعنى المذكور (يشمل الظنى) الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى ظن المطر (والقطعى) الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع (وقد يخص) الدليل (بالقطعى ويسمى الظنى امارة وقد يخص) الدليل ايضا مع التخصيص الاول (بما يكون) الاستدلال فيه (من المعلول) كالحمى (على العلة) كتعفن الاخلاط ويسمى هذا برهانا انيا (ويسمى عكسه) وهو مايستدل فيه من العلة على المعلول (تعليلا) وبرهانا لميا ﴿ المقصد الثانى ﴾ المعرف تجب معرفته قبل) معرفة (المعرف) لان معرفته طريق الى معرفته وسبب لها فلا بد ان تتقدمها (فيكون غيره) اذلو كان عينه لزم كون الشئ معلوما قبل ان يكون معلوما (و) يكون ايضا (اجلى منه) اذلو ساواه فى الجلاء او كان اخفى منه لم يكن معلوما قبله (فلا يعرف) هذا تفريع على كونه اجلى اى لايعرف الشئ (بما لايعرف الا به) فانه لايكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته (بمرتبة) واحدة ويسمى دورا صريحا كقولك الشمس كوكب نهارى والنهار زمان كون الشمس طالعة (اواكثر) ويسمى دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشئ من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشئ فى زمان والزمان مقدار الحركة (ولابد) اشارة الى شرط آخر للمعرف اى لابد من (ان يساويه فى العموم والخصوص ليحصل) به (التميز اذلولاه) اى لولا كونه مساويا (لدخل فيه غير المعرف) على تقدير كونه اعم مطلقا اومن وجه (فلم يكن مانعا) من دخول غير المعرف فيه (و) لا (مطردا) وهو ان يكون بحيث كلما صدق على شئ صدق عليه المعرف ايضا (اوخرج عنه بعض افراده) على تقدير كونه اخص اما مطلقا اومن وجه (فلم يكن جامعا) لجميع افراد المعرف (و) لا (منعكسا) وهو ان يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعرف واعلم ان اشتراط المساواة فى الصدق مما ذهب اليه المتاخرون اذحينئذ يحصل التميز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرف عن جميع ماعداها ولا يلتبس شئ

منها بغيرهـا واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره وصرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم كيلا يتناول ما ليس من المرسوم ولا يخلو عما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص وايد ذلك بان المعرف لابد ان يفيد التميز عن بعض الاغيار فان ما لا يفيد تميز الشيء عن غيره اصلا لم يكن سببا لتصوره واما التميز عن جميعها فليس شرطا له لان التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتي او عرضي كذلك قد تكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون كاسب كل منهما معرفا فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان اورسما (ولابد فيه) اي في المعرف (من مميز مساو للمعرف (فان كان) المميز (ذاتيا سمي) المعرف (حدا والا سمي رسما وعلى التقديرين فان ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام) اما حد تام مركب من الجنس والفصل القريبين واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب (والا فناقص) اما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده اومع الجنس البعيد اوالعرض العام عند من يجوز اخذه في الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها اومع الجنس البعيد اوالعرض العام عند من يجوز اخذه في الرسم (والمركب) اذا لم يكن بديهي التصور (يحد) باجزائه حدا تاما وناقصا (دون البسيط) فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزء له (فان تركب عنهما) عن المركب والبسيط (غيرهما) ولا يكون ذلك الغير بديهي التصور (حد بهما والا فلا) يحد بهما اذ لم يقعا جزء الشيء (وكل) متصور (كسبي مركب او بسيط (له خاصة) شاملة لازمة (بينة) بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره (برسم والا) اي وان لم تكن له خاصة كذلك (فلا) يرسم (فان كان) ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة (مركبا امكن رسمه التام) بتركيب جنسه القريب مع خاصته (والا فناقص وههنا نوعان آخران من التعريف الاول) التعريف (بالمثال) سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزيد والفعل كضرب اولا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة (وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة) التي بين ذلك المعرف وبين المثال (فان كانت) تلك المشابهة (مفيدة للتميز فهي خاصة) لذلك المعرف (فيكون) التعريف بها (رسما ناقصا) داخلا في الاقسام الاربعة المذكورة للمعرف (والا) اي وان لم تكن تلك المشابهة مفيدة للتميز (لم تصلح للتعريف) بها فليس التعريف بالمثال قسيما على حدة ولما كان استيناس العقول القاصرة بالامثلة اكثر شاع في مخاطبات المتعلمين التعريفات بها (والثاني التعريف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة) على معنى (فيفسر بلفظ اوضح دلالة) على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فمآله الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقي واقسامه الاربعة التي ذكرت وحقه ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم ان التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم الى قسمين احدهما ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اجمالا واريد تصوره بوجه اكمل فان فصل نفس مفهومه باجزائه كان ذلك حداله اسميا وان ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك له رسما اسميا والثاني ما يقصد به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا اورسما وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع لان المتصدي لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم او موجود فانه اذا قال مثلا الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والا لكان مصدقا لا مصورا اي مفيدا للتصديق لا التصور بل اراد بذكر الانسان

ان يتوجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع فى تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال لا نسلم ان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجرى مجرى ان يقال للكاتب لا اسلم كاتبك نعم يصح ان يقال لا نسلم ان هذا حد للانسان او ان الحيوان جنس له او ان الناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا فى الحقائق الموجودة وكان خرط القتاد دونه وان سهل فى المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات فان سلم اتحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف ببطلان حده وفساد نقشه والافلا ويقال ايضا هذا معارض بانه الاعتقاد المقتضى لسكون النفس فان سلم الحد الثانى بطل حده والا فلا اذ لا تعاند بين مفهومى هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق واريد ان هذا مدلوله لغة او اصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذى يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال (ثم انه يقدم فى التعريف الاعم) لكونه اظهر عند العقل فتقديمه اولى ولان الاخص قيد له مخصص اياه فكان تقديمه عليه انسب وما يقال من انه واجب فى الحد التام محصل لجزئه الصورى حتى اذا اخر الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشئ اذ ليس للحد التام جزء خارج عن اجزاء الماهية المنحصرة فى الجنس والفصل (ويحترز) فيه (عن الالفاظ الغريبة الوحشية) التى لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند اربابها غريبة عند غيرهم (وعن المشترك والمجاز بلا قرينة) ظاهرة فيتردد السامع حينئذ فى المشترك بين المقصود وغيره ويتبادر ذهنه فى المجاز الى غير (وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود) وذلك لانه بصدد الاظهار والتوضيح فلابد من ظهور الدلالة ﴿المقصد ❁ الثالث﴾ الاستدلال اما بالكلى) كالحيوان مثلا (على الجزئى) كالانسان فانه يستدل بحال الاول على حال الثانى (وهو) اى ما يستدل فيه بحال الكلى على حال الجزئى (القياس وعرف بانه قول) اى مركب اما مسموع وهو جنس للقياس المسموع واما معقول وهو جنس للقياس المعقول وانما احتيج الى قوله (مؤلف) لانك اذا قلت قول من قضايا تبادر منه انه بعض منها فصرح بانه مؤلف (من قضايا) واراد بها ما فوق الواحدة (متى سلمت) تلك القضايا سواء كانت مسلمة صادقة فى نفس الامر اولا (لزم عنه) اى عن ذلك القول (لذاته) اى لا لمقدمة اجنبية غير لازمة لشئ من المقدمتين كما فى قياس المساواة او غريبة لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة لها فى طرفيها كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض (قول آخر) اراد به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا والكشف عن هذه القيود على ما ينبغى محتاج الى مزيد اطناب مشهور فى الكتب المبسوطة (واما بالجزئى على الكلى) اى بحال الجزئى على حال الكلى (وهو الاستقراء) من استقريت الشئ اذا تتبعته (وهو اثبات الحكم الكلى لثبوته فى جزئياته اما كلها فيفيد اليقين) كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما (او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرأ) من جزئيات ذلك الكلى (على خلاف ما استقرئ) منها (كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهده) من الحيوانات (كذلك مع ان التمساح بخلافه) فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى (واما بجزئى على جزئى) اى بحاله على حاله (وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا وهو مشاركة امر لامر) آخر (فى علة الحكم) وهى الكلى الشامل لذينك الجزئيين قالوا لابد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس او باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او باشتمال امر ثالث عليهما وهو التمثيل (فان قلت ههنا قسم آخر)

غير الثلاثة المذكورة (وهو الاستدلال بكلي على كلي قلنا ان دخلا) اى الكليان المذكوران (تحت) كلي (ثالث مشترك) بينهما (يقتضي الحكم فهما جزئيان له) اى لذلك الكلي الثالث الذى هو علة الحكم (لان المراد بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافي لامايمنع نفس تصوره الشركة فيه) اعنى (المسمى بالحقيقي) وحينئذ كان الاستدلال باحدهما على الآخر داخلا في التمثيل لاقسما برأسه (والا) اى وان لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة الحكم (فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الآخر اصلا فان قيل) لايلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي الحكم ان لايكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما الى الآخر فانك (اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحد) الكليين (المتساويين على الآخر لا بالكلي على الجزئي) فمثل هذا خارج عما ذكرتموه من انواع الاستدلال مع انه من قبيل القياس اتفاقا ولهذا قال بعضهم انه ان استدل بالكلي على الجزئي اوباحد المتساويين على الآخر فهو القياس (قلت المقصود انا اثبتنا) في المثال المذكور (لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق هو) الامر (الذى يفيدنا الحكم بها) اى بالحيوانية على كل واحد واحد من افراد الانسان والحاصل ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولاشك ان كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق فرجع الى الاستدلال بالكلي على الجزئي وقد يجاب ايضا بان كل واحد من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للآخر اذ يقع كل منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى اندراجه فيه ولايخفى بعده وعدم جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا وههنا بحث آخر وهو ان القياس الاستثنائي المتصل في مثل قولك كلما كانت الشمس طالعة كان النار موجودا لكنها طالعة اولكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي اصلا وكذا الحال في الاستثنائي المنفصل في مثل قولنا اما ان يكون زيد في البحر واما ان لايغرق لكنه ليس في البحر فلا يغرق اولكنه غرق فيكون في البحر فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكر واما بالاستلزام الذى لااشتمال معه فاما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة اوغير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام اوالاشتمال فتأمل ﴿ المقصد الرابع ﴾ القياس وهوالعمدة) لافادته اليقين فان الاستقراء لايفيد يقينا الا اذا كان قياسا مقسما وكذا التمثيل لايفيده الا اذا كانت العلة فيه قطعية وحينئذ يرجع الى القياس هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام (صوره خمس الاولى ان يعلم حكم ايجابي اوسلبي لكل افراد شئ) هوالاوسط (ثم يعلم ثبوته) اى ثبوت ذلك الشئ الذى هوالاوسط (لآخر) هو الاصغر (كله او بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم) الايجابي او السلبي (للآخر كذلك) اى لكله او بعضه (قطعا) حاصلا بالبديهة فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه مع فعليتهما والى نتايجه الاربع اللازمة من ضروبه الاربعة لزوما ضروريا (الثانية ان يعلم حكم) ايجابي اوسلبي (لكل افراد شئ) هوالاكبر (ومقابله) اى ويعلم مقابل ذلك الحكم (لآخر) هوالاصغر (كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشئ عن الآخر) كله او بعضه فظهر ان الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث يمتنع اجتماعهما في شئ واحد فتكون ضروبه ايضا اربعة وانه لاينتج الاسلبا كليا اوجزئيا يحتاج في العلم بلزومه الى نوع تأمل وهو ان يكون ذلك الشئ لو كان ثابتا للآخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان (الثالثة ان يعلم ثبوت امرين) هما الاصغر والاكبر (الثالث) هوالاوسط ولابد ان يكون ثبوتهما اوثبوت احدهما لذلك الثالث كليا (فيعلم) حينئذ (التقاؤهما فيه) اى في ذلك الثالث اما كله او بعضه (ولايعلم) التقاؤهما (فيما عداه) بل يجوز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فلا يصدق عليه كليا (لاجرم كان اللازم جزئيا) موجبا

فى ضروب ثلاثة واما الضابط فيما ينتج منه السلف فهو ان يعلم ثبوت احدامرين لشئ اما كليا اوجزئيا ويعلم مع الاول سلب الآخر عن ذلك الشئ كله او بعضه ويعلم مع الثانى سلب الآخر عن ذلك الشئ كليا فيعلم سلب الآخر عن صاحبه فى ذلك الشئ ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلاثة اخرى منتجة للسلب الجزئى ويظهر من ذلك كله ان الشكل الثالث لابد فيه من كلية احدى المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها وانه لاينتج الاجزئيا موجبا اوسلبا وانما لم يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع يحتاج فى بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة ربما كانت اكثر مما يحتاج اليه فى تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره (الرابعة ان تثبت ملازمة) اى لزوم (بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم والا) اى وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم او من عدم اللازم عدم الملزوم (فلا لزوم) بينهما اذ قد وجد الملزوم حينئذ بدون اللازم (من غير عكس) اى ليس يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم (لجواز ان يكون اللازم اعم) فيوجد مع عدم الملزوم (الخامسة ان تثبت المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما عدم الآخر قطعا) فان تنافيا صدقا فقط لزم من ثبوت صدق ايهما كان عدم صدق الآخر اى كذبه وان تنافيا كذبا فقط لزم من ثبوت كذب ايهما كان عدم كذب الآخر اعنى صدقه ففى كل واحدة من هاتين المنافاتين نتيجتان واذا اجتمعا كان هناك اربع نتايج (ولهذه) الصور الخمس ومايتعلق بها (تفاصيل) جمة (افردلها فن) على حدة الا ان ما ذكرناه كاف لنا فيما قصدناه ﴿ المقصد الخامس ﴾ ما مر هى الطرق القوية (وههنا طريقان ضعيفان) يسلكهما بعض المتكلمين فى اثبات مطالبهم العقلية (الاول) انهم اذا حاولوا نفى شئ غير معلوم الثبوت بالضرورة (قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه اما الاول) وهو انه لادليل عليه (فيثبت تارة بنقل ادلة المثبتين) لذلك الشئ (وبيان ضعفها) وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها (واخرى بحصر وجوه الادلة ثم نفيها) اى نفى الوجوه كلها (بالاستقراء) اى تتبعناها فلم نجد ههنا شيأ منها (وهو عائد الى الاول) اذ مآله الى عدم الوجدان (مع مزيد مؤنة) هو بيان حصر وجوه الادلة فالتمسك بالاول اولى لتسقط هذه المؤنة (واما الثانى) وهو ان كل مالا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين اشار الى الاول بقوله (فاذلولاه) اى لولاوجوب نفى مالادليل عليه (انتفت الضروريات لجواز ان تكون جبال) شامخة (بحضرتنا لانراها) واللام فى قوله (لعدم الدال على وجودها) متعلقة بالجواز والمعنى انه اذاجوز ثبوت مالادليل عليه فحينئذ يجوز ان تكون تلك الجبال بحضرتنا لانها من قبيل مالادليل على ثبوته (و) انتفت (النظريات) ايضا (لجواز) وجود (معارض للدليل لانعلمه) لعدم مايدلنا عليه (اوغلط) فيه (لادليل عليه) والحاصل انا اذا استدللنا بدليل على حكم نظرى فان جوزنا ثبوت مالادليل عليه جاز ان يكون لذلك الدليل معارض فى نفس الامر لادليل لنا على وجود ذلك المعارض فلانعلمه وجاز ايضا ان يكون فى مقدمات ذلك الدليل غلط لادليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع هذا التجويز لايمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان تجويز مالادليل عليه يوجب القدح فى العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا واشار الى الثانى بقوله (وايضا فان مالادليل عليه) من الاشياء (غير متناه) يعنى ان غير المتناهى من جملة الاشياء التى لادليل على ثبوتها فلوجوزنا ثبوت مالادليل عليه لزمنا تجويز اثبات مالايتناهى (واثباته محال والجواب) ان قولكم فى شئ معين انه لادليل عليه اما ان تريدوا به عدمه فى نفس الامر او عدمه عندكم فان اردتم الاول قلنا (عدم الدليل) على ذلك الشئ (فى نفس الامر ممنوع) فان تزييفكم ادلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لايفيد ان ذلك لجواز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد ولئن سلم فعدم الدليل فى نفس الامر لايدل على عدم ذلك الشئ فى نفسه

فان الصانع تعالى لولم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا (و) ان اردتم الثانى فنقول عدم الدليل (عندكم لايفيد) ولايدل على عدم ذلك الشئ فى نفس الامر (والالزم علم العوام) وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الامور التى لايعلمون دليلا على ثبوتها (و) علم (الكفار) المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر اعنى يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التى ليست عندهم ادلتها (و) لزم (ان يكون الاجهل بالدلائل اكثر علما) لان جهله بدليل اى شئ كان دليل له يوصله الى العلم بعدم ذلك الشئ فيساوى الجاهل العالم فيما لايقيمان عليه دليلا ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلا على ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علما كان اعتقاد العالم بثبوته جهلا فيكون الاجهل بالدلائل اوفر علما بالاشياء (مع انه) اى العلم بالدليل (قد يحدث) فى الاستقبال ومع هذا الاحتمال لايكون الجهل به فى الحال مفيدا لليقين بانتفاء المدلول وفى نهاية العقول ان الدليل قد يحدث فى الاستقبال كاخبار الشارع بما لا يعلم الا باخباره من احوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب فلايكون عدم الدليل فى نفس الامر ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول فى نفسه (والعلم بعدم الجبل) الشاهق بحضرتنا ضرورى (لا يتوقف على هذه المقدمة) القائلة بان كل مالادليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه (والالكان) العلم بعدم الجبل (نظريا) لاضروريا (وعدم المعارض والغلط فى المقدمات القطعية) ضرورية كانت او نظرية (ضرورى) معلوم بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة (ووجود مالانهاية له ان امتنع لقاطع) دل على امتناعه (امتنع القياس عليه) اعنى قياس مالا دليل عليه من الامور المتناهية التى لم يدل قاطع على امتناعها لظهور الفارق حينئذ (والا) اى وان لم يمتنع لقاطع (منع الحكم) الذى هو وجوب الانتفاء (فيه) اى فيما لايتناهى وجوز ثبوته فى نفس الامر كسائر الامور التى لادليل على ثبوتها ولاقاطع يدل على امتناعها (وايضا) ان صح ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم وجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت (فيلزم من عدم دليل الطرفين) اى الانتفاء والثبوت (الجزم بهما) معا فى شئ واحد (لايقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعا) فانا اذا لم نجد مع انسان مايدل على نبوته جزمنا بانه ليس نبيا بلا شبهة (بخلاف عدم دليل عدمها) فانا اذا لم نجد معه مايدل على عدم نبوته لم نجزم بانه نبى فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزما للنفى كون عدم دليل النفى مستلزما للوجود حتى يلزم ماذكرتم من الجزم بالنقيضين معا (وايضا يلزم هنا) اى من كون عدم دليل النفى مستلزما للوجود (اثبات مالايتناهى) وهو ممتنع (و) يلزم (ثمه) اى من كون عدم دليل الوجود مستلزما للانتفاء (نفيه) اى نفى ما لايتناهى (ولايمتنع) هذا النفى فظهر الفرق واندفع الاشكال (لانا نقول الجزم بعدم نبوته) اى نبوة من لانجد دليلا على نبوته (ليس لذلك المدرك) الذى هو عدم الدليل على نبوته (بل للدليل القاطع) الدال (على ان لانبى بعد محمد صلى الله عليه وسلم) ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته (واما الثانى) اى الجواب عنه (فالغرض) مما ذكرنا ليس هو ان الاستدلال بعدم دليل النفى على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا انه يفضى الى اثبات مالايتناهى بل الغرض (انه لافارق بينهما) اى بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفى والاستدلال بعدم دليل النفى على الثبوت (فى العقل) فلو جاز الاول جاز الثانى لكنه ممتنع لوجوه منها ماذكرتم من انه يلزم منه اثبات مالايتناهى (وانما يتمشى) هذا الجواب (لو اثبتت الملازمة) بين جواز الاول وجواز الثانى لكنها لم تثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة ❊ الطريق (الثانى) من ذينك الطريقين الضعيفين (قياس الغائب على الشاهد) وانما يسلكونه اذا حاولوا اثبات حكم لله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائبا عن الحواس (ولابد) فى هذا القياس بل فى القياس الفقهى مطلقا (من اثبات علة مشتركة) بين المقيس

والمقيس عليه (وهو) اى هذا الاثبات بطريق اليقين (مشكل) جدا (لجواز كون خصوصية الاصل) الذى هو المقيس عليه (شرطا) لوجود الحكم فيه (او) كون خصوصية (الفرع) الذى هو المقيس (مانعا) من وجوده فيه وعلى التقديرين لاثبت بينهما علة مشتركة (ولهم فيه) اى فى اثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم (طرق) كثيرة مفصلة فى كتب اصول الفقه (اشهرها امور) ثلاثة (احدها الطرد والعكس) وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما اى كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلما عدم عدم وذلك مثل ما قالت المعتزلة من أن الاضرار بلا جناية سابقة ولا عوض لاحق قبيح فى الشاهد ثم اذا تأملنا وجدنا ان الفعل اذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحا واذا زال عنه شئ من هذه القيود زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما فعلمنا ان قبح الظلم معلل بها فلو صدر عن الله تعالى لوجب ان يحكم بقبحه لوجود علته (ولو صح) ماذكرتم من ان الدوران يدل على علية المدار للدائر (دل على علية المعلول) المساوى لعلته فان العلة دائرة معه وجودا وعدما وكونه علة لها محال قطعا وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوى والمعلول ايضا دائر مع الجزء الاخير من العلة وليس شئ من هذين المدارين علة لدائره فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه الصور فان قلت كون المدار صالحا للعلية معتبر عندهم وليس شئ من المدارات التى ذكرتم صالحا لها فلا نقض قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وايضا كون تلك الوجوه مثلا صالحة لعلية القبح فى الفعل مما لايتيقن به اصلا وان جاز ان يظن والمقصود ههنا انما يتم باليقين دون الظن (وايضا فيجوز ان يكون المؤثر) فى الحكم الدائر (امرا مقارنا) للمدار دونه وحينئذ لايكون المدار علة للدائر (وقد ينفى هذا الاحتمال) اى احتمال كون المؤثر امرا مقارنا (بوجوه * الاول الرجوع الى انه لادليل عليه) اى على المقارن (فيجب نفيه) وقد مر فساده (الثانى انهما) اى المدار والدائر (متلازمان علما) يعنى انه اذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر واذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر فدل على انه العلة دون ما يقارنه مثلا اذا علمنا فى الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه وان لم نعلم شيأ غيرها اصلا واذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وان علمنا سائر الاشياء فلولا ان هذه الوجوه هى العلة للقبح لما لزم من مجرد العلم بها العلم به (قلنا فينتقض) ماذكرتم (بالمضافين) كالابوة والبنوة فان العلم بكل منهما وحده من غير ان يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين ولاشك انه لايمكن ان يكون بينهما علية (كيف) اى كيف لاينتقض ماذكرتم ولا يكون باطلا فى نفسه (ولا كل مايعلم به) وحده (غيره علة له) اى لذلك الغير فان كثيرا من الاسباب العادية كذلك مع الاتفاق على انها غير مؤثرة اصلا الاترى انا اذا علمنا ملاقاة النار للقطن علمنا احتراقه وان لم نعلم شيأ آخر غير الملاقاة واذا علمنا ان البدن الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان لم نعلم غير التناول مع اتفاقنا على ان الاحتراق والشبع انما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من غير ان يكون للملاقاة والتناول مدخل فيهما بالتأثير وانت خبير بان هذا الاتفاق انما هو بين الاشاعرة واما المعتزلى فربما خالفهم فى ذلك فالاولى ان يقال ان كثيرا من المسببات نعلم من اسبابها وليست عللا لها (ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) يعنى ان قولكم العلم بالمدار وحده يقتضى العلم بالدائر فيكون علة له مبنى على ان ما لايكون علة لشئ لايكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشئ وقد ابطلناه وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وسنبين بطلانه فى مسئلة العالمية فى تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكليات (الثالث الدوران لو لم يفد) كون المدار علة للدائر وجاز معه ان يكون الدائر معللا بغير المدار (لجاز استناد المتحركية الى) علة (غير الحركة) مع دوران الاولى على الثانية وجودا وعدما وذلك فتح لباب التشكيك فى العلل والمعلولات (قلنا ان سلم التغاير) بين المتحركية والحركة اى لاتغاير بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران وعلية ولئن سلمنا كما هو مذهب مثبتى الاحوال (فلا نريد بالحركة الا

مايوجب المحركية) فاذا قيل لنا جوزوا اسناد المحركية الى غير الحركة كان معناه جوزوا ان يكون الموجب للمحركية غير ماهو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل ان العلية ههنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح فى دلالته على العلية القدح فى العلية المعلومة بوجه آخر (الرابع المقارن) الذين زعمتم انه يجوز ان يكون هو العلة للدائر (ان لازم المدار) وساواه بحيث لاينفك احدهما عن الآخر (حصل المطلوب) الذى هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم المطلوب الذى هو قبح الفعل الدائر مع تلك الوجوه مثلا (والا) اى وان لم يلازمه ولم يساوه (لم يكن هذا) الذى فرضناه مدارا (مدارا) لانه ان كان المقارن اخص لم يكن المدار مدارا وجودا وان كان اعم لم يكن المدار مدارا عدما وهذا خلف (قلنا لعل المدار لازم) للمقارن (اعم) منه (فيوجد) المدار (دونه فى صورة النزاع) اى نختار ان المقارن اخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير موجود معه فى صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مدارا له وجودا وعدما فيما عداها من الصور ودعوى كونه مدارا له فى هذه الصورة ايضا مصادرة على المطلوب (وثانيها) اى ثانى الامور التى هى اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة (السبر وهو قسمة غير منحصرة) كأن يقال مثلا علة كون السواد مرئيا اما وجوده او كونه عرضا او محدثا او لونا او كونه سوادا والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه موجود فيصح رؤيته (فاذا قيل قد تكون العلة) المقتضية لصحة الرؤية فى السواد (امرا آخر) سوى هذه الاقسام (قيل) فى الجواب (لادليل) على ثبوت ذلك الامر الآخر (فينتفى) وهذا رجوع الى اول الطرق بعين وقد انكشف لك ضعفه (وثالثها) اى ثالث الامور التى هى اشهر الطرق فى اثبات العلة المشتركة (الالزامات وهو القياس على مايقول به الخصم لعلة فارقة) توجد فى الاصل الذى يقول به الخصم ولا توجد فى الفرع الذى يقاس عليه قال الامام الرازى وهى اى الالزامات من انواع القياس بالحقيقة فتارة تكون على صورة قياس الطرد اما فى الاثبات كقول الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اتفاقا واما النفى كقولهم النظر لايولد العلم لان تذكره لايولده واخرى تكون على صورة قياس العكس كقول الاشعرية فى خلق الاعمال لو كان العبد قادرا على الايجاد لكان قادرا على الاعادة كالبارى تعالى ولما لم يكن قادرا على الاعادة اتفاقا لم يكن قادرا على الايجاد ايضا (وهو) اى هذا النوع من الاستدلال القياسى المسمى بالالزامات (لايفيد اليقين) لان حكم الاصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين (ولا) يفيد (الالزام) ايضا (لان الخصم بين منع) وجود (علة الاصل) فى الفرع (و) بين منع ثبوت (حكمه) اى حكم الاصل لانه ان سلم له علته فهى ليست موجودة فى الفرع وان لم يسلم له تلك العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لاجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرفته فى التذكرة للمعتزلى ان يقول انما حكمت بان مريدية الله تعالى معللة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جائزة له والصفات الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لايعلل فان صح ما قلت من ان المريدية صفة جائزة ظهر الفرق والا منعت كون المريدية معللة بالارادة وان يقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة لامر لا يوجد فى الايجاد وذلك لان قدرته على الاعادة اما ان تكون عين القدرة المتعلقة بالايجاد او غيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة بالايجاد لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت فى بعض الاوقات باعادة ماعدم وهى فى ذلك الوقت متعلقة بايجاد مقدور آخر لزم ان تكون قدرة واحدة فى وقت واحد فى محل واحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك يقتضى تعلق تلك القدرة بمالايتناهى من المقدورات اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم حينئذ بطلان التفاوت بين القادر والاقدر والثانى ايضا باطل لانه اذا كانت القدرة المتعلقة باعادة الشى غير المتعلقة بايجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد واذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على

حدثة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه الاصول التي اعتقدتها ساقتني الى ان احكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة دون الايجاد فان صحت ظهر الفرق وان فسدت منعت الحكم في الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة ايضا واعلم ان عد الالزامات من طرق اثبات العلية سهو من المصنف لانه قسم من القياس بلا شبهة كما تحققته وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس الى آخره وانما وقع منه هذا السهو بناء على ان الامام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس الذي من انواعه رد الغائب الى الشاهد او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الاصل معللا بعلة موجودة في الفرع ولهم في بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفى مباحثه ثم قال الطريق الثاني في اثبات علة الاصل في الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال والثالث الالزامات وهي بالحقيقة من انواع القياس واراد ان الالزامات ثالث الطرق الاربعة الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالادلة النقلية في المباحث العقلية التي يطلب بها اليقين فتوهم المصنف انه اراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة ﴿المقصد السادس في المقدمات﴾

اى القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارة (فالقطعية) اى اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشئ كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا والمراد ان القطعية الضرورية التي هي المبادي الاول (سبع * الاولى الاوليات) وهي (ما لا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين) وملاحظة النسبة بينهما فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات اطرافه ومنها ما هو خفي لخفاء في تصوراته وهذا القسم لا يخفى ايضا على الاذهان المشتعلة النافذة في التصورات (الثانية قضايا قياساتها معها) وهي قضايا تكون تصورات اطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينها وهي قريبة من الاوليات (نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج) فالقضية هي قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج (الثالثة المشاهدات) وهي (ما يحكم به العقل بمجرد الحس) الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن كالحكم بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا وتسمى هذه وجدانية وقضايا اعتقادية ويعد منها ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا واعلم ان الحس لا يفيد الا حكما جزئيا كما في قولك هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلي من المبدأ الفياض ولا شك ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم تميز الصواب عن الخطاء (الرابعة المجربات) وهي (ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار) ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لم يكن اتفاقيا بل لا بد ان يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول ذلك السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مؤلم وبان شرب السقمونيا مسهل (الخامسة الحدسيات) وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي يزول معه الشك (كعلم الصانع لاتقان فعله) فانا لما شاهدنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بانه عالم حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية

فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهوانه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها (السادسة المتواترات) وهي (ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب) كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عددا معينا فقد احال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقايع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولابد في المتواترات من تكرار وقياس خفي وان تكون مستندة الى المشاهدة فيكون الحاصل من المتواترات علما جزئيا من شانه ان يحصل بالاحساس فلذلك لايقع في العلوم بالذات كالمحسوسات (السابعة الوهميات في المحسوسات) فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق (نحو كل جسم في جهة) فان العقل يصدقه في احكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لايكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا كحكمه بان كل موجود لابد ان يكون في جهة وفي مكان واعلم ان العمدة من هذه المبادي الاول السبعة هي الاوليات اذلايتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله والصبيان اومدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن ان يقنع جاحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع ان تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج العقل الى امر ينضم اليه ويعينه على الحكم فذلك الامر ان كان هو التوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضية التي يحكم العقل بها ولاشك ان ذلك الامر يكون مبادي لتلك القضية فان كانت لازمة فهي القضايا التي قياساتها معها وان كانت غير لازمة لها فاما ان يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات او بصعوبة وهي النظريات وليست من المبادي الاول او يحتاج اليهما معا فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات اولا وهو المجربات فان العقل فيهما يحتاج الى امر ينضم اليه وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرار المشاهدات في التجربة والى امر آخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفي ولك ان تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلاتجشم كسب فلذلك ادرجت فيما قبله ❊ (و) المقدمات (الظنية) التي تستعمل في الامارة فقط (اربع الاولى مسلمات تقبل على انها مبرهنة في موضع آخر) كمسائل اصول الفقه اذا سلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها (الثانية مشهورات اتفق عليها الجم الغفير) من الناس فقد تكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح اوعند الاكثر كقولنا الاله واحد اوعند طائفة كقولنا التسلسل مطلقا محال وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها اما لمصلحة عامة اورقة اوحمية اوتاديبات شرعية اوانفعالات خلقية اومزاجية سواء كانت صادقة اوكاذبة (الثالثة مقبولات تؤخذ ممن حسن الظن فيه انه لايكذب) كالمأخوذات من العلماء الاخيار والحكماء الابرار بخلاف المأخوذات من الانبياء الذين علم انهم لايكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم مستعملة في الادلة النقلية كما ستعرفها (الرابعة المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب الرطب (ولنتكلم الآن في) ضعف (مقدمات مشهورة بين القوم) اي المتكلمين (ذوات فروع) كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية (الاولى) انهم اذا ارادوا نفي عدد غير متناه لتعيين الواحد قالوا (ليس عدد اولى من عدد فينتفي العدد) بالكلية (كما في مسئلة الوحدة) فانهم احتجوا على

وحدانيته تعالى بان الاله الواحد كاف فى ايجاد الخلق فلو ثبت اله ثان لم يكن اولى من الثالث والرابع وهكذا فيلزم آلهة لا تتناهى وذلك محال فالقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المحال (و) كنى مسئلة عدم جواز (تعلق علم) واحد منا (بمعلومين) فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد اذ لو تعلق باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها هذا خلف (و) كنى مسئلة عدم جواز تعلق (قدرة) واحدة (بمقدورين) فانهم زعموا ان القدرة الواحدة الحادثة لا تتعلق فى وقت واحد فى محل واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد اذ لو جاز تعلقها باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تتناهى وهو محال وكذا اذا ارادوا اثبات عدد غير متناه (قالوا اما ان لا يثبت عدد) اصلا وهو باطل (او يثبت عدد غير متناه) لامتناع ترجيح عدد على عدد وذلك (نحو كون الله عالما بكل معلوم) فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وعالميته امر واجب وليس عدد اولى من عدد فاما ان لا يجب كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل اتفاقا او يجب كونه عالما بكل ما يصح ان يعلم وهو المطلوب (و) نحو كون الله تعالى (قادرا على كل ممكن) فانهم اثبتوه بهذه الطريقة (فنقول) فى بيان ضعف هذه المقدمة (عدم الاولوية) بين عدد وعدد (فى نفس الامر ممنوع) لجواز ان يكون لبعض الاعداد رجحان واولوية على بعض فى نفس الامر فجاز ان يكون الثانى مثلا حاصلا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت عدد آخر ولا من انتفاء عدد انتفاء آخر (و) عدم الاولوية (فى ذهنك لا يفيد) اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها فى نفسها الا ان يقال ما لا دليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه (فان قال) المستدل نختار الاول وهو ان عدم الاولوية فى نفس الامر ونقول (حكم الشئ) الذى هو عدد من الاعداد مثلا (حكم مثله) من سائر الاعداد فان المثلين يتشاركان فى الاحكام اللازمة فلو صح الثانى صح الثالث والرابع الى ما لا يتناهى من امثاله واذا لم تصح تلك الامثال لم يصح هو ايضا قلنا ما ذكره اعادة للدعوى بعبارة اخرى مع انه (لزمه) فى صورة الاستدلال على نفى الاعداد (نفى الواحد) ايضا لانه مثل الثانى والثالث فاذا انتفيا انتفى الواحد قطعا فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الآحاد فقط كان الواحد مثلاله وان اعتبر مع كل عدد صورة منوعة هى مبدأ لخواصه لم تكن الاعداد متماثلة اصلا ولزمه فى صورة الاستدلال على اثبات ما لا يتناهى من الاعداد فساد آخر اشار اليه بقوله (واذا يلزمهم صحة قدم العالم) فانه يصح تقديم احداثه على الوقت الذى حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وباوقات ثلاثة وهلم جرا لان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه على ذلك الوقت باوقات لا نهاية لها مع انهم لا يقولون بها وهذا الذى ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشترك بين جانبى النفى والاثبات كما نحققه (ويخص جانب النفى بسؤال وهو ان ما لا يتناهى) من الاعداد (ان امتنع لدليل) قاطع دل عليه (لم يقس عليه ما لا يمتنع) من الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم من تجويز ما لا دليل على امتناعه تجويز ما قام الدليل على امتناعه (والا) اى وان لم يمتنع ما لا يتناهى من الاعداد لدليل دل عليه (لم يمكن نفيه) ودعوى استحالته فلا يكون اللازم من اثبات عدد مخصوص امرا محالا فلا يتم الاستدلال ❁ المقدمة (الثانية) وهى قريبة من الاولى (انهم يحكمون على المتشاركين فى صفة) وجودية كانت او عدمية (بالمساواة) مطلقا (كنفى المعتزلة قدم الصفات) اى قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته (والا ساوت) تلك الصفات (الذات) فى القدم فتساويها فى جميع الوجوه فتكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قيام الصفات بها اولى من العكس هذا خلف (و) كنفى المعتزلة (كونه تعالى عالما بعلم والا فهو) اى علمه (مساو لعلمنا) لكونه متعلقا بما تعلق به علم الواحد منا فيتساويان فى كون كل منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه او من قدم علمه قدم علمنا (و) كنفى (المتكلمين) وجود

(المجردات) كالعقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها (والاثل الله) فى انها ليست متحيزة ولا
حالة فى متحيز فتساويه مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا (وضعفه) اى ضعف
ما حكموا به من ان التشارك فى صفة يقتضى تساوى المتشاركين من جميع الوجوه (ظاهر)
لاحاجة بنا الى اظهاره الاترى ان الانواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة فى الحقيقة الجنسية
مع انها ليست متماثلة مطلقا بل الاشياء المتخالفة الحقائق متشاركة فى عوارض كثيرة ويستحيل
تماثلها ✻ المقدمة (الثالثة) انهم اذا ارادوا اثبات صفة لله تعالى قالوا (هذه صفة كمال فتثبت لله تعالى و)
اذا ارادوا نفى صفة عنه قالوا (هذه صفة نقص فتنتفى عنه وقد تعتبر) هذه المقدمة ويتمسك بها
فى امور ثلاثة (فى الافعال) فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب ان يثبت لله تعالى والايلام
بلا سبق جناية ولحوق عوض نقص فيجب ان ينفى عنه (وهو) اى الكمال فى الافعال هو (الحسن
و) النقصان فى الافعال هو (القبح و) يعتبر ايضا (فى الذات) فيقال الوجوب الذاتى كمال فيجب
ثبوته لله والامكان نقص فيجب نفيه عنه (و) فى (الصفات) الحقيقية فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته له
تعالى والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه (وانما تثبت) هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على اثبات
الصفة ان (لو قبلها) اى تلك الصفة (الذات) فان الذات اذا لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال
بكونها كمالا على اتصاف الذات بها الا يرى ان ايجاد العالم فى الازل كمال له تعالى من حيث
انه وجود مستمر لكن كونه فاعلا مختارا مانع من اتصافه به لان فعله يجب ان يكون حادثا لكونه
مسبوقا بالقصد والاختيار والارادة (وحصل معنى الكمال) انه ماذا (وكانت) تلك الصفة (كمالا لها)
اى للذات لاثباتها فى نفس الامر اذ يجوز ان يكون كمالا بالقياس الينا ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته
تعالى كالكتابة مثلا (ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان) ولم يجز ان يكون له كمال منتظر واثبات ذلك
موقوف على انه موجب بالذات ﴿ المقصد السابع ﴾ الدليل اما عقلى بجميع مقدماته) قريبة
كانت او بعيدة (او نقلى بجميعها) كذلك (او مركب منهما والاول) هو الدليل (العقلى)
المحض الذى لا يتوقف على السمع اصلا (والثانى) وهو الدليل النقلى المحض (لا يتصور اذ صدق المخبر
لا بد منه) حتى يفيد الدليل النقلى العلم بالمدلول (وانه لا يثبت الا بالعقل) وهو ان ينظر
فى المعجزة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دار او تسلسل (والثالث) يعنى المركب منهما
(هو الذى نسميه بالنقلى) لتوقفه على النقل فى الجملة فانحصر الدليل فى قسمين العقلى المحض
والمركب من العقلى والنقلى هذا هو التحقيق (ثم) انه قد يقسم الدليل الى ثلاثة اقسام فيقال
(مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث (وقد تكون نقلية
محضة) كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امرى وكل عاص يستحق العقاب لقوله
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم (وقد يكون بعضها مأخوذة من العقل وبعضها من النقل)
كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك للمأمور به عاص (فلا بأس ان يسمى هذا القسم) الاخير
(بالمركب) من العقلى والنقلى فظهر صحة تثليث القسمة كما وقع فى عبارة بعضهم (والمطالب) التى
تطلب بالدلائل (ثلاثة اقسام ✻ احدها ما يمكن) عند العقل (اى ما لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه)
حتى لو خلى العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفى ولا اثبات (نحو جلوس غراب الآن
على منارة الاسكندرية فهذا) المطلوب (لا يمكن اثباته الا بالنقل) لانه لما كان غائبا عن العقل
والحس معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال الجنة
والنار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم الصلاة والسلام (الثانى) من المطالب
(ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع) وكونه عالما قادرا مختارا (ونبوة محمد) صلى الله عليه وسلم
(فهذا) المطلوب (لا يثبت الا بالعقل اذ لو اثبت بالنقل لزم الدور) لان كل واحد منهما يتوقف حينئذ

على الآخر (الثالث) من المطالب (ما عداهما نحو الحدوث) فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم (اذ يمكن اثبات الصانع دونه) بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم (و) نحو (الوحدة) فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا فجاز ان يثبت التوحيد بالادلة السمعية (فهذا) المطلوب (يمكن اثباته بالعقل اذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل) العقلى (الدال عليه و) يمكن ايضا اثباته (بالنقل لعدم توقفه عليه) كما عرفت ﴿المقصد الثامن﴾ الدلائل النقلية هل تفيد اليقين) بما يستدل بها عليه من المطالب اولا (قيل لا) تفيد وهومذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة (لتوقفه) اى توقف كونها مفيدة لليقين (على العلم بالوضع) اى وضع الالفاظ المنقولة عن النبى صلى الله عليه وسلم بازاء معان مخصوصة (والارادة) اى وعلى العلم بان تلك المعانى مرادة له (والاول) وهو العلم بالوضع (انما يثبت بنقل اللغة) حتى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ (و) نقل (النحو) حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية (و) نقل (الصرف) حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات (واصولها) اى اصول هذه العلوم الثلاثة (تثبت برواية الآحاد) لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التى يرويها عنهم آحاد من الناس كالاصمعى والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطاء من العرب فان امرء القيس قد خطئ فى مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية (وفروعها) تثبت (بالاقيسة وكلاهما) يعنى رواية الاحاد والقياس دليلان (ظنيان) بلا شبهة (والثانى) وهو العلم بالارادة (يتوقف على عدم النقل) اى نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التى كانت موضوعة بازائها فى زمن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الى معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعانى الاولى لا المعانى الاخرى التى نفهمها الآن منها (و) على عدم (الاشتراك) اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد معنى آخر مغايرا لما فهمناه (و) عدم (المجاز) اذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازى لا الحقيقى الذى تبادر الى اذهاننا (و) عدم (الاضمار) اذ لو اضمر فى الكلام شئ تغير معناه عن حاله (و) عدم (التخصيص) اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه (و) عدم (التقديم والتأخير) فانه اذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما ادركناه (والكل) اى كل واحد من النقل واخواته (لجوازه) فى الكلام بحسب نفس الامر (لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن) واعلم ان بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله فى المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكأن المصنف ادرجه فى التخصيص لان النسخ على ماقيل تخصيص بحسب الازمان (ثم بعد) هذين (الامرين) اعنى العلم بالوضع والعلم بالارادة (لابد من العلم بعدم المعارض العقلى) الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلى (اذ لو وجد) ذلك المعارض (لقدم على الدليل النقلى قطعا) بان يؤول الدليل النقلى عن معناه الى معنى آخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلى الدال على استحالة الجلوس فى حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلى على الدليل النقلى (اذ لا يمكن العمل بهما) بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين (ولا بنقيضهما) بان يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين (وتقديم النقل على العقل) بان يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلى دون ما يقتضيه الدليل العقلى (ابطال للاصل بالفرع) فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو اصل للنقل الذى يتوقف صحته عليه فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد ابطل الاصل بالفرع (وفيه) اى فى ابطال الاصل بالفرع (ابطال للفرع) ايضا اذ حينئذ يكون

صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذى يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته (واذا ادى اثبات الشئ) وتصحيحه (الى ابطاله) وافساده (كان مناقضا لنفسه) اى مستلزما لنقيض نفسه ومنافيا لها (فكان باطلا) ومحالا اذلو امكن لامكن اجتماع النقيضين اعنى نفسه ونقيضه واذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلى على العقلى فقد تعين تقديم العقلى على النقلى وهو المطلوب لا يقال جاز ان يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شئ منهما بعينه فلا يلزم شئ من تلك المحالات لانا نقول هذا منع لايضر المعلل لان وجود المعارض العقلى اذا اوجب التوقف لم يفد الدليل النقلى اليقين مالم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذى كان المستدل بصدده وايضا التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ فى الدليل العقلى القطعى وحينئذ لا يبقى النقلى حجة قطعية بتوقف لاجلها فى الدلائل العقلية القطعية فقد ثبت انه لابد فى افادة الدليل النقلى اليقين من العلم بعدم المعارض العقلى (لكن عدم المعارض العقلى غير يقينى اذالغاية عدم الوجدان) مع المبالغة الكاملة فى تتبع الادلة العقلية (وهو) اى عدم الوجدان (لايفيد القطع) والجزم (بعدم الوجود) اذ يجوز ان يكون هناك معارض عقلى لم يطلع عليه (فقد تحقق ان دلالتها) اى دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها (تتوقف على امور) عشرة (ظنية فتكون) دلالتها ايضا (ظنية لان الفرع) الموقوف (لايزيد على الاصل) الذى هو الموقوف عليه (فى القوة) والمتانة واذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ماقيل (والحق انها) اى الدلائل النقلية (قد تفيد اليقين) اى فى الشرعيات (بقرائن مشاهدة) من المنقول عنه (اومتواترة) نقلت الينا تواترا (تدل) تلك القرائن (على انتفاء الاحتمالات) المذكورة (فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما) من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة (فى زمن الرسول فى معانيها التى تراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة) لاشبهة فى بطلانها وكذا الحال فى صيغة الماضى والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال فى ذلك الزمان فيما يراد منها فى زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة اومنقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات التسعة واما عدم المعارض العقلى فيعلم من صدق القائل فانه اذاتعين المعنى وكان مراداله فلوكان هناك معارض عقلى لزم كذبه (نعم فى افادتها اليقين فى العقليات نظر لانه) اى كونها مفيدة لليقين (مبنى على انه هل يحصل بمجردها) اى بمجرد الدلائل النقلية والنظر فيها وكون قائلها صادقا (الجزم بعدم المعارض العقلى و) انه (هل للقرينة) التى تشاهد اوتنقل تواترا (مدخل فى ذلك) اى الجزم بعدم المعارض العقلى (وهما) اى حصول ذلك الجزم بمجردها ومدخلية القرينة فيه (مما لايمكن الجزم باحدطرفيه) اى النفى والاثبات فلا جرم كانت افادتها اليقين فى العقليات محل نظر وتأمل فان قلت اذاكان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض فى العقليات كالزم منه ذلك فى الشرعيات والااحتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولاطريق له اليها والمراد بالعقليات ماليس كذلك وحينئذجاز ان يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربمالم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلى للدليل النقلى فى العقليات وان حصل الجزم به فى الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية فى العقليات فانها بمجردها تفيدالجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها اوعلم بالبديهة لزومهاعما علم صحته بالبديهة وحينئذ يستحيل ان يوجد ما يعارضها لان احكام البديهة لا تعارض بحسب نفس الامر اصلا كامر وقدجزم الامام الرازى بانه لايجوزالتمسك بالادلة النقلية فى المسائل العقلية نعم يجوزالتمسك بها فى المسائل النقلية تارة

لافادة اليقين كما فى مسئلة حجية الاجماع وخبر الآحاد واخرى لافادة الظن كما فى الاحكام الشرعية الفرعية

﴿ الموقف الثانى فى الامور العامة ﴾

(اى ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر والعرض) فاما ان يشمل الاقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار وكالماهية والتشخص عند القائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او يشمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتى والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها ههنا على سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها اما على سبيل الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا و يتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمى كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلاثة (اذ قد اوردنا كلا من ذلك) اى مما يختص بواحد منها (فى بابه) فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة (وفيه) اى فى هذا الموقف (مقدمة) يجب تقديمها على مباحث تلك الامور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات الى معروضاتها (ومراصد) خمسة مشتملة على مباحثها ﴿ المقدمة فى قسمة المعلومات ﴾ الى معروضات الامور العامة وهى عند المتكلمين اربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة وبيان ذلك انه (اما ان يقال بان المعدوم ثابت اولا وعلى التقديرين اما ان تثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه اربعة احتمالات) ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم ❊ الاحتمال (الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة) ايضا بينهما (وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم) اى ما من شأنه ان يعلم (اما ان لا يكون له تحقق فى الخارج) انما اعتبر قيد فى الخارج لانهم لا يقولون بالوجود الذهنى (او يكون والاول) هو (المعدوم) فى الخارج (والثانى) هو (الموجود) فيه فهذه قسمة ثنائية يتبعها ثلاثيتان ورباعية ❊ الاحتمال (الثانى المعدوم ليس بثابت والواسطة) امر (حق) اى ثابت (وقال به القاضى) الباقلانى قولا مستمرا (وامام الحرمين منا) اى من الاشاعرة (اولا) فانه رجع عن ذلك آخرا وقال به بعض المعتزلة ايضا (فالمعلوم) على رأيهم (اما لا تحقق له) اصلا (وهو المعدوم اوله تحقق اما باعتبار ذاته) اى لا بتبعية الغير (وهو الموجود او باعتبار غيره اى) له تحقق (تبعا له وهو الحال وعرفوه بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة لان الذوات) وهى الامور القائمة بانفسها (اما موجودة او معدومة لا غير) اذ لا يتصور تحققها تبعا لغيرها فلا تكون حالا (و) قولنا (لموجود لان صفة المعدوم معدومة) فلا تكون حالا (و) قولنا (لا موجودة لتخرج الاعراض) فانها متحققة باعتبار ذواتها فهى من قبيل الموجود دون الحال وقولنا (ولا معدومة لتخرج السلوب) التى يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال واعترض الكاتبى على هذا التعريف بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حالتى وجودها وعدمها والجواب ان المراد بكونه صفة للموجود انه يكون صفة له فى الجملة لا انه يكون صفة له دائما هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم اوقال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله ❊ الاحتمال (الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم) على رأيهم (اما لا تحقق له فى نفسه) اصلا (وهو المنفى) المساوى للممتنع (اوله تحقق) فى نفسه بوجه ما (وهو الثابت) المتناول للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما آخر فقالوا (وايضا فاما ان لا كون له فى الاعيان وهو المعدوم) ممكنا كان او ممتنعا (اوله كون) فيها (وهو

الموجود والمنفى) عندهم (اخص) مطلقا (من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منـه) اى من المعدوم (وانت تعلم ان نقيض الاخص) مطلقا (اعم) مطلقا (من نقيض الاعم فيكون الثـابت) الذى هو نقيض المنفى (اعم من الوجود) الذى هو نقيض المعدوم (لصدقه عليـه) اى لصدق الثابت على الموجود (وعلى المعدوم الممكن) فقد ذكر على رأى هؤلاء تقسيمين لكن الاقسام عندهم فى الحقيقة ثلاثة هى المنفى والثابت الموجود والثـابت الذى هو المعدوم الممكن واما المعدوم مطلقا فهو راجع الى المنفى والمعدوم الممكن فلايكون قسمـا رابعا وكانه لم يقسم الثابت على رأيهم الى الموجود والمعدوم كما فعـله غيره لئلا يتوهم من اطلاق المعدوم على المنفى كون قسيم الثابت قسما منـه لكنه مندفع بان قسم الثابت هو المعدوم الذى له ثبوت اعنى المعدوم الممكن وذلك لايطلق على المنفى وانما يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثـابت حقيقة * الاحتمال (الرابع المعدوم ثابت والحـال حق) ايضا (وهو قول بعض المعتزلة) من مثبتى الاحوال (فيقول الكائن فى الاعيان اما) ان يكون له كون (بالاستقلال وهو الموجود او) يكون له كون (بالتبعية وهو الحال فيكون) الحال الذى هو قسم من الكائن فى الاعيان (ايضا قسما من الثـابت) كما ان الموجود والمعدوم الممكن قسمان منـه (وغيره) اى غير الكائن فى الاعيان هو (المعدوم فان كان له تحقق) وتقرر (فى نفسه فثابت والا فنفى) فالاقسام اربعة فظهر ان الثابت الذى يقابل المنفى يتناول على هذا المذهب امورا ثلاثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثانى يتناول الموجود والحال فقط واما المعدوم ففى المذهبين الاخيرين يتناول شيئين المنفى اى الممتنع والمعدوم الممكن وفى المذهب الثانى يرادف المنفى كما فى المذهب الاول الذى يرادف فيه الثابت الموجود ايضا (واما الحكماء فقالوا) فى تقسيم المعلومات (مايمكن ان يعلم) ولو باعتبار (اما لاتحقق له بوجه) من الوجوه (وهو المعدوم واما له تحقق ماوهو الموجود ولابد من انحيازه بحقيقة) اى لابد من ان ينفرد الموجود وينحاز ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو (فان انحاز مع ذلك) عن غيره (بهوية شخصية) يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين (فهو الموجود الخارجى والا فهو الموجود الذهنى) فان الذهن لايدرك الامر الا كليا فالموجود فيه لاينحاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجى فانه ينحاز عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بان الواجب تعالى موجود خارجى وليس له تشخص يغاير حقيقته حتى ينحاز بهما معا عن غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس المرتسمة فى القوى الباطنة منحازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يجاب بان الواجب سبحانه شئ واحد فى حد ذاته الا ان ذلك الشئ يسمى حقيقة من حيث ان الواجب به هو هو ويسمى تشخصا من حيث انه المميز له على وجه لايمكن فرض الشركة معه فقد انحاز الواجب بحقيقة وهوية شخصية متغايرتين اعتبارا وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبان المدرك بالحواس لاينحاز فى تحققه الذهنى بماهية وهوية تنضم اليها فى هذا التحقق بل المنحاز فى الخارج بماهية وهوية شخصية انحاز فى الذهن لاعلى وجه ينضم فيه تشخص الى ماهيته والفرق ظاهر بالتأمل الصادق فيصدق عليه انه منحاز عن غيره بحقيقته فان الحقيقة تطلق على مايتناول الجزئيات ايضا وكل ذلك تعسف والاظهر ان يقال الموجود اما ان يكون وجوده اصيلا يترتب عليـه آثاره ويظهر منـه احكامه فهو الموجود الخارجى والعينى اولا وهو الموجود الذهنى والظلى (والموجود فى الخـارج اما ان لايقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكـن لذاته) تقييـد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب بغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازا عن شئ اذ لاممكن بالغـير بل هو رعاية للموافقـة واظهـار لكـون الامكان مقتضى الذات كالوجوب (وهو) اى الممكن لذاته (اما ان يوجد فى موضوع اى فى محل يقوم) ذلك المحـل (ماحل فيـه وهو العرض اولا) يوجد

فى موضوع (وهو الجوهر) سواء لم يوجد فى محل او وجد فى محل لايكون موضوعا (فقولنا يقوم ماحل فيه احترازعن الصورة لوجودها فى محل وهو المادة لكنه) اى ذلك المحل الذى هو المادة (غير مقوم لما حل فيه) وهو الصورة (فان المادة هى المتقومة بالصورة عندهم) كما ستعرفه (فالصورة جوهر) مع كونها حالة فى محل (فالمحل اعم من المادة) لصدق المحل على الموضوع ايضا (والحال اعم من الصورة) لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندراج اخصين تحت الاعم وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك

(وقال المتكلمون الموجود اى فى الخارج اذلايثبتون) الموجود (الذهنى اماان لايكون له اول اى لايقف وجوده عندحد يكون قبله) اى قبل ذلك الحد (العدم وهو القديم او يكون له اول) اى يقف وجوده عندحد يكون قبله العدم (وهو الحادث والحادث اما متحيز) بالذات (او حال فى المتحيز) بالذات (اولا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز) بالذات (هو الجوهر ونعنى به) اى بالمتحيز بالذات (المشار اليه) اى الذى يشار اليه (بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك) اعتبر قيد بالذات احترازا عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية (والحال فى المتحيز هو العرض ونعنى بالحلول فيه) اى فى المتحيز (ان يختص به بحيث تكون الاشارة) الحسية (اليهما واحدة كاللون مع المتلون) فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر (دون الماء مع الكوز) فان الاشارة اليهما ليست واحدة فالماء ليس حالا فى الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول فى المتحيز كما صرح به فلا يتجه عليه انه لايتناول حلول صفات الواجب تعالى فى ذاته فالاولى ان يفسر بالاختصاص الناعت (وما ليس متحيزا ولا حالا فيه) اعنى الذى جعلناه قسما ثالثا من اقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرد (لم يثبت وجوده عندنا) اذ لم نجد عليه دليلا فجاز ان يكون موجودا وان لايكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا (فمنهم من قنع بهذا) القدر وهو انه لم يثبت وجوده (ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين الاول انه لو وجد لشاركه البارى فى هذا الوصف) وهو انه ليس متحيزا ولا حالا فى متحيز (ولابد) من (ان يمايزه) البارى (بغيره) اى بغير هذا الوصف المشترك بينهما (فيلزم التركيب) فى البارى من المشترك والمميز (وانه محال الثانى ان هذا) الوصف (اخص صفات البارى فان من سأل عنه) اى عن البارى (لايجاب) ذلك السائل (الابه) اى بهذا الوصف فيقال هو موجود لامتحيز ولا حال فى المتحيز (فلو شاركه فيه غيره لشاركه) ايضا (فى الحقيقة فيلزم حينئذ اما قدم الحادث اوحدوث القديم وجواب الاول انه لايلزم من الاشتراك فى وصف سيما وهو سلبى) كالوصف الذى نحن فيه (التركيب) فى شئ من المتشاركين (لجواز اشتراك البسيطين) الحقيقيين (فى عارض ثبوتى كالوجود اوسلبى كنفى ماعداهما) عنهما (و) جواب (الثانى انا لانسلم انه) اى هذا الوصف (اخص صفاته) تعالى (بل) اخص صفاته (اما الوجوب الذاتى واما كونه موجدا للكل ماعداه اوالقدم) اذ لايشاركه فيها غيره (و) جواب الثانى بوجه آخر ان يقال (هذه الدعوى) اى دعوى كون هذا الوصف اخص صفاته (لاتخلوعن مصادرة) لان كونه اخص صفاته انما يتم اذا ثبت انه ليس هناك موجود حادث لايكون متحيزا ولاحالا فيه فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى فاثباته بها دور

﴿ المرصد الاول ﴾ فى الوجود والعدم وفيه مقاصد

﴿ المقصد الاول فى تعريفه ﴾ اى تعريف الوجود (فقيل انه بديهى) تصوره فلا يجوز حينئذ ان يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبى فلابد حينئذ من تعريفه وقيل لايتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا والمختار انه بديهى (لوجوه) وهذه الوجوه اما استدلالات كما هو الظاهر منها فان بداهة التصور صفة خارجة عنه فجاز ان تكون مطلوبة له بالبرهان واما تنبيهات بناء على ماقيل من ان الحكم

بداهة تصوره بديهي ايضا لكن قد يحتاج فى الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الاذهان القاصرة ﴿ الاول ﴾ انه جزء وجودى) لان المطلق جزء من المقيد بالضرورة (وهو متصور بالبديهة) لان من لا يقدر على الكسب حتى البله و الصبيان يتصور وجوده قطعا (و جزء المتصور بالبديهة بديهى) اذ لو كان كسبيا محتاجا الى تعريف لكان ذلك المتصور ايضا محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا (وعلى التنزل) اى اذا تنزلنا عن كون وجودى متصورا بالبديهة وقلنا ان تصوره كسبى (فلابد من الانتهاء الى دليل) اى طريق موصل (يلزم من وجوده وجوده) اى من وجود ذلك الدليل وجود المدلول الذى هو تصور وجودى (ويكون وجوده) اى وجود ذلك الدليل (ضروريا دفعا للتسلسل) اوالدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل آخر (وبه يتم الدليل) على بداهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصورا بالبديهة كان الوجود المطلق الذى هو جزء من وجوده بديهيا ايضا قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب اولى بان لايكون مكتسبا فان قيل علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا سنبطله فى باب النفس وبتقدير التسليم لاقدح فى المقصود لانا مالم نعرف وجود الدليل لايمكننا ان نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل آخر بل لابد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حمل كلامه هذا على ان علم كل انسان بانه موجود ضرورى فلا اشكال فى ذكر الدليل وان حمل على ان كل انسان يتصور وجوده بديهة فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما اشرنا اليه ثم ان المصنف مع تصريحه بان وجودى متصور بالبديهة و جزء المتصور بالبديهة بديهى قال ههنا (او نقول) بعد التنزل الى كونه كسبيا لابد من الانتهاء الى دليل (ولا دليل عن سالبتين فلابد فى الدليل (من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع) ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل آخر بل لابد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا (وانه يستدعى تصور الوجود المطلق) بطريق البداهة فاتجه الاشكال بان الكلام فى اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما يكون فى اكتساب التصديق فلعله اراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان السلب لايعقل الا بالقياس الى الثبوت فلابد فى المعرف من مفهوم وجودى اما ضرورى اومنته اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق فى ضمنه (وجوابه) اى جواب الوجه الاول (انا لانسلم ان وجودى حقيقته) بكنهها (متصورة بالبديهة نعم انا موجود تصديق بديهى) حاصل لمن لا يتصور منه كسب (وانه لايستدعى تصور وجودى بالكنه بل باعتبار ما كما ان احد طرفيه انا والمشار اليه بانا حقيقته) بكنهها (غير بديهية) واذا كان وجودى متصورا بوجه ما بديهة كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ماولانزاع فيه انما الكلام فى ان تصوره بكنهه بديهى هذا اذا كان الوجود معنى مشتركا وذاتيا لما تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة او كسبا واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بداهة تصور عارضها اصلا فان قلت المحمول فى قولك انا موجود هو ذلك العارض مطلقا لاخصوصية فرد منه وايضا اذا قلت وجودى فقد عبرت عن فرد بذلك العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصورا قلت يكفينا تصور ذلك العارض بوجه ما وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزأ من مفهوم وجودى ان يكون حقيقة الوجود جزأ من حقيقة وجودى لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتيهما (قوله) فى التنزل اولا (لابد من الانتهاء

الى دليل وجوده ضروري قلنا ممنوع نعم لابد من دليل هو ضروري) اى معلوم بالضرورة (واما وجوده فلا اذ قد لا يكون له) اى للدليل (وجود) فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا ايضا كعدم الغيم الدال على عدم المطر (فانا نستدل بصدق المقدمتين) فى نفس الامر على صدق المدلول فيهما (لا بوجودهما فى الخارج) على وجود المدلول فيه فان الدليل والمدلول قد يكونان معا عدميين والحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتى الدليل لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء المعرف لا بالعلم بوجودها الى المعرف فلا يتم استدلالكم فان قيل المعرف اوالدليل سواء كان وجوديا اوعدميا لابد ان يعلم ويوجد فى الذهن ويكون بديهيا اومنتهيا اليه دفعا للدور اوالتسلسل وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهنى كان اللازم وجوده فى الذهن لا العلم بوجوده فيه (قوله) فى التنزل ثانيا (الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع بل) الموجبة (ما حكم فيه بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان) نحو قولك شريك البارى ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع فى الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع وهو المعتبر فى الايجاب اعم من وجوده له ❊ الوجه ﴿ الثانى ﴾ من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود هو ان يقال (قولنا الشئ اما موجود اومعدوم) تصديق (بديهى وانه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون) تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم (بديهيا) وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور تغايرهما الذى هو الاثنينية اومستلزم لتصورهما المسبوق بتصور الوحدة فتكون تصورات هذه الامور ايضا بديهية (فان قيل ان زعمت انه) اى هذا التصديق (بديهى مطلقا) اى بجميع اجزائه (فمصادرة) لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم بان ذلك الجميع بديهى موقوف على الحكم بان الوجود بديهى فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى (او) زعمت (ان الحكم) فى هذا التصديق (بعد تصور الطرفين بديهى) غير محتاج الى استدلال (لم ينفع) لجواز ان يكون تصور طرفيه معا اوتصور احدهما الذى هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم فى نفسه بديهيا (قلنا) هذا التصديق (بديهى مطلقا ولا مصادرة لان بداهته) مطلقا فى نفس الامر (تتوقف على بداهة اجزائه) فى نفس الامر (و) لكن (لا يتوقف العلم ببداهته) مطلقا (على العلم ببداهة اجزائه) اى العلم ببداهة كل واحد منها مفصلا (بل يستتبعه) مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهى فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهى فالوجود بديهى فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهى لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشئ الذى ردد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهى مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته على بداهة شئ منها لانه دور (وجوابه) اى جواب الوجه الثانى (انه يكفى تصورهما) اى تصور الموجود والمعدوم (بوجه ما) والنزاع انما وقع فى التصور بالكنه ❊ الوجه ﴿ الثالث ﴾ وانما ينتهض حجة على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه ويدعى انه بالكسب (انه لو كان) الوجود (مكتسبا فاما

بالحد او بالرسم) لانحصار كاسب التصور فيهما (والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد)
كما مر (انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط) فلا يكون له حد (والا) اى وان لم يكن بسيطا بل مركبا
(فاجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل فى الماهية اولا) يكون اجزاؤه وجودات بل ما
ليست بوجودات (فعند الاجتماع) بين تلك الاجزاء التى كل واحد منهما ليس وجودا (لابد
ان يحصل امر) زائد على تلك الاجزاء (هوالوجود والا) اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد
(فلا وجود) هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التى ليست وجودات (و يكون) ذلك الامر الزائد
الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذى هو الوجود (عارضا لها مسببا من اجتماعها فتكون هى) اى
تلك الاجزاء (علل الوجود ومعروضاته) لكونه مسببا من اجتماعها عارضا لها (لا اجزاءه) فيكون
التركيب فى فاعل الوجود اوقابله لافيه والمقدر خلافه (وقد يقال) لوكان للوجود اجزاء فتلك
(الاجزاء تتصف) اما (بالوجود فيكون الكل صفة للجزء) لكن ذلك الجزء لايكون صفة لنفسه بل
يكون صفة لسائر الاجزاء فلاتكون الصفة بتمامها صفة (او بالعدم فيلزم) حينئذ (اجتماع النقيضين
وقد يقال) لوكان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء (اما ان تتصف بوجود مع اوبعد) اى مع الوجود
الذى هوالمركب او بعده (فليس الجزء) بحسب وجوده (متقدما) على كله بل هو اما معه
اومتأخر عنه (او) يتصف بوجود (قبل) اى قبل الوجود الذى هوالمركب (فيتقدم الشئ) اى
الوجود (على نفسه اولا تتصف) تلك الاجزاء (به) اى بالوجود فلا شك انهما تتصف بالعدم
(فالوجود محض ماليس له وجود) اعنى تلك الاجزاء التى لم تتصف بالوجود (واما تعريفه بالرسم
فلوجهين احدهما ان الرسم لايفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه) لا فى وجه يمكن استفادته
من الرسم (الثانى ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف) لما مر فى شرائط المعرف (ولا اعرف
من الوجود بالاستقراء) فانا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما تحاول تعريفه به
(وايضا فهو) اى الوجود (اعم المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء اعرف) من الكل لان العلم
بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس (وايضا فالفيض) من المبدأ الفياض (عام) والنفس
الانسانية قابلة للتصورات واذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الاعلى اجتماع الشرائط
وارتفاع الموانع وكل ما كان شرائطه وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب (والاعم) لا شك انه
(اقل شرطا ومعاندا) من الاخص (لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غير
عكس) كلى لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا تعتبر فى العام اصلا فيكون
اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص (فيكون وقوعه فى النفس) وارتسامه
فيها (اكثر) من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف (وجوابه) اى جواب الوجه الثالث (انا
نختار) ان تعريف الوجود بالحد فنختار اولا (ان اجزاءه) التى يحد بها (وجودات قولك فالجزء
مساو للكل فى) تمام (الماهية قلنا ممنوع فان وجود كل شئ عندنا نفس حقيقته وهى) اى حقائق
الاشياء (متخالفة) فكذا الوجودات الواقعة اجزاء للوجود متخالفة فى انفسها ومخالفة فى الحقيقة للمركب
منها وقد سبقت منا اشارة الى ان الخلاف فى كون الوجود بديهيا اوكسبيا مبنى على كونه مفهوما
واحدا مشتركا واما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب ان يقال بعضه بديهى و بعضه كسبى
او يقال كله كسبى اذ ليس كنه شئ من الحقائق الموجودة بديهيا فالاولى فى الجواب ان يقال
اجزاؤه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل فى الماهية لجواز ان يكون صدق
الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة فى صدق الكل على اجزائه كذلك
ونختار ثانيا ان اجزاءه ليست وجودات (قوله يحصل عند الاجتماع) بين تلك الاجزاء (امر آخر
قلنا نعم و) ذلك الامر الآخر (هو المجموع) من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد

من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله اوفاعله (ثم
ماذكرته منقوض بسائر المركبات) التي علم تركيبها يقينا (اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا) فنقول
ان كانت اجزاؤه سكنجبينات ساوى الجزء الكل في الماهية وان لم تكن سكنجبينات فان حصل
عند الاجتماع امر زائد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكنجبين كان التركيب في علل
السكنجبين ومعروضاته لا فيه وان لم يحصل كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين (قوله)
في الاستدلال ثانيا على نفي تركيب الوجود (الاجزاء تتصف بالوجود او العدم قلنا كسائر المركبات)
المعلومة التركيب (اذ اجزؤها لا يخلو عنهما او عن نقيضها) فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا
اجزاء الدار اما دار اوليست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع
النقيضين (والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه) اي العدم (بالعدم وانه) اي الوجود
بل العدم ايضا (من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو معدوم اذ لا
واسطة) عندهم بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع
النقيضين لا في معروض الوجود فانه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم
اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال انما المحال ان يتصف احدهما بالآخر
مواطأة كأن يقال مثلا الوجود عدم فحل الشبهة على قاعدتهم ان يقال اجزاء الوجود متصفة
بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا ويحصل
من اجتماعها الدار غاية ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما كان الوجود ايضا معدوما
وقد عرفت انه لا استحالة فيه (و) الحق (عند الشيخ) الاشعري (اتصافه) اي اتصاف الوجود
(بالوجود لانه نفس الحقيقة وانها موجودة) فحل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه
كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شيء عنده عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا
عن الشيء قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته اوداخلا فيها اوخارجا عنها وقد عرفت
ان ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة فمن الحقائق مركبات
ومنها بسائط وكذا الحال في الوجودات (وقد يقال) في حل الشبهة (لا تتصف) اجزاء الوجود
(لا بهذا ولا بذاك) اي لا بالوجود ولا بالعدم (وهو تصريح باثبات الواسطة) بين الموجود والمعدوم
فلا يصح الا على مذهب مثبتي الاحوال فتكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان
الوجود عندهم كذلك (قوله) في الاستدلال ثالثا على نفي التركيب من الوجود (تتصف) الاجزاء
(بوجود مع او بعد اوقبل قلنا) هذا (مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما) بالوجود
على النوع (فيه) لان الحد في المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الاجزاء
الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج (وهو) اي تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود
على النوع فيه (ممنوع بل التمايز) بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو (في الذهن)
دون الخارج (كما سيأتي) تحقيقه (او نختار انه) اي جزء الوجود (يتصف بالمعدوم) اي بمفهوم المعدوم بل
بالعدم (ولا يكون الوجود) حينئذ (محض العدمات) حتى يكون محالا (بل محض معدومات) فلا يلزم
الا كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه (وكذا كل مركب) من اجزاء متمايزة الوجود
في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضه (فالعشرة) مثلا (محض امور لا شيء منها بعشرة) اعني
الوحدات التي تركب منها العشرة وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان
في الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزأ من الآخر فان صفة الجزء
ليست جزأ من المركب ولنا ايضا ان نختار ان تعريف الوجود بالرسم (قوله الرسم لا يعرف الكنه
قلنا لا يجب تعريفه الكنه) وايصاله اليه (واما انه لا يفيده) اي الكنه (شيء من الرسوم) اصلا (فلا

لجواز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة) وان يكون للوجود خاصة كذلك (قوله) في الوجه الثاني لابطال الرسم (لا اعرف من الوجود مصادرة فان من لا يسلم كونه بديهيا) ويدعى انه كسبي (كيف يسلم انه لا اعرف منه) بل يقول كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا فتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا (قوله) في الاستدلال ثانيا على كون الوجود اعرف مما عداه (الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون الاعم (عرضا عاما) للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز ان يكون الحال في الوجود كذلك (قوله) في الاستدلال على ذلك ثالثا (الفيض عام قلنا مبني على الموجب بالذات) حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لانقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام (وقوله) في هذا الاستدلال (شروط العام ومعانداته اقل) من شروط الخاص ومعانداته (قلنا ذلك) الذي ذكرتموه انما هو (بالنسبة الى تحققهما) اي تحقق العام والخاص (في الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض للشيء باعتبار ذلك) فالاعم يكون متحققا في هويات وافراد اكثر والاخص في افراد اقل فاذا ترتبت الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر بالنسبة الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما هو شرط لتحقق الاعم او معاند له فهو شرط لتحقق الاخص او معاند له فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الاخص في ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص (لا) بالنسبة (الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين) بحسب تحققهما في الذهن فجاز ان تحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصور الذهنية بل هي متقاربة الا يرى ان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه وكذا معاند تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقق الاخص فيه من غير عكس كلي ﴿ والمنكر له ﴾ اي لكون الوجود بديهيا (فرقتان ﴿ الاولى من يدعى انه كسبي) محتاج الى معرف (لوجهين الاول انه اما نفس الماهية) كما هو مذهب الشيخ (فلا يكون بديهيا كالماهيات) فانه ليس كنه شيء منها بديهيا انما البديهي بعض وجوهها (واما زائد) عليها كما هو مذهب غيره (فيكون) الوجود حينئذ (من عوارضها) اي من عوارض الماهيات (فيعقل) الوجود (تبعا لها) لان العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الماهيات ليست بديهية (فلا يكون) الوجود (بديهيا ايضا) لان التابع للكسبي اولى ان يكون كسبيا (والجواب لا نسلم انه اذا كان عارضا للماهية عقل تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه) ومن يدعى ان تصور الوجود اول الاوائل في التصورات كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره (سلمناه لكن يكفي) لتصور العارض (تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية) فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا (وقد يجاب عنه) اي عن هذا الوجه (بانه يعقل) العارض (تبعا للماهية المطلقة) الصادقة على الماهيات كلها (وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية) اعني مفهوم لفظ الماهية (من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها) بان يقال هي ايضا غير مستقلة بالمعقولية بل تعقل تبعا للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج حينئذ الى احد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب ﴿ الوجه (الثاني) ان يقال لاشك انه (لا تشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا تبرهن) العقلاء (على القضايا البديهية فلو كان) الوجود (ضروريا لم يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره) حتى ينافي كونه بديهيا (بل) تعريفه (لتميز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر التصورات ولتلتفت النفس اليه بخصوصه) فيكون تعريفا لفظيا مآله التصديق كما مر والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي

وان كان حاصلا فى الذهن بديهة لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومراد به
فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراده (وقد اجيب) عن الوجه الثانى ايضا (بان احدا لم يشتغل بتعريف
الكون فى الاعيان) الذى وقع النزاع فيه (لكن) جماعة (لما تصوروا انه) اى الوجود ليس
هو الكون فى الاعيان بل هو (شئ يوجب الكون فى الاعيان ولم يكن ذلك) الشئ الذى توهموا
انه الوجود (ضروريا اشتغلوا بتعريفه) وذلك لاينافى بداهة الكون فى الاعيان الفرقة ﴿الثانية﴾
من المنكرين لكون الوجود بديهيا (من يدعى انه لايتصور) الوجود اصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو
ممتنع التصور (واحتجوا) على ذلك (بامرين * الاول ان تصوره انما يكون بتميزه عن غيره) لان المدرك
متميز بالضرورة عن غير المدرك (ومعنى التميز انه ليس غيره و) معنى انه (ليس غيره) سلب مخصوص
فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذى هو (عدم) مطلق (لا يعقل الا بعد) تعقل
(الوجود) المطلق لكونه مضافا اليه (فيلزم الدور) لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم
على تعقل الآخر (والجواب ان تصوره بتميزه عن غيره) فى نفس الامر (لا بالعلم بتميزه) عنه
(حتى يجب) فى تصوره (تعقل السلب) الذى هو المفضى الى الدور (سلمنا لكن السلب والايجاب
غير العدم والوجود كما عرفت) فى بداهة الوجود اذ قد عرفت هناك ان المعتبر فى الموجبة
صدق المحمول على الموضوع وذلك لايقتضى وجود المحمول فى نفسه ولا وجوده للموضوع
بل يقتضى اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا
فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون عين العدم ولامستلزما لتعقله ايضا نعم قد يطلق
لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناها الحقيق
الذى كلامنا فيه * الامر (الثانى التصور حصول الماهية فى النفس فتحصل ماهية الوجود فى النفس)
على تقدير كونه متصورا (وللنفس وجود آخر) والا امتنع ان تتصور شيئا (فيجتمع) حينئذ فى النفس
(المثلان) اعنى وجودها والوجود المتصور (والجواب) ان ما ذكرتم من ان تصور الشئ حصول ماهيته
فى النفس قول بالوجود الذهنى ونحن (لانسلم الوجود الذهنى ولئن سلم فيكفى فى تصوره) اى تصور
الوجود (حصوله للنفس) فيكون العلم بالوجود حينئذ علما حضوريا لايحتاج فيه الى حصول صورة
منتزعة من المعلوم فى العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق
ذاتى لوجود النفس اوعارض له فانه على التقديرين حاضر عندنا وذلك (كما نتصور ذاتنا بذاتنا)
لابصورة منتزعة من ذاتنا حالة فى ذاتنا (اونمنع) على تقدير تسليم الوجود الذهنى (مماثلة الصورة
الكلية) التى هى ماهية الوجود (للوجود الجزئى الثابت للنفس) على ان الممتنع هو ان يقوم
المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك (ثم من قال بانه)
اى الوجود (يعرف) حقيقة لكونه كسبيا عنده (ذكر فيه عبارات الاولى انه) اى الموجود هو (الثابت
العين) والمعدوم هو المنفى العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود فى نفسه
والمعدوم فى نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما (الثانية انه المنقسم
الى فاعل ومنفعل) اى مؤثر ومتأثر (او) المنقسم (الى حادث وقديم) والمعدوم مالا يكون
كذلك (الثالثة انه مايعلم ويخبر عنه) اى يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم مالا يصح ان يكون
كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت
العين اومابه ينقسم الشئ الى فاعل ومنفعل اوالى حادث وقديم اومابه يصح ان يعلم الشئ ويخبر عنه
(وكله) اى كل ما ذكره هذا القائل (تعريف) للشئ (بالاخفى كما لايخفى) فان الجمهور يعرفون
معنى الوجود والموجود ولايعرفون شيئا مما ذكر فى هذه العبارات وايضا الثابت يرادف الموجود
والثبوت والوجود فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له اثر فى الغير والمنفعل

موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود لا اول له والحادث موجود له اول فلا يصح اخذ شئ منها في تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالتعريف بهما ايضا دوري ﴿ المقصد الثاني في انه ﴾ اي الوجود (مشترك) اشتراكا معنويا اي هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات باسرها (واليه ذهب الحكماء والمعتزلة) غير ابي الحسين واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء متواطئ عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنى (لوجوه ﴿ الاول ﴾) انه (لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به) اي الوجود (عند التردد في الخصوصيات) من انواع الموجودات واشخاصها (ضرورة انه) اعني الوجود على تقدير كونه غير مشترك (اما نفس الخصوصيات او مختص بها) ذاتيا كان لها او عرضيا (فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها) اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شئ يستلزم التردد فيما يختص به قطعا (والتالي باطل) لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا موجودا ثم اذا ترددنا في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهر او عرض واذا كان جوهرا فهو متحيز او غير متحيز وهكذا ترددنا في جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا لا يقال اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقي في الحالتين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا ﴿ الوجه (الثاني انا نقسمه) اي الوجود (الى) وجود (الواجب و) وجود (الممكن و) وجود (الجوهر و) وجود (العرض) وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها او نقسم الموجود الى هذه الموجودات باسرها فان المآل في التقسيمين واحد (ومورد القسمة مشترك بين) جميع (اقسامه) التي ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك (لا يقال) قسمة الوجود الى ما ذكرتم (للاشتراك اللفظي كما تقسم العين الى الفوارة والباصرة) لكونه مشتركا بينهما لفظا (لانا نقول هذه) يعني قسمة الوجود (قسمة عقلية لا تتوقف على وضع) والعلم به (ولذلك لا تختلف باللغات المتفاوتة (ويمكن) فيها (الحصر العقلي) الدائر بين النفي والاثبات (بخلاف ذلك) الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية هذا وقد قيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الى الاشتراك المعنوي ولولا هذا التأويل لكان ترديدا لا تقسيما ورد بانه يعود الاشكال لجواز مثل ذلك في الوجود (وقد ينقض هذان) الوجهان (بالماهية والتشخص) فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب اي نجزم بان له ماهية ونتردد في خصوصيات الماهيات ونقسم الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال في التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة الهويات (والتحقيق انه ان اريد مجرد الاشتراك) اي ان اريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة في الحقيقة اولا (فهما) اي مفهوما الماهية والتشخص (ايضا عارضان) للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية (مشتركان) بينهما وان كانت

افرادهما مختالفة الحقائق و الهويات فلا نقض بهما (وان اريد التماثل فى الوجود) اى اريد انه مشترك وافراده متماثلة متفقة فى الحقيقة (فلايلزم) هذا المراد من هذين الوجهين (والنقض بهما) اى بالماهية و التشخص (وارد) عليهما لان افرادهما مختالفة لا متماثلة و انت خبير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول ✽ الوجه (الثالث ان العدم مفهوم واحد اذ لاتمايز فيه) اى فى العدم (بالذات) فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز (فكذا مقابله) اعنى الوجود معنى واحد (والابطل الحصر العقلى فيهما) يعنى ان قولك الشئ اما موجود اومعدوم حصرعقلى لايخرج عنه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحداوالوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلى (ضرورة انه لاحصر فى العدم المطلق والوجود الخاص) فانك اذا قلت زيداما ان يكون موجودا بوجود خاص اولا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه اما موجود بوجود ما من الوجودات واما ليس موجودا اصلا لم يبطل الانحصار قلنا فحينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ واوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه (والجواب انا لا نسلم ان العدم) مفهوم (واحد بل هو) متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم (رفع الحقيقة) ولا شك ان الحقائق متعددة (ولكل حقيقة) منها (رفع يقابلها) والترديد بين الحقيقة المخصوصة و رفعها حاصر بلا شبهة وان كان الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص بشئ رفع يقابله و يكون الترديد بين ذلك الوجود و رفعه حصرا عقليا كما ان الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته و بين رفعه حصر عقلى ✽ الوجه (الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية) اى كون الوجود مشتركا معنى (ضرورية) لاحاجة فيها الى دليل بل يكفيها ادنى تنبيه (اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود) كالسواد والبياض الموجودين مثلا (من الشركة فى الكون فى الاعيان ماليس بين الموجود و المعدوم) كالبياض والعنقاء وليس هذه الشركة فى الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها (وهذا) الذى ذكرناه (لايمنعه الا المعاند) فانه غيرمقنع له واما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيما ادعيناه كذا فى المباحث المشرقية قال المصنف (وتعود قضية الماهية والتشخص) فان الحال فيهما ايضا كذلك فان اكتفى بمجرد الاشتراك تم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخص ✽ الوجه (الخامس قال) ذلك البعض من الفضلاء (من زعم انه) يعنى الوجود (غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لايدرى اذلولا انه تصور مفهوما واحدا) شاملا لجميع الموجودات (يحكم عليه بانه غير مشترك) بين الموجودات (للزمه البرهان فى كل وجود وجود انه كذلك) اى غير مشترك (واذا لم تكن الدعوى) المتعلقة بامور متعددة واحدة (عامة) لها (لم يمكن اثباتها بدليل) واحد (عام) لان تلك الدعوى حينئذ متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلابد لكل واحدة من تلك الدعاوى من برهان على حدة والحاصل ان الدليل اذا كان واحدا متناولا لمتعدد فلابد ان تكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك فلاشك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد عنه لكنه معترف بان حجته على ان الوجود غير مشترك تناول كل وجود فلابد له من ان يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات باسرها وقد حكم على ذلك

المعنى بحكم ايجابى صادق هو انه غير مشترك فلابد ان يكون ذلك المعنى محققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك (والجواب انا نأخذها) اى الدعوى (سالبة) لاموجبة معدولة (فنقول لايوجد معنى مشترك فيه بينها يسمى الوجود وذلك لايقتضى وجودا مشتركا) بينهما بل يكفيه تصور وجود كذلك وهذا (كما يقال لايوجد شخص مشترك فيه بين اثنين) فانه لايقتضى شخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضى تصوره (وتحقيقه ان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع) بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها ❊ الوجه (السادس لولم يكن الوجود) معنى واحدا (مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا) على تقدير كون الوجود معانى متعددة (الشئ اما ان يجب وجوده اولا فقد يجب له الوجود بمعنى ولايجب بمعنى آخر) فيكون الشئ الواحد واجبا ممكنا معا فلا يتميز ان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شئ واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته (والجواب) ان ماذكرتم مبنى على جواز ان يكون لشئ واحد وجودان و (كون الشئ) الواحد (له وجود ان وان كان) الوجود (نفس الحقيقة) اوزائدا عليها (معلوم الانتفاء بالضرورة) لامتناع ان تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين او ان تكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها (واما من قال ليس) الوجود (بمشترك) معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا (فهم القائلون بانه نفس الحقيقة) فى الكل (وستجئ حججهم) وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشى واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا لسخافته لم يلتفت المصنف اليه ❊ المقصد الثالث ❊ فى ان الوجود نفس الماهية اوجزؤها اوزائد عليها وفيه مذاهب) ثلاثة لانه اذ لم يقل احد بان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون نفس الماهية فى الكل اى الواجب والممكن جميعا او زائدا عليها فى الكل اويكون نفس الماهية فى الواجب زائدا عليها فى الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب فى ثلاثة (احدها للشيخ ابى الحسن الاشعرى وابى الحسين البصرى) من المعتزلة (انه نفس الحقيقة فى الكل) اى الواجب والممكنات كافة (لوجوه) ثلاثة (الاول لوكان) الوجود (زائدا) على الماهية (كانت الماهية من حيث هى هى غير موجودة) اى اذا اعتبرت الماهية فى حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة (فكانت معدومة) اذلاواسطة بينهما (فيلزم) حينئذ من انضمام الوجود اليها وقيامه بها (اتصاف المعدوم) الذى هو الماهية (بالوجود وانه تناقض) اذ تكون الماهية حينئذ معدومة موجودة معا (والجواب من وجهين) الاول (النقض بسائر الاعراض الزائدة) على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لوكان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذى ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وانه تناقض (و) الثانى (الحل وهو ان الماهية من حيث هى لاموجودة ولا معدومة كما سيأتى) فى المرصد الثانى (وكل منهما) اى من الوجود والعدم (امر) زائد عليها (ينضم اليها) فقولنا الماهية من حيث هى لاموجودة ولا معدومة نعنى به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شئ منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شئ منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعنى به ان الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية المأخوذة

مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها و بعبارة اخرى ينضم اليها لابشرط كونها موجودة ولابشرط كونها معدومة بل فى زمان كونها موجودة بهذا الوجود لابوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محلها ❊ الوجه (الثانى قيام الصفة الثبوتية بالشئ فرع وجوده) اى وجود ذلك الشئ (فى نفسه ضرورة) فان مالاثبوت له فى نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولاشك ان الوجود امر ثبوتى (فلوكان الوجود صفة) زائدة (قائمة بالماهية لزم ان يكون قبل) قيام (الوجود) بها (لها وجود) فيلزم كون الشئ موجودا مرتين هذا خلف (و) ايضا (يلزم تقدم الشئ على نفسه) ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق (و يعود الكلام فى ذلك الوجود) السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لوكان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث (و يتسلسل) الوجودات الى مالانهاية له وهو ممتنع (ومع امتناعه فلابد) هناك (من وجود لايكون بينه و بين الماهية وجود آخر قطعا) فيكون هو عين الماهية و ذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التى لاتتناهى عارضة للماهية فتقتضى ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لايكون زائدا على الماهية والالم يكن ما فرضناه جميعا جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب (والجواب ان الضرورة) التى ادعيتموها انما هى (فى صفة وجودية هى غير الوجود) فان البديهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف فى نفسه (واما الوجود فالضرورة) فيه على عكس ذلك لانها (تقضى بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم) من لزوم كون الشئ موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشئ على نفسه اوتسلسل الوجودات الى مالانهاية له ولقائل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب مايعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية فى احكامها العامة فلا يصح قطعا بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اى موجودة فى الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة فى الخارج بل امتيازه عن معروضه انما هو فى العقل وحده نعم هو ثبوتى بمعنى انه ليس السلب داخلا فى مفهومه لابمعنى انه موجود فى الخارج فلا يكون مندرجا فى ذلك الحكم الضرورى هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس زائدا على الماهية لا انه عينها لجواز ان يكون جزأ منها وان لم يذهب اليه احد ❊ الوجه (الثالث لوكان) الوجود (زائدا) على الماهية اوجزأ منها (لكان له وجود) آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذى هو نقيضه وحينئذ ننقل الكلام الى وجود الوجود (و يتسلسل) الوجودات الى ما لايتناهى (والجواب المنع) اى لانسلم الملازمة (اذ قد يكون) الوجود (من المعقولات الثانية) فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة فى اتصاف الشئ بنقيضه اشتقاقا انما المستحيل اتصافه به مواطأة كما مر (وان سلم) ان للوجود وجودا على ذلك التقدير (فقد يكون وجود الوجود نفسه) لا زائدا عليه ولاجزأ منه (وكذلك) نقول (قدم القدم) نفسه (وحدوث الحدوث) نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين فى الخارج (و) كذلك (امثاله) اى امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التى سيأتى ذكرها (فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه) اى على ذلك الغير (لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زائدا) على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فانه لايكون قديما الا بانضمام امر آخر اليه اعنى مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لابامر زائد عليه ينضم اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه الا ترى ان كل مايغاير الضوء انما يكون مضيئا بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضئ بذاته لابقيام ضوء آخر به (وثانيها مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب وان زاد فى الممكن) اما زيادته على الماهية فى الممكن فلما سيأتى فى المذهب الثالث واما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله (اذ لوقام وجوده بماهيته) اى لولم يكن

وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لايجوز ان يكون جزأ منهـا واذا كان زائدا عليها وجب ان يقوم بها والالم تكن موجودة اصلا ولوقام وجوده بماهيته (لكان) وجوده وصفا (محتاجا اليهـا) اى الى ماهيته (وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن) فيكون وجوده ممكنا (فله علة وهى) اى تلك العلة (ليست غير الماهية) الواجبية (والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره) فلا يكون الواجب واجبا (فهى) اى تلك العلة (الماهية) الواجبية (والعلة متقدمة) تقدما ذاتيـا (على المعلول بالوجود فتتقدم الماهية) الواجبية (على الوجود) اى على وجودها (بالوجود وانه محال لمامر من الوجوه) فى الدليل الثانى للشيخ وهى انه يلزم كون الشئ موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشئ على نفسه اوالتسلسل فى الوجودات و يلزم ايضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان المـاهية المقتضيـة لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لابد ان تتقدمهـا بوجود لا يكون زائدا عليهـا والالم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عينها وهوالمطلوب فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبنى على ان وجوده موجود خارجى وهوممنوع قلت ليس المراد انه محتـاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير زيادته وقيامه بالمـاهية كان صفة لها فاتصـاف الماهية بها لابد له من علة هى اما المـاهية اوغيرها (واجيب عنه بان العلة) لاشك انهـا (متقدمة) على المعلول (واما) ان تقدمها عليه يجب ان يكون (بالوجود فممنوع فان التقدم) الثـابت للعلة بالقيـاس الى المعلول (قد يكون بغير الوجود كتقدم المـاهية الممكنة) على وجودها (فانها قابلة للوجود عندكم والقـابل متقدم) على مقبوله لانه علة قابلية له (وليس ذلك) التقدم (بالوجود لماذكرتم بعينه) من لزوم وجود الشئ قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشئ على نفســه اوالتسلسل واذا كان تقدم القـابل لا بالوجود فلم لايجوز ان يكون تقدم الفـاعل كذلك (وايضـا فالاجزاء) علل (مقومة للمـاهية والمقوم) للشئ (متقدم) عليه (ضرورة) لكونه علة له (وليس ذلك) التقدم الثـابت للاجزاء (بالوجود لانا نجزم بذلك) التقدم للاجزاء (وان قطعنا النظر عن الوجود) اى عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذالاحظنا الماهية من حيث هى بلا اعتبار وجود اوعدم معها جزمنا بتقدم اجزائها عليها فلوكان تقدمها بحسب الوجود لـما امكن ذلك الجزم اصلا (لايقال هو) اى تقدم المقوم على المـاهية (تقدمه) عليها (بالوجود) ايضـا لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما فى الواقع بل (على تقدير) حصول (الوجود) لهما فانا اذاقلنـا الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل (لانا نقول فهذه الحيثية) اى كون المقوم بحيث متى وجد هوومعمايقومه كان سابقا عليه (هى التقدم) الثابت للجزء بالقيـاس الى المـاهية (وانهـا تلحقه) اى هذه الحيثية تلحق المقوم (لاباعتبار الوجود) لانهـا ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا انالاتتعقله الاباعتبار الوجود (وهو) اى هذا الذى ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال عدمه (كاف) لنا (فى) سند (المنع) اذقدثبت حينئذ ان علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونهـا معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجـاز ان يكون الحـال فى العلة الموجدة كذلك ومايقـال من انه اراد ان هذه الحيثية ثابتـة للجزء حال عدمه فهى من عوارضه ومعلولة لـماهيته فتكون ماهيته متقـدمة على هذه الحيثية لاباعتبار الوجود وهذا القـدر يكفينا فى المنع ليس بشئ لان هذه الحيثية ليست موجودة فى الخـارج حتى تحتـاج الى علة خارجيـة وكلامنا فيهـا وايضا قوله فهـذه الحيثية هى التقدم لاينـاسب هذا التوجيه كما لايخفى (اجاب الحكماء بان المفيد للوجود) وهو العلة الفاعلية (لابد وان يلحظ العقل له وجودا اولا) حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الايجـاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة

فان مالا يوجد فى نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه وحينئذ لايجوز ان تكون ماهية الواجب من حيث هى مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته (والمستفيد للوجود) وهو العلة القابلية (لابدوان يلحظ) العقل (له الخلو عن الوجود) حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة (والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه) فان تقويمه للماهية ودخوله فى قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم والا امتنع الجزم بالتقويم مع التردد فى الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود (فالمنع) الذى اوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود (مندفع) لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة (والفرق بين صورة النزاع) التى هى العلة الفاعلية (و) بين (ماجعلتموه مستندا للمنع) وهو العلة القابلية والمقومة (بين) قد انكشف عنه غطاؤه (فلا يستلزم جوازه جوازه) اى جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه اصلا (وثالثها انه زائد على الحقيقة فى الواجب والممكن) جميعا ﴿فههنا بحثان﴾ الاول انه زائد على الماهية (فى الممكن لوجوه) اربعة (الاول ان الماهية) الممكنة (من حيث هى هى تقبل العدم والا) اى وان لم تقبل العدم (ارتفع) عنها (الامكان) واتصفت بالوجوب الذاتى (و) لاشبهة فى ان الماهية الممكنة حال كونها مأخوذة (مع الوجود تأباه) والا جاز ان تكون موجودة معدومة معا (ولو كان) الوجود (نفس الماهية) الممكنة (او جزءها لم تكن كذلك بل كانت تأبى العدم من حيث هى هى) ايضا اما على تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود يأبى قبول نقيضه واما على تقدير كونه جزأ لها فلان الماهية حينئذ تكون من حيث هى هى مأخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم كامر (واجيب) عن هذا الوجه (بانك ان اردت بقبول العدم انها) اى الماهية الممكنة (تثبت) فى الخارج (خالية عن الوجود) متصفة بالعدم (فممنوع) لان الماهية حال العدم لاثبوت لها فى نفسها عندنا بل هى نفى صرف (وان اردت) بقبولها العدم (ارتفاعها) بالكلية (فلا نسلم انها لو كانت نفس الوجود) او كان الوجود جزءها (لما قبلته) اى لما قبلت الماهية من حيث هى هى العدم وذلك (لان الوجود نفسه يرتفع) بالكلية (لانه اذا ارتفع الماهية) الممكنة (فقد ارتفع وجودها قطعا) اذ لايجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقا بنقيضه الذى هو العدم جاز ذلك فى الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءها ❊ الوجه (الثانى انا نعقل الماهية) الممكنة (كالمثلث مثلا (مع الشك فى وجودها) فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيصرح به (لا يقال الشك انما يتصور فى وجودها الخارجى دون) الوجود (الذهنى فانه) اى الوجود الذهنى (نفس التعقل) والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة فى الذهن فكيف يشك بعد تعقلها فى وجودها الذهنى فاللازم مما ذكرتم ان الوجود الخارجى ليس نفس الماهية ولا جزءها (والكلام فى الوجود المطلق) وانه زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى (لانا نقول) على تقدير تسليم الوجود الذهنى لاقصور فيه اذ (تحقق الوجود الذهنى) حال كون الماهية معقولة متصورة (لايمنع الشك فيه) لان حصول شئ فى الذهن لايستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشئ غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لايشك فيه (ولذلك اختلف فيه) اى فى الوجود الذهنى (ومن اثبته اثبته ببرهان) لا بكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهنى مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما انكره عاقل ولما احتيج الى برهان (وايضا فالماهية الخارجية) اى المحققة فى الخارج اذا لم تكن

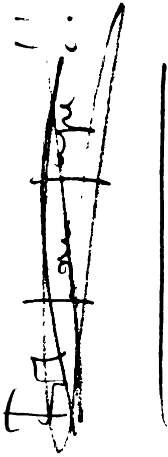
بالحد او بالرسم) لانحصار كاسب التصور فيهما (والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد) كامر (انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط) فلا يكون له حد (والا) اى وان لم يكن بسيطا بل مركبا (فاجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل فى الماهية اولا) يكون اجزاؤه وجودات بل ما ليست بوجودات (فعند الاجتماع) بين تلك الاجزاء التى كل واحد منهما ليس وجودا (لابد ان يحصل امر) زائد على تلك الاجزاء (هو الوجود والا) اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد (فلا وجود) هناك اصلا اذ ليس ثمه الا تلك الاجزاء التى ليست وجودات (ويكون) ذلك الامر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذى هو الوجود (عارضا لها مسببا من اجتماعها فتكون هى) اى تلك الاجزاء (علل الوجود ومعروضاته) لكونه مسببا من اجتماعها عارضا لها (لا اجزاءه) فيكون التركيب فى فاعل الوجود اوقابله لافيه والمقدر خلافه (وقد يقال) لو كان للوجود اجزاء فتلك (الاجزاء تتصف) اما (بالوجود فيكون الكل صفة للجزء) لكن ذلك الجزء لايكون صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلاتكون الصفة بتمامها صفة (او بالعدم فيلزم) حينئذ (اجتماع النقيضين وقد يقال) لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء (اما ان تتصف بوجود مع او بعد) اى مع الوجود الذى هو المركب او بعده (فليس الجزء) بحسب وجوده (متقدما) على كله بل هو اما معه اومتأخر عنه (او) يتصف بوجود (قبل) اى قبل الوجود الذى هوالمركب (فيتقدم الشئ) اى الوجود (على نفسه اولا تتصف) تلك الاجزاء (به) اى بالوجود فلا شك انها تتصف بالعدم (فالوجود محض ما ليس له وجود) اعنى تلك الاجزاء التى لم تتصف بالوجود (واما تعريفه بالرسم فلوجهين احدهما ان الرسم لايفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه) لا فى وجه يمكن استفادته من الرسم (الثانى ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف) لما مر فى شرائط المعرف (ولا اعرف من الوجود بالاستقراء) فانا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما نحاول تعريفه به (وايضا فهو) اى الوجود (اعم المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء اعرف) من الكل لان العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس (وايضا فالفيض) من المبدأ الفياض (عام) والنفس الانسانية قابلة للتصورات واذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الاعلى اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وكل ما كان شرائطه وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب (والاعم) لا شك انه (اقل شرطا ومعاندا) من الاخص (لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غير عكس) كلي لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا تعتبر فى العام اصلا فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص (فيكون وقوعه فى النفس) وارتسامه فيها (اكثر) من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف (وجوابه) اى جواب الوجه الثالث (انا نختار) ان تعريف الوجود بالحد فنختار اولا (ان اجزاءه) التى يحد بها (وجودات قولك فالجزء مساو للكل فى) تمام (الماهية قلنا ممنوع فان وجود كل شئ عندنا نفس حقيقته وهى) اى حقائق الاشياء (متخالفة) فكذا الوجودات الواقعة اجزاء للوجود متخالفة فى انفسها ومخالفة فى الحقيقة للمركب منها وقد سبقت منا اشارة الى ان الخلاف فى كون الوجود بديهيا اوكسبيا مبنى على كونه مفهوما واحدا مشتركا واما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب ان يقال بعضه بديهى و بعضه كسبى او يقال كله كسبى اذ ليس كنه شئ من الحقائق الموجودة بديهيا فالاولى فى الجواب ان يقال اجزاؤه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل فى الماهية لجواز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة فى صدق الكل على اجزائه كذلك ونختار ثانيا ان اجزاءه ليست وجودات (قوله يحصل عند الاجتماع) بين تلك الاجزاء (امر آخر قلنا نعم و) ذلك الامر الآخر (هو المجموع) من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد

من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا فيكون التركيب فى الوجود نفسه لا فى قابله اوفاعله (ثم ما ذكرته منقوض بسائر المركبات) التى علم تركيبها يقينا (اذ نطرده بعينه فى السكنجبين مثلا) فنقول ان كانت اجزاؤه سكنجبينات ساوى الجزء الكل فى الماهية وان لم تكن سكنجبينات فان حصل عند الاجتماع امر زائد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكنجبين كان التركيب فى علل السكنجبين ومعروضاته لا فيه وان لم يحصل كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين (قوله) فى الاستدلال ثانيا على نفى تركيب الوجود (الاجزاء تتصف بالوجود اوالعدم قلنا كسائر المركبات) المعلومة التركيب (اذ اجزؤها لا تخلو عنهما اوعن نقيضها) فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا اجزاء الدار اما دار اوليست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثانى يلزم اجتماع النقيضين (والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه) اى العدم (بالعدم وانه) اى الوجود بل العدم ايضا (من المعقولات الثانية التى لاوجود لها فى الخارج ومالاوجود له فهو معدوم اذ لا واسطة) عندهم بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لا فى معروض الوجود فانه موجود فقط ولا فى الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال انما المحال ان يتصف احدهما بالآخر مواطأة كأن يقال مثلا الوجود عدم فحل الشبهة على قاعدتهم ان يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما فى الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما كان الوجود ايضا معدوما وقد عرفت انه لا استحالة فيه (و) الحق (عند الشيخ) الاشعرى (اتصافه) اى اتصاف الوجود (بالوجود لانه نفس الحقيقة وانها موجودة) فحل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شئ عنده عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشئ قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته اوداخلا فيها اوخارجا عنها وقد عرفت ان ذكر مذهب الشيخ لايناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة فمن الحقائق مركبات ومنها بسائط وكذا الحال فى الوجودات (وقد يقال) فى حل الشبهة (لا تتصف) اجزاء الوجود (لا بهذا ولا بذاك) اى لا بالوجود ولا بالعدم (وهو تصريح باثبات الواسطة) بين الموجود والمعدوم فلا يصح الا على مذهب مثبتى الاحوال فتكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود عندهم كذلك (قوله) فى الاستدلال ثالثا على نفى التركيب من الوجود (تتصف) الاجزاء (بوجود مع او بعد اوقبل قلنا) هذا (مبنى على تمايز الجنس والفصل فى الخارج وتقدمهما) بالوجود على النوع (فيه) لان الحد فى المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجية المتمايزة الوجود فى الخارج (وهو) اى تمايز الجنس والفصل فى الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه (ممنوع بل التمايز) بينهما فى الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو (فى الذهن) دون الخارج (كما سيأتى) تحقيقه (او نختار انه) اى جزء الوجود (يتصف بالمعدوم) اى بمفهوم المعدوم بل بالعدم (ولا يكون الوجود) حينئذ (محض العدمات) حتى يكون محالا (بل محض معدومات) فلا يلزم الا كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه (وكذا كل مركب) من اجزاء متمايزة الوجود فى الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضه (فالعشرة) مثلا (محض امور لاشئ منها بعشرة) اعنى الوحدات التى تركب منها العشرة وكذا الحال فى الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان فى الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزأ من الآخر فان صفة الجزء ليست جزأ من المركب ولنا ايضا ان نختار ان تعريف الوجود بالرسم (قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريفه الكنه) وايصاله اليه (واما انه لا يفيده) اى الكنه (شئ من الرسوم) اصلا (فلا

لجواز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة) وان يكون للوجود خاصة
كذلك (قوله) في الوجه الثاني لابطال الرسم (لا اعرف من الوجود مصادرة فان من لايسلم كونه
بديهيا) ويدعى انه كسبي (كيف يسلم انه لا اعرف منه) بل يقول كونه اعرف يتوقف على كونه
بديهيا فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا
(قوله) في الاستدلال ثانيا على كون الوجود اعرف مما عداه (الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون)
الاعم (عرضا عاما) للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز ان يكون
الحال في الوجود كذلك (قوله) في الاستدلال على ذلك ثالثا (الفيض عام قلنا مبني على الموجب
بالذات) حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لانقول به بل الحوادث كلها
مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام (وقوله) في هذا الاستدلال
(شروط العام ومعانداته اقل) من شروط الخاص ومعانداته (قلنا ذلك) الذي ذكرتموه انما هو
(بالنسبة الى تحققهما) اي تحقق العام والخاص (في الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض
للشيء باعتبار ذلك) فالاعم يكون متحققا في هويات وافراد اكثر والاخص في افراد اقل فاذا ترتبت
الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر بالنسبة الى نوع الانسان بل صنفه فكل ماهو شرط لتحقق
الاعم او معاند له فهو شرط لتحقق الاخص او معاند له فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق
الاخص في ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص (لا) بالنسبة
(الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين) بحسب تحققهما في الذهن فجاز ان تحصل
صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصور الذهنية بل هي متقاربة الا ترى ان الضد اقرب
خطورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط
تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه وكذا معاند تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقق
الاخص فيه من غير عكس كلي ﴿ والمنكر له ﴾ اي لكون الوجود بديهيا (فرقتان ❊ الاولى من يدعى انه
كسبي) محتاج الى معرف (لوجهين الاول انه اما نفس الماهية) كما هو مذهب الشيخ (فلا يكون
بديهيا كالماهيات) فانه ليس كنه شيء منها بديهيا انما البديهي بعض وجوهها (واما زائد) عليها
كما هو مذهب غيره (فيكون) الوجود حينئذ (من عوارضها) اي من عوارض الماهيات (فيعقل)
الوجود (تبعا لها) لان العارض لايستقل بالمعقولية لكن الماهيات ليست بديهية (فلا يكون)
الوجود (بديهيا ايضا) لان التابع للكسبي اولى ان يكون كسبيا (والجواب لانسلم انه اذا كان عارضا
للماهية عقل تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه) ومن يدعى ان تصور
الوجود اول الاوائل في التصورات كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره (سلمناه لكن يكفي) لتصور
العارض (تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية) فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية
فلا يلزم كونه كسبيا (وقد يجاب عنه) اي عن هذا الوجه (بانه يعقل) العارض (تبعا للماهية
المطلقة) الصادقة على الماهيات كلها (وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية)
اعني مفهوم لفظ الماهية (من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها) بان يقال هي
ايضا غير مستقلة بالمعقولية بل تعقل تبعا للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج حينئذ الى
احد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب ❊ الوجه (الثاني) ان يقال لاشك انه (لاتشتغل
العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا تبرهن) العقلاء (على القضايا البديهية فلو كان) الوجود
(ضروريا لم يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره) حتى ينافي كونه بديهيا (بل) تعريفه
(لتميز ماهو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات ولتلتفت النفس اليه بخصوصه) فيكون
تعريفا لفظيا ماله التصديقي كما مر والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي

وان كان حاصلا فى الذهن بديهة لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به (وقد اجيب) عن الوجه الثانى ايضا (بان احدا لم يشتغل بتعريف الكون فى الاعيان) الذى وقع النزاع فيه (لكن) جماعة (لما تصوروا انه) اى الوجود ليس هو الكون فى الاعيان بل هو (شئ يوجب الكون فى الاعيان ولم يكن ذلك) الشئ الذى توهموا انه الوجود (ضروريا اشتغلوا بتعريفه) وذلك لا ينافى بداهة الكون فى الاعيان الفرقة ﴿الثانية﴾ من المنكرين لكون الوجود بديهيا (من يدعى انه لا يتصور) الوجود اصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور (واحتجوا) على ذلك (بامرين ❁ الاول ان تصوره انما يكون بتميزه عن غيره) لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك (ومعنى التميز انه ليس غيره و) معنى انه (ليس غيره) سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذى هو (عدم) مطلق (لا يعقل الا بعد) تعقل (الوجود) المطلق لكونه مضافا اليه (فيلزم الدور) لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر (والجواب ان تصوره بتميزه عن غيره) فى نفس الامر (لا بالعلم بتميزه) عنه (حتى يجب) فى تصوره (تعقل السلب) الذى هو المفضى الى الدور (سلمنا لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت) فى بداهة الوجود اذ قد عرفت هناك ان المعتبر فى الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضى وجود المحمول فى نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضى اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله ايضا نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناها الحقيقى الذى كلامنا فيه ❁ الامر (الثانى التصور حصول الماهية فى النفس فتحصل ماهية الوجود فى النفس) على تقدير كونه متصورا (وللنفس وجود آخر) والا امتنع ان تتصور شيئا (فيجتمع) حينئذ فى النفس (المثلان) اعنى وجودها والوجود المتصور (والجواب) ان ما ذكرتم من ان تصور الشئ حصول ماهيته فى النفس قول بالوجود الذهنى ونحن (لا نسلم الوجود الذهنى ولئن سلم فيكفى فى تصوره) اى تصور الوجود (حصوله للنفس) فيكون العلم بالوجود حينئذ علما حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة من المعلوم فى العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتى لوجود النفس او عارض له فانه على التقديرين حاضر عندنا وذلك (كما نتصور ذاتنا بذاتنا) لا بصورة منتزعة من ذاتنا حالة فى ذاتنا (او نمنع) على تقدير تسليم الوجود الذهنى (مماثلة الصورة الكلية) التى هى ماهية الوجود (للوجود الجزئى الثابت للنفس) على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك (ثم من قال بانه) اى الوجود (يعرف) حقيقة لكونه كسبيا عنده (ذكر فيه عبارات الاولى انه) اى الموجود هو (الثابت العين) والمعدوم هو المنفى العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود فى نفسه والمعدوم فى نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما (الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل) اى مؤثر ومتأثر (او) المنقسم (الى حادث وقديم) والمعدوم ما لا يكون كذلك (الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه) اى يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح ان يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين او ما به ينقسم الشئ الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم الشئ ويخبر عنه (وكله) اى كل ما ذكره هذا القائل (تعريف) للشئ (بالاخفى كما لا يخفى) فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر فى هذه العبارات وايضا الثابت يرادف الموجود والثبوت والوجود فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له اثر فى الغير والمنفعل

موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود لا اول له والحادث موجود له اول فلا يصح اخذ شئ منها
في تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالتعريف بها ايضا دوري ✻ المقصد
الثاني في انه ✻ اي الوجود (مشترك) اشتراكا معنويا اي هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات
باسرها (واليه ذهب الحكماء والمعتزلة) غير ابي الحسين واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا
الا انه مشكك عند الحكماء متواطئ عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنى (لوجوه ✻ الاول)
انه (لولم يكن مشتركا لام … انواع الموجودات
واشخاصها (ضرورة ا … صيات اومخصص
بها) ذاتيا كان لها او … ول فلان التردد
في الخصوصيات عين التر … ثاني فلان التردد
في شئ يستلزم التردد في … جزمنا بان له سببا
فاعليا موجودا ثم اذا ترد … جوهر اوعرض
واذا كان جوهرا فهو م … شخاصها لم يكن
ترددنا في هذه الخصوصي … للتردد فيه وكذا
اذا اعتقدنا ان ذلك السب … عتقاد كونه واجبا
مع ان اعتقاد كونه موجود … ر اعتقاده ايضا
لا يقال اذا ترددنا في الخصو … ها الى بعض زال



اعتقاد معنى الوجود الا … المشترك بين جميع
الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع
قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا
✻ الوجه (الثاني انا نقسمه) اي الوجود (الى) وجود (الواجب و) وجود (الممكن و) وجود (الجوهر
و) وجود (العرض) وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها اونقسم الموجود الى هذه
الموجودات باسرها فان المآل في التقسيمين واحد (ومورد القسمة مشترك بين) جميع (اقسامه) التي
ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك (لا يقال) قسمة الوجود الى ما ذكرتم
(للاشتراك اللفظي كما تقسم العين الى الفوارة والباصرة) لكونه مشتركا بينهما لفظا (لانا نقول
هذه) يعني قسمة الوجود (قسمة عقلية لا تتوقف على وضع) والعلم به (ولذلك لا تختلف باللغات)
المتفاوتة (ويمكن) فيها (الحصر العقلي) الدائر بين النفي والاثبات (بخلاف ذلك) الذي ذكرتم
من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب
اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية
هذا وقد قيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الاشتراك
المعنوي ولولا هذا التأويل لكان ترديدا لا تقسيما ورد بانه يعود الاشكال لجواز مثل ذلك
في الوجود (وقد ينقض هذان) الوجهان (بالماهية والتشخص) فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك
السبب اي نجزم بان له ماهية ونتردد في خصوصيات الماهيات ونقسم الماهية الى الخصوصيات
وكذا الحال في التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص مشتركين وهو باطل لان الماهيات
متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة الهويات (والتحقيق انه ان اريد
مجرد الاشتراك) اي ان اريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك
بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة في الحقيقة اولا (فهما) اي مفهوما الماهية والتشخص
(ايضا عارضان) للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية (مشتركان) بينهما وان كانت

افرادهما مخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما (وان اريد التماثل فى الوجود) اى اريد انه مشترك وافراده متماثلة متفقة فى الحقيقة (فلايلزم) هذا المراد من هذين الوجهين (والنقض بهما) اى بالماهية والتشخص (وارد) عليهما لان افرادهما مخالفة لا متماثلة وانت خبير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول * الوجه (الثالث ان العدم مفهوم واحد اذ لاتمايز فيه) اى فى العدم (بالذات) فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز (فكذا مقابله) اعنى الوجود معنى واحد (والابطل الحصر العقلى فيهما) يعنى ان قولك الشئ اما موجود اومعدوم حصر عقلى لايخرج عنه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحداوالوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلى (ضرورة انه لاحصر فى العدم المطلق والوجود الخاص) فانك اذا قلت زيداما ان يكون موجودا بوجود خاص اولا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه اما موجود بوجود ما من الوجودات واما ليس موجودا اصلا لم يبطل الانحصار قلنا فحينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ واوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه (والجواب انالا نسلم ان العدم) مفهوم (واحد بل هو) متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم (رفع الحقيقة) ولا شك ان الحقائق متعددة (ولكل حقيقة) منها (رفع يقابلها) والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا شبهة وان كان الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص بشئ رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلى * الوجه (الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية) اى كون الوجود مشتركا معنى (ضرورية) لاحاجة فيها الى دليل بل يكفيها ادنى تنبيه (اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود) كالسواد والبياض الموجودين مثلا (من الشركة فى الكون فى الاعيان ماليس بين الموجود والمعدوم) كالبياض والعنقاء وليس هذه الشركة فى الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها (وهذا) الذى ذكرناه (لايمنعه الا المعاند) فانه غير مقنع له واما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيما ادعيناه كذا فى المباحث المشرقية قال المصنف (وتعود قضية الماهية والتشخص) فان الحال فيهما ايضا كذلك فان اكتفى بمجرد الاشتراك تم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخص * الوجه (الخامس قال) ذلك البعض من الفضلاء (من زعم انه) يعنى الوجود (غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لايدرى اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا) شاملا لجميع الموجودات (يحكم عليه بانه غير مشترك) بين الموجودات (للزمه البرهان فى كل وجود وجود انه كذلك) اى غير مشترك (واذا لم تكن الدعوى) المتعلقة بامور متعددة واحدة (عامة) لها (لم يمكن اثباتها بدليل) واحد (عام) لان تلك الدعوى حينئذ متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلابد لكل واحدة من تلك الدعاوى من برهان على حدة والحاصل ان الدليل اذا كان واحدا متناولا لمتعدد فلابد ان تكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك فلاشك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد عنه لكنه معترف بان حجته على ان الوجود غير مشترك تناول كل وجود فلابد له من ان يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات باسرها وقد حكم على ذلك

المعنى بحكم الحسابى صادق هوانه غيرمشترك فلابد ان يكون ذلك المعنى محققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك (والجواب انا نأخذها) اى الدعوى (سالبة) لاموجبة معدولة (فنقول لايوجد معنى مشترك فيه بينها يسمى الوجود وذلك لايقتضى وجودا مشتركا) بينها بل يكفيه تصور وجود كذلك وهذا (كما يقال لايوجد شخص مشترك فيه بين اثنين) فانه لايقتضى شخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضى تصوره (وتحقيقه ان السالبة لاتقتضى وجود الموضوع) بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هوالمسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها ❊ الوجه (السادس لولم يكن الوجود) معنى واحدا (مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا) على تقدير كون الوجود معانى متعددة (الشئ اما ان يجب وجوده اولا فقد يجب له الوجود بمعنى ولايجب بمعنى آخر) فيكون الشئ الواحد واجبا ممكنا معا فلا يتميز ان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شئ واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته (والجواب) ان ماذكرتم مبنى على جواز ان يكون لشئ واحد وجودان و (كون الشئ) الواحد (له وجود ان وان كان) الوجود (نفس الحقيقة) اوزائدا عليها (معلوم الانتفاء بالضرورة) لامتناع ان تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين اوان تكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها (واما من قال ليس) الوجود (بمشترك) معنى بل هومشترك بين الكل اشتراكا لفظيا (فهم القائلون بانه نفس الحقيقة) فى الكل (وستجئ حججهم) وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشى واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا لسخافته لم يلتفت المصنف اليه ❊ المقصد الثالث ❊ فى ان الوجود نفس الماهية اوجزؤها اوزائد عليها وفيه مذاهب) ثلاثة لانه اذ لم يقل احد بان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون نفس الماهية فى الكل اى الواجب والممكن جميعا او زائدا عليها فى الكل اويكون نفس الماهية فى الواجب زائدا عليها فى الممكن اوبالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب فى ثلاثة (احدها للشيخ ابى الحسن الاشعرى وابى الحسين البصرى) من المعتزلة (انه نفس الحقيقة فى الكل) اى الواجب والممكنات كافة (لوجوه) ثلاثة (الاول لوكان) الوجود (زائدا) على الماهية (كانت الماهية من حيث هى هى غير موجودة) اى اذا اعتبرت الماهية فى حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ماهوخارج عنها لم تكن موجودة (فكانت معدومة) اذلاواسطة بينهما (فيلزم) حينئذ من انضمام الوجود اليها وقيامه بها (اتصاف المعدوم) الذى هوالماهية (بالوجود وانه تناقض) اذ تكون الماهية حينئذ معدومة موجودة معا (والجواب من وجهين) الاول (النقض بسائر الاعراض الزائدة) على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لوكان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هوغير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذى ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معاوانه تناقض (و) الثانى (الحل وهو ان الماهية من حيث هى لاموجودة ولا معدومة كما سيأتى) فى المرصد الثانى (وكل منهما) اى من الوجود والعدم (امر) زائد عليها (ينضم اليها) فقولنا الماهية من حيث هى لاموجودة ولا معدومة نعنى به انها ليست عين الوجود ولاعين العدم وانه ليس شئ منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شئ منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعنى به ان الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية المأخوذة

مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها و بعبارة اخرى ينضم اليهـا لابشرط كونهـا موجودة ولابشرط كونها معدومة بل فى زمان كونها موجودة بهذا الوجود لابوجود آخر كل ذلك على قيـاس انضمـام الاعراض الى محلها ❊ الوجه (الثـانى قيام الصفة الثبوتية بالشئ فرع وجوده) اى وجود ذلك الشئ (فى نفسه ضرورة) فان مالاثبوت له فى نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولاشك ان الوجود امر ثبوتى (فلوكان الوجود صفة) زائدة (قائمة بالمـاهية لزم ان يكون قبل) قيام (الوجود) بها (لها وجود) فيلزم كون الشئ موجودا مرتين هذا خلف (و) ايضا (يلزم تقدم الشئ على نفسه) ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق (و يعود الكلام فى ذلك الوجود) السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث (و يتسلسل) الوجودات الى مالانهاية له وهو ممتنع (ومع امتناعه فلابد) هناك (من وجود لايكون بينه و بين الماهية وجود آخر قطعا) فيكون هو عين المـاهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التى لاتتناهى عارضة للماهية فتقتضى ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصـاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لايكون زائدا على المـاهية والالم يكن ما فرضنـاه جميعا جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب (والجواب ان الضرورة) التى ادعيتموها انماهى (فى صفة وجودية هى غير الوجود) فان البديهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف فى نفسه (واما الوجود فالضرورة) فيه على عكس ذلك لانها (تقضى بامتناع مسبوقيته بالوجود لماذكرتم)من لزوم كون الشئ موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشئ على نفسه اوتسلسل الوجودات الى مالانهاية له ولقائل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب مايعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية فى احكامها العامة فلا يصح قطعا بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اى موجودة فى الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة فى الخارج بل امتيازه عن معروضه انماهو فى العقل وحده نعم هو ثبوتى بمعنى انه ليس السلب داخلا فى مفهومه لابمعنى انه موجود فى الخارج فلا يكون مندرجا فى ذلك الحكم الضرورى هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس زائدا على الماهية لا انه عينها لجواز ان يكون جزأ منها وان لم يذهب اليه احد ❊ الوجه (الثالث لوكان) الوجود (زائدا) على الماهية او جزأ منها (لكان له وجود) آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذى هو نقيضه وحينئذ ننقل الكلام الى وجود الوجود (و يتسلسل) الوجودات الى ما لايتنـاهى (والجواب المنع) اى لانسلم الملازمة (اذ قد يكون) الوجود (من المعقولات الثـانية) فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة فى اتصاف الشئ بنقيضه اشتقاقا انما المستحيل اتصافه به مواطأة كمامر (وان سلم) ان للوجود وجودا على ذلك التقدير (فقد يكون وجود الوجود نفسه) لا زائدا عليه ولا جزأ منه (وكذلك) نقول (قدم القدم) نفسه (وحدوث الحدوث) نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين فى الخارج (و) كذلك (امثاله) اى امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التى سيأتى ذكرها (فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه) اى على ذلك الغير (لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زائدا) على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فانه لايكون قديما الا بانضمام امر آخر اليه اعنى مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لابامر زائد عليه ينضم اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه الا ترى ان كل مايغـاير الضوء انمايكون مضيئا بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضئ بذاته لابقيام ضوء آخر به (وثانيها مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب وان زاد فى الممكن) اما زيادته على المـاهية فى الممكن فلماسيأتى فى المذهب الثالث واما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله (اذلوقام وجوده بماهيته) اى لولم يكن

وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لا يجوز ان يكون جزأ منها واذا كان زائدا عليها وجب ان يقوم بها والا لم تكن موجودة اصلا ولو قام وجوده بماهيته (لكان) وجوده وصفا (محتاجا اليها) اى الى ماهيته (وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن) فيكون وجوده ممكنا (فله علة وهى) اى تلك العلة (ليست غير الماهية) الواجبية (والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره) فلا يكون الواجب واجبا (فهى) اى تلك العلة (الماهية) الواجبية (والعلة متقدمة) تقدما ذاتيا (على المعلول بالوجود فتتقدم الماهية) الواجبية (على الوجود) اى على وجودها (بالوجود وانه محال لما مر من الوجوه) فى الدليل الثانى للشيخ وهى انه يلزم كون الشئ موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشئ على نفسه او التسلسل فى الوجودات و يلزم ايضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لابد ان تتقدمها بوجود لا يكون زائدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبنى على ان وجوده موجود خارجى وهو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لابد له من علة هى اما الماهية او غيرها (واجيب عنه بان العلة) لاشك انها (متقدمة على المعلول (واما) ان تقدمها عليه يجب ان يكون (بالوجود فممنوع فان التقدم) الثابت للعلة بالقياس الى المعلول (قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة) على وجودها (فانها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم) على مقبوله لانه علة قابلية له (وليس ذلك) التقدم (بالوجود لما ذكرتم بعينه) من لزوم وجود الشئ قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشئ على نفسه او التسلسل واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك (وايضا فالاجزاء) علل (مقومة للماهية والمقوم) للشئ (متقدم) عليه (ضرورة) لكونه علة له (وليس ذلك) التقدم الثابت للاجزاء (بالوجود لانا نجزم بذلك) التقدم للاجزاء (وان قطعنا النظر عن الوجود) اى عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هى بلا اعتبار وجود او عدم معها جزمنا بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك الجزم اصلا (لا يقال هو) اى تقدم المقوم على الماهية (تقدمه) عليها (بالوجود) ايضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما فى الواقع بل (على تقدير) حصول (الوجود) لهما فانا اذا قلنا الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل (لانا نقول فهذه الحيثية) اى كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه (هى التقدم) الثابت للجزء بالقياس الى الماهية (وانها تلحقه) اى هذه الحيثية تلحق المقوم (لا باعتبار الوجود) لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا انا لا نتعقله الا باعتبار الوجود (وهو) اى هذا الذى ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال عدمه (كاف) لنا (فى) سند (المنع) اذ قد ثبت حينئذ ان علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون الحال فى العلة الموجدة كذلك ومايقال من انه اراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهى من عوارضه ومعلولة لماهيته فتكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا فى المنع ليس بشئ لان هذه الحيثية ليست موجودة فى الخارج حتى تحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها وايضا قوله فهذه الحيثية هى التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى (اجاب الحكماء بان المفيد للوجود) وهو العلة الفاعلية (لابد وان يلحظ العقل له وجودا اولا) حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الايجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة

فان ما لا يوجد فى نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه وحينئذ لا يجوز ان تكون ماهية الواجب من حيث هى مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته (والمستفيد للوجود) وهو العلة القابلية (لا بد وان يلحظ) العقل (له الخلو عن الوجود) حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة (والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه) فان تقويمه للماهية ودخوله فى قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم والا امتنع الجزم بالتقويم مع التردد فى الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود (فالمنع) الذى اوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود (مندفع) لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة (والفرق بين صورة النزاع) التى هى العلة الفاعلية (و) بين (ما جعلتموه مستندا للمنع) وهو العلة القابلية والمقومة (بين) قد انكشف عنه غطاؤه (فلا يستلزم جوازه جوازه) اى جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه اصلا (وثالثها انه زائد على الحقيقة فى الواجب والممكن) جميعا ﴿فههنا بحثان﴾ الاول انه زائد على الماهية (فى الممكن لوجوه) اربعة (الاول ان الماهية) الممكنة (من حيث هى هى تقبل العدم والا) اى وان لم تقبل العدم (ارتفع) عنها (الامكان) واتصفت بالوجوب الذاتى (و) لا شبهة فى ان الماهية الممكنة حال كونها مأخوذة (مع الوجود تأباه) والا جاز ان تكون موجودة معدومة معا (ولو كان) الوجود (نفس الماهية) الممكنة (او جزءها لم تكن كذلك بل كانت تأبى العدم من حيث هى هى) ايضا اما على تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود يأبى قبول نقيضه واما على تقدير كونه جزأ لها فلان الماهية حينئذ تكون من حيث هى هى مأخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم كما مر (واجيب) عن هذا الوجه (بانك ان اردت بقبول العدم انها) اى الماهية الممكنة (تثبت) فى الخارج (خالية عن الوجود) متصفة بالعدم (فممنوع) لان الماهية حال العدم لا ثبوت لها فى نفسها عندنا بل هى نفى صرف (وان اردت) بقبولها العدم (ارتفاعها) بالكلية (فلا نسلم انها لو كانت نفس الوجود) او كان الوجود جزءها (لما قبلته) اى لما قبلت الماهية من حيث هى هى العدم وذلك (لان الوجود نفسه يرتفع) بالكلية (لانه اذا ارتفع الماهية) الممكنة (فقد ارتفع وجودها قطعا) اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقا بنقيضه الذى هو العدم جاز ذلك فى الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءها ❁ الوجه (الثانى انا نعقل الماهية) الممكنة (كالمثلث مثلا (مع الشك فى وجودها) فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيصرح به (لا يقال الشك انما يتصور فى وجودها الخارجى دون) الوجود (الذهنى فانه) اى الوجود الذهنى (نفس التعقل) والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة فى الذهن فكيف يشك بعد تعقلها فى وجودها الذهنى فاللازم مما ذكرتم ان الوجود الخارجى ليس نفس الماهية ولا جزءها (والكلام فى الوجود المطلق) وانه زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى (لانا نقول) على تقدير تسليم الوجود الذهنى لا قصور فيه اذ (تحقق الوجود الذهنى) حال كون الماهية معقولة متصورة (لا يمنع الشك فيه) لان حصول شئ فى الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشئ غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه (ولذلك اختلف فيه) اى فى الوجود الذهنى (ومن اثبته اثبته ببرهان) لا بكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهنى مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما انكره عاقل ولما احتيج الى برهان (وايضا فالماهية الخارجية) اى المحققة فى الخارج اذا لم تكن

معقولة لاحد (خالية عن الوجود الذهني فيغايرها) فلا يكون نفسها ولا جزءها ايضا فبهذا يتم الجزء الآخر من المدعى ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائدا عليها ايضا اذ يتوجه عليه انا لا نسلم حصول الماهية في الذهن (وقد قال بعض الفضلاء) يعني القاضي الارموي (حاصل الدليل) الذي هو الوجه الثاني (انا نعلم) اي الممكن كالمثلث مثلا (تصورا) فان هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة (ولا نعلمه) اي وجود الممكن (تصديقا) لان الشك في الوجود ينافي التصديق به لا تصوره فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا (فلا ينتج اذ الاوسط غير مكرر وليس له ورود اذ الاستدلال) ليس بما توهمه هذا الفاضل بل (بانا نشك في ثبوته) اي ثبوت الوجود (للماهية) المعقولة (ولا شيء من الماهية وجزئها مما يشك في ثبوته للماهية) لامتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاتيه له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا انه انما لا يجوز الشك في الجزء اذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نسلم ان شيأ من الماهيات معقول كذلك وايضا المثال الجزئي لا يصحح قاعدة كلية فيجوز ان يكون بعض ما لم نتعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم يشك في وجودها فما ذكرتموه انما يصلح لابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لا لاثبات ان كل وجود زائد عليها ❊الوجه (الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها) فائدة معنوية اصلا بل كان بعده هذرا (وكان قولنا السواد موجود) مع كونه مفيدا افائدة معنوية معتدا بها (كقولنا السواد سواد والموجود موجود) وهو مما لا يعتد به والاظهر ان يقال وكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود قيل ولو كان الوجود جزأ لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون او ذو لون وليس فيه فائدة جديدة اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه ❊الوجه (الرابع انه لو لم يكن) الوجود (زائدا) على الماهية (لكان اما نفسها او جزءها والاول باطل لانه) اي الوجود (مشترك) لما مر (دونها) اي دون الماهية لان حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من ان الكل ذات واحدة تتعدد بحسب الاوصاف لا غير فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت اليها (وكذا الثاني) باطل (اذ لو كان) الوجود (جزأ) للماهيات (لكان اعم الذاتيات) المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتي لها اعم منه (فكان جنسا لها) ان كان محمولا عليها والا كان جزأ مشتركا مثل الجنس (وتمايزا نواعه) المندرجة تحته (بفصول) او باجزاء مختصة مثل الفصول (هي ايضا موجودة) لكونها مقومة واجزاء للماهيات الموجودة (فيكون) الوجود (جنسا لها) اي لتلك الفصول ايضا اذ الفرض انه جنس للموجودات (فلها) اي فللفصول (فصول اخر (كذلك) اي موجودة ايضا (ويلزم التسلسل) وترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية (وانه محال اذ المركب لابد له من الانتهاء الى البسيط) لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا (والكثرة ولو) كانت (غير متناهية لابد فيها من الواحد) لانه مبدأ الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة ايضا فقد وجب ان يوجد في تلك الفصول المترتبة الى ما لا نهاية له فصل هو بسيط وواحد فينقطع به تلك السلسلة التي فرضت غير متناهية (وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزأ للعرض او عرض فلا يكون جزأ للجوهر) فقد بطل كونه جزأ للموجودات بدليل ثان (والجواب) عن الوجه الرابع ان يختار كون الوجود جزأ ويجاب عن الدليل الاول بان يقال يجوز (انه قد يكون جنسا للانواع) اي انواع الموجودات (عرضا عاما للفصول كالجوهر) فانه جنس للانواع المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذي يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى هو ان كل وجود زائد ونقيضه سلب جزئي فجاز ان يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويجاب عن الدليل الثاني بان يقال (قوله) الوجود (اما جوهر

اوعرض قلنا لا جوهر و لا عرض فانهما) اى الجوهر والعرض (من اقسام الموجود) والوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشئ مندرجا تحت المتصف بذلك الشئ قال المصنف (والتحقيق ان هذه الوجوه) التى استدل بها على كون الوجود زائدا على ماهية الممكن (انما تفيد تغاير المفهومين) اى مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا (دون) تغاير (الذاتين) اى ذات الوجود وذات السواد مثلا (والنزاع انما وقع فيه) اى فى تغاير الذاتين لافى تغاير المفهومين (فان عاقلا لايقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل) يقول العاقل ان (ما صدق عليه السواد) من الامور الخارجية (هو بعينه ماصدق عليه الوجود وليس لهما) اى للوجود والسواد (هويتان متمايزتان) فى الخارج (تقوم احدهما بالاخرى كالسواد) القائم (بالجسم) فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية (و) ماذكر من ان ماصدق عليه احدهما هو عين ماصدق عليه الآخر وانه ليس لهما هويتان متمايزتان (هو الحق) المطابق للواقع (والالكان للماهية هوية) ممتازة فى الخارج (مع قطع النظر عن الوجود) وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد فى الخارج كما ان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم فى الخارج (فكان لها) اى للماهية (قبل) انضمام (الوجود) اليها (وجود) فيلزم مامر من المحذورات (وهو معنى كلام الشيخ) ابى الحسن الاشعرى (وفحوى دليله) لانه يدل على امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان ماذكره يدل على ان الوجود والموجود لايتمايزان فى الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا لايستلزم ان تكون هوية الوجود فى الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ماصدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لايكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا فى الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطأة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك فى ان الوجود موجود كما لاشك فى ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة فى الاعيان هوية السواد والوجود عارض لها ويمتاز عنها فى العقل فقط فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطأة فهذا القدر مسلم واما ان تكون تلك الهوية ذات الوجود وماهيته المتعينة كما هى ذات السواد وماهيته المتعينة فممنوع (نعم لما اثبت الحكماء الوجود الذهنى فانهم وان وافقوه فى ذلك) اى وافقوا الشيخ فى ان الوجود الخارجى لايمتاز عن الماهية فى الخارج بل هما متحدان هوية (قالوا بانه) اى الوجود (يغاير الحقيقة) الخارجية (ذهنا) فانه اذا تصور الماهية الموجودة فى الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجى فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على قياس ماقيل فى الجنس والفصل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ فى الاتحاد بحسب الخارج وان خالفوه فى التغاير بحسب الذهن بقوله (فصرح ابن سينا فى الشفاء انه من المعقولات الثانية فليس فى الاعيان شئ هو وجود اوشئ انما الموجود) او الشئ فى الخارج (سواد اوانسان) اوغيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة فى الوجود واما الوجود والشيئية فلا تأصل لهما فى الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التى تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها فى الذهن ولايحاذى بها امر فى الخارج (وذلك) اى الوجود فى كونه من المعقولات الثانية (كالحقيقة والتشخص والذاتى والعرضى) فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لاوجود لها فى الخارج فليس فى الاعيان شئ هو حقيقة مطلقة اوتشخص مطلق اوذاتى اوعرضى كذلك بل هذه مفهومات عارضة فى العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا تصريح بان ليس للوجود هوية خارجية كما للماهيات والالكان متأصلا فى الوجود لامعقولا ثانيا قال المصنف (فاذن النزاع) فى ان الوجود زائدا وليس بزائد (راجع الى النزاع فى الوجود الذهنى) فمن لم يثبته كالشيخ قال ان

الوجود الخارجي عين المـاهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخـارجي زائد على المـاهية في الذهن فمن ادعى من المتأخرين ان الوجود زائد معانه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه

﴿البحث الثاني﴾ ان الوجود زائد على الماهية في الواجب لوجوه ٭ الاول لولم يكن) وجود الواجب (مقارنا لماهيته) بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هوعين ماهية الواجب (فتجرده) عن المـاهية وقيامه بذاته (اما لذاته فيكون كل وجود مجردا) لان مقتضى ذات الشيء لايختلف ولايتخلف عنه (فيكون وجود الممكن) ايضا (مجردا) عن الماهية (وقد ابطلناه) في البحث الاول (واما لغيره فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة فلايكون) الواجب الذي هوذلك الوجود المجرد (واجبا) لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوديا اوعدميا (هذا خلف) الوجه (الثاني ان الواجب مبدأ الممكنات) كلها (فلو كان هوالوجود المجرد) القائم بذاته (فالمبدأ) للممكنات (اماالوجوب) وحده (او) هو (مع قيد التجرد والاول يقتضي ان يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون كل شيء) من الاشياء الموجودة (مبدأ لكل شيء) منها (حتى لنفسه وعلله) لان الوجودات متساوية متماثلة الماهية (وبطلانه اظهر من ان يخفى والثاني يقتضي ان يكون التجرد وهوعدم العروض جزأ من مبدأ الوجود) اي فاعله (وانه محال) بديهة ومؤد الى انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز ان يكون المركب من العدم موجدا مع كونه معدوما جاز ان يكون العدم الصرف موجدا ايضا (لا يقال لم لايجوز ان يكون التجرد) الذي هوعدمي (شرطا لتأثيره) لاجزأ من المؤثر فلايلزم ذلك المحال (لانا نقول فاذن كل وجود مبدأ) لما الواجب مبدأ له (الاانه تخلف عنه الاثر لفقد شرطه) وفي بعض النسخ لفقد شرط اي شرط يمكن اجتماعه معه لمساواته وجود الواجب الذي جامعه الشرط (و يعود المحال) وهوجواز كون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلله (وقد اجاب عنهما) اي عن هذين الوجهين (بعض الفضلاء بان النزاع) في ان وجود الواجب عين ماهيته ام لا (ليس في الوجود المشترك) بين الموجودات اذلا يقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والا لكانت حقيقته امورا متعددة مقارنة للممكنات (بل في وجوده الخـاص) المخالف في المـاهية لسائر الوجودات الخـاصة المشارك لها في مطلق مفهوم الوجود (فان ماصدق عليه انه وجود) اي ما يحمل عليه الوجود مواطأة (ليس في الواجب امرا زائدا) بل هوعين ماهية الواجب وقائم بذاته (وهوالمجرد) المقتضى بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته (و) هو (المبدأ) للممكنات ولايلزم من ذلك ان يكون سائر الوجودات المخالفة له في الماهية مجردة ومبدأ انما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا في تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينهما وان كان بالتواطئ لايستلزم تماثلهما لجواز ان يكون امرا عارضا لها خارجا عن ماهياتها وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معا لكنه زاد في التوضيح فقال (واما حصته) اي حصة الواجب (من مفهوم الكون في الاعيان فزائدة) على ماهيته (وهذا الجواب) (لايشفي عليلا فانه اعترف بان حصة الكون) في الاعيان (عارضة لماهيته تعالى كما انها عارضة لماهية الممكنات) والى هذا المعنى اشار الامام الرازي في المباحث المشرقية حيث قال فان قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد جعل الوجود في حق واجب الوجود مقارنا لماهيته وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه (فلا فرق) اذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائدا عارضا للماهية (الا ان يثبت ان للممكنات امرا ثالثا وراء الماهية وحصة الكون) في الاعيان (هو) اي ذلك الامر الثالث (ماصدق عليه انه وجود و) يثبت ايضا (انه) اي ذلك الثالث (معروض للحصة) من الكون في الاعيان (عارض للماهية) الممكنة فيظهر الفرق حينئذ بان في الممكن ثلاثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك المـاهية وحصة من الكون الخـارجي عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من الوجود هو عين

﴿ماهيته﴾

ماهيته وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ماصدق عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن وعينالها في الواجب (و) لكن (لم يقم عليه) اى على ذلك الامر الثالث (دليل) اصلا (بل ولا قال به احد فان التزمه) في الممكن (ملتزم) اظهارا للفرق (التزمنا) نحن (عدمه في الواجب) وقلنا ليس فيه الا ماهية ليست هي فردا من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لحصة الكون فيكون وجوده اعني تلك الحصة زائدة على ماهيته (وطالبناه باثباته في الممكن) هذا ماذكره وقد عرفت انت ان حقيقة الجواب هو منع تساوى وجودى الواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما تواطأ او تشكيكا وان قوله واما حصته الى آخره فزيد توضيح للجواب فالمناقشة في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الابطال لاتجدى نفعا لبقاء المنع بحاله وستعرف من كلام المصنف ما يدل على ان في الممكن امورا ثلاثة ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال (نعم ههنا اعتراضان) واردان (على الوجهين) اشار الى اولهما بقوله (فان الوجود مقول على افراده (بالتشكيك) لابالتواطئ (فانه في) وجود (الواجب اولى واقدم واقوى فيكون) الوجود المقول بالتشكيك (عارضا لما يصدق عليه) من افراده اذ الماهية واجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيما بينهم (فالاشياء التي يصدق عليها) اى على كل واحد منها (انه وجود لاموجود) يعني الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطأة وهي الوجودات لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فان تخالفها لاينفعنا (مختلفة بالحقيقة) اى يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لايوجب الاتحاد في الحقيقة (فقد يكون هو) اى الوجود الخاص الذى (في الواجب) هو (المقتضى للتجرد) والقيام بالذات (وللمبدائية ولايلزم مشاركة) وجود (الممكن له في ذلك) الاقتضاء للتجرد والمبدائية (لاختلاف الوجودين بالحقيقة) واشار الى الثاني بقوله (وايضا قلنا ان نطرح) عنا (مؤنة بيان التشكيك) واقتضائه كون المشكك عارضا لما تحته (ونقنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود امر مشترك معنى) بين ما يطلق عليه الوجود (فلم لايجوز ان يكون) ذلك المشترك عارضا لافراده وان يكون (حقائق الوجودات متخالفة) بالكنه مع التشارك في العارض (فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن) من التجرد والمبدائية ويكون الوجود في ذلك (كالماهية والتشخص) العارضين لما تحتهما (فانه يجب لبعض ما صدق عليه احدهما ما يمتنع لبعض آخر) منه وذلك (لاختلاف ما صدقا عليه) بحسب الحقيقة (مع الاشتراك فيهما) واقول اذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق ومتشاركة في العارض الذى هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصة من ذلك العارض ففي الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذى هو معروض للحصة فقد ثبت فيها ثلاثة اشياء فهذا الجواب الذى طرح فيه مؤنة التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتأمل (دليل آخر) وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب (الوجوب) الذاتي (اضافة تقتضى) في الواجب (طرفين) احدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته (قلنا) كون الوجوب اضافة (ممنوع بل هو نفس الماهية) لان الوجوب هو الامر الذى به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره والصواب ان يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذى هو ماهيته يقتضى بذاته عارضه الذى هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فتكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة

فى اقتضاء عارضها لانها فى ذواتها محتاجة الى غيرها فكذا فى اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذى هو الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية (الزام للحكماء) القائلين بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الاانه الزامى فان الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فنقول (الوجود طبيعة نوعية) مشتركة بين الوجودات (فلا تختلف لوازمه) فلما ثبت كونه زائدا على ماهيات الممكنات عارضا لها وجب ان يكون فى الواجب كذلك (وبه) اى بما ذكر من ان الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها بل يصح على كل فرد منها مايصح على سائرها (اثبت الحكماء الهيولى للفلكيات) فانهم اثبتوها فى العناصر بانها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال الا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة بالهيولى فى العنصريات وجب قيامها بها فى الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لايختلف (و) به (ابطلوا المثل المجردة) التى قال بها افلاطون كما سيأتى فى مباحث الماهية وابطلوا ايضا مذهب ذيمقراطيس فى تركب الاجسام البسيطة الطباع من اجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا (والجواب منع كونه) اى الوجود (طبيعة نوعية) بل هو امر عارض لافراده المخالفة الحقائق ﴿المقصد الرابع فى الوجود الذهنى﴾ لاشبهة فى ان النار مثلا لها وجود به تظهر عنها احكامها وتصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لانزاع فيه انما النزاع فى ان النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لايترتب به عليها تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود فى الذهن نفس الماهية التى توصف بالوجود الخارجى والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء فى الخارج اعيان وفى الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لامرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافى كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحريره عسر جدا (احتج مثبتوه وهم الحكماء بامور الاول انا نتصور مالا وجود له فى الخارج) اصلا (كالممتنع) مطلقا (واجتماع النقيضين) والضدين (والعدم المقابل للوجود) الخارجى (المطلق) اى من غير اضافة وتقييد بشئ مخصوص وحمل الاطلاق ههنا على مايتناول الوجود الذهنى لغو (ونحكم عليه) اى على مالاوجود له فى الخارج (باحكام ثبوتية) صادقة ككونها محكوما عليها بالامكان العام وملزومة اولازمة لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم واعم من شريك البارى وكونه متعقلا الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة فى نفس الامر سواء كانت على مفهوم الممتنع او على ما صدق عليه (وانه) اى الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة (يستدعى ثبوتها اذ ثبوت الشئ لغيره) فى نفس الامر (فرع ثبوته) اى ثبوت ذلك الغير (فى نفسه واذ ليس) ثبوت تلك الامور المتصورة (فى الخارج فهو فى الذهن) وهو المطلوب (فان قلت لو صح هذا) الذى ذكرتم من ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون موجودا اما خارجا او ذهنا (لصدق قولنا (المعدوم المطلق) الذى لاوجود له اصلا لا فى الخارج ولا فى الذهن (لايعلم ولا يخبر عنه) لان كونه معلوما ومخبرا عنه فى نفس الامر يستلزم وجوده فى الجملة واذ لاوجود له اصلا فلا علم ولا اخبار (وانه تناقض) لان المعدوم المطلق صار محكوما عليه باتصافه بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوما مطلقا وموجودا فى الجملة (قلنا) اللازم مما ذكرنا انه (يصدق) قولكم الذى ذكرتموه قضية (سالبة بمعنى انه ليس معدوم مطلق يعلم ويخبر عنه) والسالبة الصادقة لاتقتضى وجود الموضوع بل المقتضى له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض (لا) انه يصدق بمعنى (ان ثمه امرا يصدق عليه فى نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته انه لايعلم ولا يخبر عنه) حتى يكون قضية

موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فان عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود فى الذهن قسم منه ولا استحالة فى ذلك (اجاب عنه) اى عن الامر الاول الذى تمسك به الحكماء فى اثبات الوجود الذهنى (الامام الرازى بمنع انا نتصور ما لا وجود له) فى الخارج اصلا (بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا) وذلك المتصور اما (قائم بنفسه كما يقوله افلاطون) فانه ذهب الى انه لابد فى كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازلى ابدى وما استدل به ارسطو على ابطال هذا الرأى غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فيه فيبطل ما ذكرتموه من الدليل ولو حمل قول افلاطون ههنا على ما نقل عنه من ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان انسب (او) قائم (بغيره كما يقوله الحكماء فان الصور) اى صور جميع المفهومات (مرتسمة عندهم فى العقل الفعال) فانه عندهم مبدأ الحوادث فى عالمنا هذا فلابد ان يرتسم فيه صور ما يوجده فاذا التفتت النفس اليها شاهدتها (والجواب ان المرتسم فيها) اى فى الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا (ان كانت الهويات) اى هويات ما نتصوره (لزم تحقق هوية الممتنع فى الخارج وانه سفسطة) ظاهرة البطلان (وان كان) المرتسم فيها (هو الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهنى اذ غرضنا) ومقصودنا (اثبات نوع من التميز للمعقولات) التى هى الماهيات الكلية (هو غير التميز بالهوية الذى نسميه بالوجود الخارجى سواء اخترعها الذهن) اى اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها فى ذهننا (او لاحظها) اى لاحظ الذهن تلك المعقولات (من موضع آخر) كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم يتعرض لقيام ما نتصوره بنفسه لان بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود فى الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لا قائم بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلى فى قوة دراكة سواء كانت هى النفس الناطقة اوغيرها وهو المطلوب هذا وقد اعترض على متمسكهم بانه ان اريد بالامور الثبوتية امور ثابتة فى الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود له فى الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا فى الخارج وان اريد بها امور ثابتة فى الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا فى مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة فلا تقتضى وجود الموضوع وعن المعدولة ايضا اذ اجوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض ايضا بانك ان اردت ان تلك الامور الثبوتية ثابتة فى الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجودا فى الخارج وان اردت انها ثابتة له فى الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة واجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع فى نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها واذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن ❊ الامر (الثانى) من الامور الدالة على الوجود الذهنى ان يقال (من المفهومات ما هو كلى) اى متصف بالكلية التى هى صفة ثبوتية فلابد ان يكون الموصوف بها موجودا (و) ليس فى الخارج اذ (كل موجود فى الخارج فهو مشخص) معين فى حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا فى الذهن ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة فى الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلى فيكون موجودا وليس فى الخارج بل فى الذهن ويرد عليه السؤال الثانى وقد يقال ايضا للحقائق الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس فى الاعيان بل فى الاذهان ويتجه عليه ان دعوى الضرورة فى كون الحقائق انفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقائق موجودة فى الخارج بالضرورة

※ الامر (الثالث لولا الوجود الذهنى لم يمكن اخذ القضية الحقيقية للموضوع) وهى التى حكم فيها على مايصدق عليه فى نفس الامر الكلى الواقع عنوانا سواء كان موجودا فى الخارج محققا اومقدرا اولايكون موجودا فيه اصلا (والتالى باطل) وقد اشار الى بيان الملازمة و بطلان التالى معا بقوله (فانا اذاقلنا الممتنع معدوم فلا نريد به ان الممتنع) اى مايصدق عليه الممتنع (فى الخارج معدوم فيه قطعا) اى لانريد ذلك قطعا اذليس فى الخارج مايصدق عليه الممتنع اصلا (بل) نريد به (ان الافراد المعقولة للممتنع) اى التى يصدق عليها الممتنع فى العقل (من الافراد المعقولة للمعدوم) اى يصدق عليها فى العقل بحسب نفس الامر انها معدومة فى الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة فى العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابى فلذلك قال (وهذا بالحقيقة عائد الى الاول) والحاصل ان قولنا الممتنع معدوم فى الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرناه لابما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة اومقدرة فلولا ان يكون للممتنع افراد موجودة فى الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابى فى هذه القضية الحقيقية و يرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبى وقد يقال لولا الوجود الذهنى لبطلت الحقيقية الموجبة الكلية كقولك كل مثلث تساوى زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول ماعداها من الافراد التى يصدق عليها الموضوع فى نفس الامر فلو لم يكن لماعداها وجود ذهنى لم يصدق عليها حكم ايجابى (واحتج نافيه وهم جمهور المتكلمين) فان بعضهم قالوا بالوجود الذهنى (بوجهين احدهما لواقتضى تصور الشئ حصوله فى ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا) لانا اذاتصورنا الحرارة حصلت الحرارة فى ذهننا ولامعنى للحار الاماقامت به الحرارة وكذا الحال فى البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذاتصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد (وثانيهما ان حصول حقيقة الجبل والسماء) مع عظمهما (فى ذهننا مما لايعقل واجاب عنه) اى عماذكر من الوجهين (الحكماء بان الحاصل فى الذهن صورة وماهية) موجودة بوجود ظلى (لاهوية عينية) موجودة بوجود اصيل (والحار مايقوم به هوية الحرارة) اى ماهيتها موجودة بوجود عينى لا مايقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهنى فلايلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه ولااجتماع الضدين ايضا لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات (و) بان (الذى يمتنع حصوله فى الذهن هو هوية الجبل والسماء) وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها موجودة بوجود خارجى يمتنع ان يحصل فى اذهاننا (واما مفهوماتها الكلية) وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية (فلا) يمتنع حصولها فى الذهن اذليست موصوفة بصفات تلك الهويات (لايقال الحاصل فى الذهن ان كان مساويا لها) اى للهوية (عاد الالزام) وتم الدليلان معا (والالم تكن هى) الهوية (حاصلة) فى ذهننا معقولة لنا (لانا نقول الحاصل) فى الذهن (نفس الماهية) التى لتلك الهوية (وانه) اى ذلك الحاصل (ليس مساويا للهوية) فان الماهية كلية والهوية جزئية فيتخالفان فى الحقيقة والاحكام اذ فى الهويات امور زائدة على الماهيات (نعم) ذلك الحاصل (ماهيتها) اى ماهية تلك الهوية (ولامعنى للماهية الاذلك) اى مايحصل فى العقل بحذف المشخصات من الهوية فلا يلزم ان لاتكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل فى الذهن نفس ماهية الهوية (فقولك هل يساويها) اى هل يساوى الحاصل الهوية (اولا) ان اردت به انه هل يساوى نفس الهوية اخترنا انه ليس مساويا لها ولامحذور كما عرفت وان اردت انه هل يساويها فى الماهية اولا فهو كلام (خال عن التحصيل) اذ معناه ان ماهية الهوية هل تساوى ماهية الهوية اولا (وبالجملة فالصور الذهنية) كلية كانت كصور المعقولات اوجزئية كصور المحسوسات (مخالفة للخارجية فى اللوازم) المستندة الى خصوصية

احد الوجودين وان كانت مشاركة لها فى لوازم الماهية من حيث هى هى (وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجى) لان منشأه الوجود العينى فعين الحرارة يمتنع حصولها فى الذهن ويضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله فى الذهن (فلم قلتم ان الذهنى كذلك) فهذا القدر من الجواب الاجمالى يكفينا ولاحاجة بنا الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات فى الذهن ﴿ المقصد الخامس ﴾ المعدومات هل تمايز ام لا) الموجودات الخارجية متمايزة فى الخارج بلا اشتباه وتمايز الموجودات الخارجية بحسب انفسها مما لاشك فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه واما المعدومات التى من جملتها العدمات ففى تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف (منهم من اثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد) عن محل (يصحح وجود الضد) الاخر فيه (دون غيرهما) اى غير عدمى الشرط والضد فان عدم غير الشرط لايوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لايصحح وجود الضد الآخر (ولولا التمايز) والتعدد اللازم منه بين العدمات (لم يختلف مقتضياتها) ولا احكامها من كون بعضها ملزوما لآخر اولازماله اومساويا اومباينا الى غير ذلك مما لايحصى كثرة (ومنهم من نفاه لان المعدومات) والعدمات (نفى صرف لااشارة اليها اصلا وكل ماهو متميز فله وجود اما فى الذهن واما فى الخارج) لان التميز صفة ثبوتية لابد ان يكون الموصوف بها ثابتا فى الجملة وما يكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلاشئ من المعدوم بمتميز اصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجود الذهنى ونفيه عن المعدوم الذى كلامنا فيه لكان انسب بقوله (والحق فيه) اى فى الخلاف فى تمايز المعدوم (انه فرع الخلاف فى الوجود الذهنى و) ذلك لانه (لاتمايز) بين المعدومات (الا فى العقل) فان تلك الاحكام انما تتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر فى العقل لافى الخارج اذ لاثبوت للمعدوم الخارجى فى الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشئ فلا تمايز بينها الا فى العقل (فان كان ذلك) التمايز الحاصل لها فى العقل (لوجود لها فى الذهن لم يتصور معدوم مطلقا) بل كل ما يتصور من المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا فى الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذى لا وجود له اصلا (والا تصور) ما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة ﴿ المقصد السادس ﴾ فى ان المعدوم شئ ام لاوانها) اى هذه المسئلة (من امهات المسائل) الكلامية اذ يتفرع عليها احكام كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازى هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها قيل ويمكن ان يعكس الحكم فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا (فقال غير ابى الحسين البصرى وابى الهذيل العلاف) والكعبى ومتبعيه من البغداديين (من المعتزلة ان المعدوم الممكن شئ) اى ثابت متقرر فى الخارج منفك عن صفة الوجود (فان الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه) مع كونها متقررة متحققة فى الخارج وانما قيدوا المعدوم بالممكن لان الممتنع منه منفى لاتقرر له اصلا اتفاقا (ومنعه الاشاعرة مطلقا) اى فى المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشئ كالمعدوم الممتنع (لان الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها) اى رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية فى العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بان المعدوم شئ (وبه) اى بما ذهب اليه الاشاعرة (قال الحكماء) ايضا (فان الماهية) الممكنة وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا انها (لاتخلو عندهم عن الوجود الخارجى او الذهنى) يعنى انها اذا كانت متقررة متحققة فهى موجودة باحد الوجودين لان تقررها وتحققها عين وجودها وقيل هى مطلقا لاتخلو عنهما لان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بانها ممتازة عن غيرها ولانها ثابتة فى علم الملاء الاعلى

على مالها من الاحكام كما هو قاعدتهم (نعم المعدوم فى الخارج يكون) عندهم (شيأ فى الذهن
واما ان المعدوم فى الخارج شئ فى الخارج او المعدوم المطلق شئ مطلقا او المعدوم فى الذهن
شئ فى الذهن فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود) وتساويه (وان غايرته لان قولنا السواد
موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شئ و للنافى) اى للذى ينفى كون المعدوم ثابتا
﴿وجوه﴾ الاول الثبوت ﴿ والتحقق والتقرر (امر زائد على الذات) اى الماهية (لاشتراكه) بين الذوات
المعدومة (دونها) اى دون خصوصية الذات فان ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه
و بين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة ولا جزءها و الا لزم التسلسل (ولافادة
الحمل) فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد (ولا معنى للوجود الا هو)
اى الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا هذا خلف فان قلت يكفى ان يقال لا معنى للوجود
سوى الثبوت فلا حاجة الى ان الثبوت زائد على الذات و الاستدلال عليه بالاشتراك و افادة الحمل
قلت فى هذه المقدمة تخييل للاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلا منهما زائد على الذات و مشترك
ومفيد (قلنا بل هو) اى الثبوت (اعم من الوجود) فلا يلزم من ثبوت المعدوم فى الخارج وجوده فيه
(فان فسر) الثبوت (به) اى بالوجود (فلفظى) اى فالنزاع بيننا و بينكم لفظى لانا نقول المعدوم
ثابت ونريد به معنى اعم من الموجود وانتم تقولون ليس بثابت بمعنى انه ليس بموجود ﴿ الوجه (الثانى
الذوات) المتقررة (عندكم) فى العدم (غير متناهية) لانكم تقولون بان الثابت من كل نوع
من الانواع الممكنة افراد غير متناهية (مع انها) اى تلك الذوات المتقررة (اذا اخذت بدون ما قد خرج
منها الى الوجود كانت اقل من الكل) المتناول لما خرج و مالم يخرج (بمتناه) هو ما خرج منها
الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقا (والاكثر من غيره بمتناه متناه) ببرهان التطبيق لانا نطبق
الجملة الناقصة التى هى الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التى هى مشتملة على تلك الذوات
مع الموجودات فلا بد ان تنقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة انما زادت عليها بمتناه
فتكون ايضا متناهية (فالكل) الذى هو الاكثر (متناه) وقد فرض غير متناه هذا خلف (ونقض
هذا الوجه (بمراتب الاعداد) فانها غير متناهية مع انه اذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك
جملتان احديهما زائدة على الاخرى بمتناه فيلزم ان يكون الاكثر الذى هو مراتب الاعداد متناهيا
وهو باطل وان اكتفى بمجرد الاتصاف بالقلة و الكثرة وادعى انه يستلزم التناهى نقض ايضا
بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراته مع ان كل واحدة منهما غير متناهية ﴿ الوجه (الثالث
الذوات) المتقررة فى حال العدم (اما واجبة التقرر فتكون واجبة) مع انها فرضت ممكنة (ويلزم)
ايضا (تعدد الواجب اولا) تكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر و كل ممكن محدث (فتكون) تلك
الذوات (محدثة مسبوقة بالنفى) وعدم الثبوت وهو المطلوب (فقيل الواجب ما يجب وجوده
لا ما يجب تقرره) الذى هو اعم من الوجود الوجه (الرابع ان العدم صفة نفى) اى صفة منفية
غير ثبوتية لانه رفع الوجود (والموصوف بصفة النفى نفى) اى منفى غير ثابت (كما ان الموصوف
بصفة الاثبات) اى بالصفة الثبوتية (اثبات) اى مثبت غير منفى فالمعدوم المتصف بالعدم منفى
(قال الآمدى) هذا المسلك وان حوم على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستانى
وغيره الا انه هكذا مقررا محررا لم نجده لغيرنا (وهو فى غاية الاحكام والحسن وانه فى غاية الضعف)
والقبح (اذ لا نسلم ان المتصف بصفة النفى نفى لجواز اتصاف الموجود بالسلب) اى بالصفات السلبية
التى لا ثبوت لها فى نفسها كاتصاف زيد بالعمى (واما قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات
فقياس) تمثيلى (من غير جامع) بين المقيس والمقيس عليه (مع ظهور الفرق) بينهما لان ثبوت
الشئ لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير فى نفسه فلا يجوز ان يتصف المعدوم بصفة

ثبوتية بل لابد ان يكون الموصوف بها ثابتا فى نفسه وليس انتفاء الشئ عن غيره فرعا عن انتفاء ذلك الغير فى نفسه فجاز ان يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب ان يكون الموصوف بها منتفيا فى نفسه
* الوجه (الخامس) المعدومات الثابتة فى العدم (لو تباينت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات) فيلزم ان يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين متخالفين بالذات لان مقتضى ذوات الاشياء لا يختلف ولا يتخلف عنها (والا) اى وان لم تتباين لذواتها (فان اتحدت لذواتها لم تتكثر فى الوجود) بل كانت متصفة بالوحدة التى تقتضيها ذواتها فيلزم ان يكون النوع الواحد كالسواد مثلا منحصرا فى فرد واحد (والا) اى وان لم تتحد لذواتها ايضا كما لم تتباين لذواتها (فالمعدوم حال العدم (مورد للمتزايلات) اى الصفات المتعاقبة فان ذات المعدوم لما لم تقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز ان يعرض له كل واحدة منهما بسبب امر خارج عنه (ويلزم السفسطة) اعنى جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم (قلنا قولك لذواتها ان اردت) به (لماهياتها اخترنا انها لا تتباين لذواتها ولا تتحد) ايضا لذواتها (ولا يلزم كونها موردا للمتزايلات اذ التميز انما يعرض للهويات) الثابتة فى العدم وكل ما تمتاز به هوية عما عداها فانه لازم لها فلا توارد ولا تزايل بالنسبة الى الهويات نعم يلزم ان تكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لامور بها يمتاز بعض افرادها عن بعض واما ان ذلك التقارن على سبيل التوارد والتزايل فلا فان قلت اذا لم تقتض الماهية الوحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لامر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى تلزم السفسطة المذكورة (وان اردت) به (لهوياتها فنختار تباينها) وتكثرها (لذواتها قولك فكل شيئين مختلفان بالذات قلنا نعم فان الهوية لا يعرض لها كثرة) ولا يتصور فيها شركة بل كل هويتين فهما مختلفان بالذات والحقيقة الشخصية (وبالجملة فهو) اى ما ذكرتم فى العدم (وارد عليكم فى الوجود) فان ماهية السواد من حيث هى ان اقتضت الاتحاد انحصرت فى شخص وان اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وان لم تقتض شيأ منهما كانت موردا للمتزايلات مع انها من حيث هى ليست موجودة فان قلت لا استحالة فى جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها فى زمان كونها موجودة قلت قد عرفت انه لا استحالة فى جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد يقال ان المشخصات المميزة للهويات انما تتوارد على الماهيات المعدومة اذا خرجت الى الوجود واما حال العدم فلا كثرة وايضا جاز ان تكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة (والمعتمد) فى اثبات هذا المطلب (وجهان * الاول ان القول بثبوت المعدوم) فى حال العدم (ينفى المقدورية لان الذوات) ثابتة (ازلية) فلا تتعلق القدرة بالذوات انفسها (والوجود حال) لا نا نثبته بدليله ثم نقول لنا فى الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تأثير لكان ذلك التأثير فى الحال لكن تأثير القدرة فى الحال مع انه لا حال عندكم امر محال (اونقول) لمن اثبت الحال منهم (الذوات ازلية والاحوال) التى من جملتها الوجود عندكم (لا تتعلق بها القدرة) فان الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزا عنها واذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن البارى سبحانه موجدا للممكنات ولا قادرا على ايجادها وذلك كفر صريح لا يقال تأثير قدرة الله تعالى انما هو فى اتصاف الذات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمى فلا يكون اثرا للمؤثر وفيه بحث لان المراد ان القدرة انما تجعل الذات متصفة بالوجود لا انها توجد الاتصاف والفرق بين الا ترى ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجدا لاتصافه به * الوجه (الثانى لو كان) المعدوم الممكن (ثابتا كان المعدوم) المطلق (اعم) مطلقا (من المنفى) لشموله الثابت والمنفى معا (فيكون) مفهوم

م حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال كانه
ت التى يسميها بعضهم احوالا لاشك انها متمايزة وليست ثابتة عندكم اصلا لافى الوجود
ولا فى غيرهما واما القائل بالحال فيقول انها ثابتة على انها واسطة (هذا) كما ذكر (و)
ثبوته) اى ثبوت المعدوم الممكن (ينافى كونه مقدوراو) كونه (مرادا)فان مايدل على نفى
يدل على نفى المرادية ايضا (فلا يمكن اثباته به) اى اثبات ثبوته بكونه مقدورا ومرادا
بعض (وبالجملة فالتميز) الذى ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن (ان اردتم به القدر
نفى) وهو التميز الذهنى (فظاهر انه لا يوجب الثبوت) والا لكان المنفى ايضا ثابتا
به غيره) اى غير ذلك القدر (منعناه) اى لانسلم ثبوت التميز الذى هو غير ذلك القدر للمعدوم
عليكم) اولا (تصويره) حتى نعلم انه ماذا (وتقريره) اى بيان ثبوته للمعدوم الممكن
ق به (و) عليكم ثانيا (بيان كونه مقتضيا للثبوت) حال العدم فانا من وراء المنع فى المقامين
(الثانى المعدوم متصف بالامكان) لان كلامنا فى المعدوم الممكن (وانه) اى الامكان (صفة
سيأتى تقريره) فى المرصد الثالث (فكان المتصف به ثبوتيا) اى ثابتا لما مر من ان اتصاف
بالصفة الثبوتية محال (وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا) بل هو امر اعتبارى (كما سيأتى)
المرصد ايضا على انه منقوض ببعض ما نقض به الوجه الاول (ولهم شبه غيرهما)
وجهين المذكورين (منها مايعود اليهما نحو انه) اى المعدوم الممكن (فى الازل ليس الله
ه والغيران شيأن) اذ لايتصور تغاير الابين شيئين وهذا راجع اما الى الاول اذ حاصله ان كل
الغيرين متميز عن الآخر واما الى الثانى بان يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التى هى صفة
جوابه اما النقض اومنع كون الغيرية صفة ثبوتية (ونحو ان القصد الى ايجاد غير المعين ممتنع)
كن الذوات الممكنة ثابتة فى العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى
فان ماليس بمتعين فى نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصودا
قصد اولى من غيره ومحصوله انه متعين متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الوجه الاول والجواب
ب فان التميز فى علم الفاعل كاف فى القصد (و) نحو (ان الادراك) اى الاحساس (علم)
منه فلو جاز ان يكون لنا معلوم هو ليس بشئ (فليجز) ان يكون لنا (مدرك) اى محسوس
شئ) وهذا راجع الى الاول وجوابه النقض بالمستحيل فانه معلوم وليس بشئ ولا مدرك بالحواس
اذكره تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم يخالف التعقل الاترى انه لايتعلق
وان كان ثابتا فلا يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك (ومنها
دها فى مسئلة ان الماهيات مجعولة ام لا) وهى ان يقال لو كانت الذوات غير متقررة فى انفسها
بجعل الجاعل لم تكن الانسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشئ
ه محال فوجب ان لاتكون الذوات متجددة بل ثابتة متقررة فى انفسها وسيأتيك جوابها

﴿ خاتمة ﴾ للمقصد السادس (وفيها بحثان ❊ الاول) فى تحقيق معنى لفظ الشئ وبيان
ف الناس فيه وهذا بحث لفظى متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من ان المعدوم شئ ام لا فانه
معنوى (الشئ عندنا الموجود) اى لفظ الشئ عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط وكل
دهم موجود وكل موجود شئ (وقال الجاحظ والبصرية) من المعتزلة (هو المعلوم ويلزمهم
ل) اى يلزمهم اطلاق الشئ على المستحيل لانه معلوم الا ان يقولوا المستحيل لايعلم الا على سبيل
والتمثيل كما ذهب اليه البهشمية (و) قال (الناشى ابو العباش هو القديم وللحادث مجاز
ت (الجهمية هو الحادث و) قال (هشام) بن الحكم (هو الجسم و) قال (ابو الحسين) البصرى
يينى) من معتزلة البصرة (هو حقيقة فى الموجود ومجاز فى المعدوم) وهذا قريب من مذهب

الاشاعرة (والنزاع لفظي) متعلق بلفظ الشيء وانه على ما ذا يطلق (والحق ما ساعد عليه اللغة)
والنقل اذ لا مجال للعقل في اثبات اللغات (والظاهر معنا) فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء
على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالانكار ولا
يفرقون في اطلاق لفظ الشيء بين ان يكون الموجود قديما او حادثا جسما اوعرضا (ونحو خلقتك من قبل
ولم تك شيأ ينفي اطلاقه) بطريق الحقيقة (على المعدوم) لان الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ
(و) قوله (والله على كل شيء قدير ينفي اختصاصه بالقديم) لان القدرة انما تتعلق بالحادث دون القديم
والاصل في الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول ابي العباس الناشي (و) قوله (ولا تقولن لشيء اني
فاعل ذلك) ينفي (اختصاصه بالجسم) فيبطل به قول هشام (و) قول لبيد (الا كل شيء ما خلا الله
باطل) ينفي (اختصاصه بالحادث) لان الاصل في الاستثناء ان يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية
* البحث (الثاني في تفريعات المعتزلة على القول بان المعدوم شيء) اي ثابت متقرر متحقق في الخارج
منفكا عن صفة الوجود كما مر (قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان وحقائق)
وتأثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها ذوات (ثم اختلفوا فقال ابو اسحق بن عياش الذوات
في العدم معراة عن جميع الصفات) ولا تحصل لها الصفات الا حال الوجود (وقال غير ابن عياش
انها في حال العدم متصفة بصفات الاجناس ككون السواد سوادا والبياض بياضا والجوهر
جوهرا والعرض عرضا وهي) اي الصفات على الاطلاق (اما عائدة الى الجملة) اي البنية المركبة
من امور عدة (او الى التفصيل) اي الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها (و) القسم
(الاول) العائد الى الجملة (هو الحياة وما يتبعها) من القدرة والعلم والارادة والكراهية وغيرها
فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر اذ
لا يتصور حلول الحياة في الاعراض المركبة (و) القسم (الثاني) العائد الى التفصيل (اما للجواهر
واما للاعراض فللجواهر) انواع (اربعة) من الصفات (الاول الصفة الحاصلة) للجوهر (حالتي
الوجود والعدم وهي الجوهرية) التي هي من صفات الاجناس (الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل
وهو الوجود) فان الفاعل لا تأثير له في الذوات لانها ثابتة ازلا واثبات الثابت محال ولا
في كون الجوهر جوهرا لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجودا اي متصفا
بصفة الوجود (الثالث ما يتبع الوجود) اي وجود الجوهر (وهو التحيز) قالوا انه صفة صادرة
عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهرا واحدا فقد كان له في اول حدوثه
كون بدون شيء من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة (الرابع) الصفة (المعللة بالتحيز
بشرط الوجود وهو الحصول في الحيز) اي اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول
بالكائنية وهم يقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة
فليس له بكونه اسود أو ابيض صفة اذ لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه وكذا القول في كل
عرض غير مشروط بالحياة (وللاعراض) الانواع (الثلاثة الاول اعني) الوصف (الحاصل
حالتي الوجود والعدم وهو العرضية) التي هي من صفات الاجناس (وما بالفاعل وهو الوجود
و) الصفة (التابعة له) اي للوجود (وهو الحصول في المحل) فان العرضية ليست علة للحلول في المحل
مطلقا بل بشرط الوجود واما سبب الحصول في المحل فلم يجعلوه امرا زائدا على نفس العرض (ومنهم
من قال الجوهرية نفس التحيز) كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم صفة
على حدة كما مر (وابن عياش ينفيهما حال العدم) لان التحيز علة للحصول في الحيز فلا ينفك عنه
معلوله وليس المعدوم حاصلا في الحيز قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لانها عين التحيز

فلذلك اثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس (و) ابو يعقوب (الشحام يثبتهما فيه) لانهما متحدان ولايجوز ان لا يكون الجوهر جوهرا (مع) اثبات (الحصول فى الحيز) لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه (و) ابوعبدالله (البصرى يثبتهما) لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية (دون الحصول فى الحيز) فانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم (وانه) اى البصرى (يختص من بينهم (باثبات العدم صفة) واتفق من عداه على ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة (والكل) اى جميع القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات (اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا عالما حيا يحتاج الى اثباته) اى بيان وجوده (بالدليل) فانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج فى العلم بوجوده الى دليل (قال الامام الرازى انه جهالة) بينة وسفسطة ظاهرة لاستلزامه جواز ان يكون محال هذه الحركات والسكنات امورا معدومة فيحتاج فى العلم بوجودها الى دلالة منفصلة (و) قال المصنف (لعلهم ارادوا انا بعد ان نعلم ان صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات نحتاج الى ان نبين ان للعالم صانعا اى ذاتا تتصف بها كما نعلم ان الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك نحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول صحيح) لاجهالة فيه ولاسفسطة (اذمعناه انه لايصلح صانعا للعالم الامن هذه صفاته وبهذا القدر لايلزم وجوده فى الخارج وماذا تقول فيمن يقول شريك البارى يجب اتصافه بهذه الصفات والالم يكن شريكا له وانه ممتنع) فى الخارج فظهر ان تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لايقتضى تحقق وجود الموصوف فى الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا لان جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك ❁ المقصد السابع ❁ الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد اثبته امام الحرمين اولا والقاضى منا وابوهاشم من المعتزلة) فانه اول من قال بالحال (وبطلانه ضرورى لما عرفت ان الموجود ماله تحقق والمعدوم ماليس كذلك ولا واسطة بين النفى والاثبات) فى شئ من المفهومات (ضرورة واتفاقا فان اريد نفى ذلك) اى نفى ما ذكرناه من انه لاواسطة بين النفى والاثبات وقصد اثبات واسطة بينهما (فهو سفسطة) باطلة بالضرورة والاتفاق (وان اريد معنى آخر) بان يفسر الموجود مثلا بماله تحقق اصالة والمعدوم بما لاتحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هى مايتحقق تبعا (لم يكن النفى والاثبات) فى المنازعة التى بيننا (متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا) لانا ننفى الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفى وانتم معترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى آخر ولا نزاع لنا فى ذلك (والذى احسبهم) اى اظنهم (ارادوه حسبانا يتاخم اليقين) اى يقاربه (انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها) بان يحاذى بها امر فى الخارج (فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما و) وجدوا (مفهومات ليس من شانها ذلك) العروض كالامور الاعتبارية التى يسميها الحكماء معقولات ثانية (فجعلوها لاموجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب ايجاب وهم) يجعلونه له (عدم ملكة ولا ننازعهم فى المعنى ولا فى التسمية) فقد ظهر بهذا التأويل ايضا ان النزاع لفظى قيل قد اسقط المصنف هذا الكلام من متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا المعنى وليس فى عباراتهم ما فيه نوع اشعار به مع ان الامتناع والذوات المتصفة به كشريك البارى مثلا ليس من شانها ان يعرض لها الوجود ولم يعدوها من قبيل الاحوال (حجة المثبتين) للحال (وجهان ❁ الاول الوجود ليس موجودا والازاد وجوده) على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات فى الموجودية ويمتاز عنها بخصوصية هى ذاته فقد زاد وجوده على ماهيته (وتسلسل) وجود بعد وجود الى غير النهاية (ولامعدوما والا اتصف الشئ بنقيضه قلنا) الوجود (موجود ووجوده نفسه) فان كل مفهوم

مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بامر زائد ينضم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لابامر زائد عليه كامر وامتيازه عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس زائدا على ذاته اصلا (فلا يتسلسل او معدوم وانما يمتنع اتصاف الشئ بنقيضه بهوهو بان يقال) مثلا (الوجود عدم او الموجود معدوم اما) اتصافه بنقيضه (بالنسبة) و الاشتقاق (فلا) يمتنع (فان كل صفة قائمة بشئ فرد من افراد نقيضه) كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذولاجسم فلا بعد فى ان يصدق ايضا ان الوجود ذو لاوجود * الوجه (الثاني السواد مركب من اللونية) التي هي جنسه المشترك بينه و بين سائر الالوان (وفصل يمتازبه) عنها (وهو قابضية البصر فرضا) انما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذي هو من آثارها معلوم فعبر به عنها كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق و خصوصياتها التي هي فصولها عسير جدا (فنقول الجزآن ان وجدا وهما معنيان اى عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى) اذ لابد ان يقوم احد ذينك الجزئين بالآخر والالم يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية (وسنبطله وان عدما) معا (اواحدهما) فقط (لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه محال) بديهة (قلنا المختار انهما موجودان قولك يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا نعم ولم قلتم انه محال وحكم عليه سنبطلها اونمنع الملازمة) اى نقول هما موجودان ولايلزم قيام العرض بالعرض لانهما فى الخارج شئ واحد ذاتا و وجودا و لا تمايز فى الخارج حتى يقوم احدهما بالآخر فيه (لان التمايز بينهما ذهنى فليس فى الخارج شئ هو لون و) شئ (آخر هو القابض للبصر يقوم) ذلك الشئ الآخر (به) اى بالشئ الاول الذي هو اللون اويقوم الاول بذلك الآخر (بل هو) اى السواد (لون ذلك اللون بعينه) فى الخارج (قابض للبصر) فلا تمايز فى الخارج (و سنزيد هذا شرحا فى مكانه) حيث نبين تركب الماهية من الاجزاء المحمولة و ان تلك الاجزاء انما تمايز فى الذهن دون الخارج (فان قيل) اذا كان السواد امرا واحدا فى الخارج ولم يكن له جزء فيه بل فى الذهن فقط (يلزم ان يكون للبسيط فى الخارج صورتان) ذهنيتان (متغايرتان) تطابقان ذلك البسيط اعنى صورتي اللون وقابض البصر (فانه محال بالضرورة) لان مطابقة احدى المتغايرتين اياه ينافى مطابقة الاخرى له بديهة (قلنا لانسلم استحالته) اى استحالة ان يكون للبسيط تانك الصورتان (وانما جزمك بذلك) اى بكونه محالا انما هو من بديهة وهمك (لالفك بالصور الخيالية كالنقوش على الجدار والتخايل فى المرآة) فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية تستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك تسارع وهمك الى ان الحال فى الاجزاء العقلية كذلك (ولوعلمت ان هذه الصور) التي هى الاجزاء الذهنية صور (عقلية) مخالفة للصور الخيالية (ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس و) بحسب (شروط مختلفة تقتضيها) اى تقتضى هذه الشروط تلك الاستعدادات وكلمة من فى قوله (من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر) بيان للشروط وقوله (والتنبه) عطف على المشاهدة (لمشاركات ومباينات) اى فيما بين تلك الجزئيات (بحسبها) اى بحسب المشاهدة فان التنبه انما يكون على مقدار المشاهدة قطعا (لم تستبعد) جواب لقوله ولوعلمت (ان تعقل النفس صورة مطابقة لشخص) واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها او فى بعض آلاتها صورة تطابقه فقط (و) ان تعقل صورة (اخرى تطابقه و بنى نوعه) كما اذا شاهدت مع زيد افرادا كثيرة من الانسان فانتزعت منها بحذف المشخصات صورة ماهية الانسان التي تطابق زيدا و بنى نوعه (و) ان تعقل صورة (اخرى يشاركها) اى يشارك ذلك الشخص وانثه بتأويل الهوية الشخصية (فيها) اى فى تلك الصورة الاخرى (المشاركون له فى جنسه) كما اذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا فانتزعت منهما صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد و بنى جنسه ﴿ خاتمة ﴾

﴿ للمقصد ﴾

المقصد السابع ❁ (فى تفريعات القائلين بالحال) ذكرلهم فرعين ❁ (الاول انهم قسموه) اى الحال (الى معلل اى بصفة موجودة) قائمة بما هو موصوف بالحال (كما تعلل المتحركية بالحركة) الموجودة القائمة بالمتحرك (و) تعلل (القادرية بالقدرة والى غيرمعلل) هو بخلاف ماذكر فيكون حالا ثابتا للذات لابسبب معنى قائم به (نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم) والجوهرية للجوهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها فان قلت جوز ابوهاشم تعليل الحال بالحال فى صفاته تعالى فكيف اشترط فى علة الحال المعلل ان تكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا للحياة ومايتبعها فان غيرها من الصفات لا توجب لمحالها احوالا كالسواد والبياض على مامر والمثبتون للحال من الاشاعرة يقولون الاسودية والابيضية والكائنية والمتحركية كلها احوال معللة (الثانى) من الفرعين انهم (قالوا الذوات) كلها (متساوية) فى انفسها (وانما تمايز) الذوات بعضها عن بعض (بالاحوال) القائمة بها (و يبطله ان الذوات المتساوية لابد وان يختص كل منها بحال) حتى يتصور تمايزها بالاحوال (فاما) ان يكون ذلك الاختصاص (لالامر) يقتضيه (وانه ترجيح بلا مرجح واما) ان يكون (لامر وذلك) الامر المقتضى للاختصاص (اما ذات فالكلام فى اختصاصه) من بين سائر الذوات (بالمرجحية اوصفة) لذات (فالكلام فى اختصاص الذات بها) اى بتلك الصفة (و بالجملة فالاشتراك فى الذوات) اعنى التساوى فى الحقيقة (يوجب الاشتراك والتساوى (فى اللوازم ضرورة) سواء كانت تلك اللوازم احوالا اولا فكيف يتصور الاشتراك والتساوى فى الحقيقة مع الامتياز باللوازم التى هى الاحوال (واما على رأينا) يعنى نفاة الاحوال (فالذوات متخالفة) فى الحقائق (وانها تشترك فى اللوازم وذلك غيرممتنع) لجواز ان تكون الحقائق المختلفة مقتضية لامر واحد لازم لها (بخلاف العكس) وهو ان تكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتنافى فى اللوازم كما هو رأيكم فانه ممتنع قطعا (وربما قال النافون للاحوال) ان ملخص حجة المثبتين لها هو ان الحقائق مشتركة فى امور ومختلفة بخصوصياتها وما به الاشتراك غيرمابه الاختلاف وهما ليسا بموجودين ولا معدومين فقد ثبت الواسطة التى هى الحال وذلك منقوض (بان الاحوال تشترك فى الحالية) وتختلف بالخصوصيات التى تميزبها بعضها عن بعض (ومابه الاشتراك غيرمابه الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها) اى الحالية المشتركة وهى مفهوم الحال (حال) فتشارك سائر الاحوال فى الحالية وتمتاز عنها بخصوصية وليس شئ من المشترك والمميز موجودا و لا معدوما فيثبت حال آخر (فيتسلسل) الاحوال الى غيرالنهاية اونقول وانها اى كل واحدة من تلك الخصوصيات حال تشارك سائر الاحوال فى مفهوم الحال وتمتازعنها بخصوصية اخرى وهكذا (واجيب عنه بوجهين ❁ الاول التزام التسلسل) فى الاحوال (ورده الامام الرازى بانه يسد باب اثبات الصانع وفيه نظر) لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل فى الامور الموجودة والتزامهم لا ينافى هذا الامتناع (لجواز ان يمتنع التسلسل فى الموجودات و لا يمتنع فى الاحوال) التى ليست بموجودة (كما لا يمتنع فى الاضافات والسلوب) اتفاقا (والثانى ان الاحوال لاتوصف بالتماثل والاختلاف) فلا يصح ان يقال انها مشتركة فى الحالية لانه وصف لها بالتماثل ولا انها متمايزة بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف (واجاب) الامام الرازى (عنه) ايضا (بان ذلك جهالة) لان كل امرين يشير اليهما العقل بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر اولا فعلى الاول بينهما تماثل وعلى الثانى اختلاف فلامخرج عنهما (وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة) موجودة (اوحالا وعلى كلا التقديرين لايقوم الا بالموجود) اما على الاول فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على الثانى فلان الحال لايقوم الا بالموجود (فاطلاقهما) اى

اطلاق التماثل والاختلاف (على الاحوال بكون بمعنى آخر) فلا يكون الحكم بان الاحوال لاتوصف بهما بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازى بعد مازيف الوجهين المذكورين فى الجواب (اجاب) عن كلام النافين (بان الحال) اى مفهومه (ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولامعدوما) وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لاحالا وهذا الجواب انما يمشى اذا ادعى ان مفهوم الحال حال وحينئذ يجاب بجواب آخر ايضا وهو ان مفهوم الحال مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل واما اذا ادعى ان الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال عن بعض احوال ايضا فلا يتم ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب واعلم ان المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم والحال احكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطناب فيها وتضييع الاوقات فى توجيهاتها

﴿ المرصد الثانى ﴾

من مراصد الامور العامة (فى الماهية) قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضهما اعنى الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة لمعروضية احدهما وهى بهذا الاعتبار متأخرة عنهما (وفيه) اى فى هذا المرصد (مقاصد) اثناعشر ﴿المقصد الاول﴾ فى تميز الماهية عما عداها لكل شئ) كليا كان اوجزئيا (حقيقة هو بها هو هو) هذا تفسير لمفهوم حقيقة الشئ والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجى والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هى اما ان تقاس الى امور مباينة اياها فذلك لاالتباس فيه لان الامور المباينة لها مسلوبة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها ولا عارضة لها واما ان تقاس الى امور داخلة فيها اوخارجة عنها عارضة لها فاذا قيست الى الامور العارضة لها يقال (هى مغايرة لما عداها) من الامور التى تعرض لها (سواء كان) ذلك العارض (لازما لها) لاينفك عنها اصلا فاينما وجدت هى كانت معروضة له كالزوجية اللازمة لماهية الاربعة (اومفارقا) عنها كالكتابة للانسان (فالانسانية من حيث هى انسانية ليست الا الانسانية فليست) الماهية الانسانية من حيث هى ماهية انسانية (موجودة ولامعدومة ولاواحدة ولا كثيرة ولاشيئا من المتقابلات) على معنى ان شيئا منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها لاعلى معنى انها ليست متصفة بشئ منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لابد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين (بل هذه امور) زائدة عن الماهية الانسانية (تنضم الى الانسانية فتكون) الانسانية (مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة) ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة (وعلى هذا فقس) وبالجملة اذا لوحظ ماهية فى نفسها ولم يلاحظ معها شئ زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وماهو داخل فيها اما مجملا اومفصلا ولم يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشئ من عوارضها بل يحتاج فى هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا فى تلك الحالة لامفصلا ولا مجملا فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية فى حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وايضا لوكان شئ منها نفسها اوداخلا فيها لما امكن اتصافها بما يقابله ومن هذا يعلم ايضا انها ليست مقتضية ومستلزمة لشئ من المتقابلات على التعيين واذا قيست الماهية الى الامور الداخلة فيها صح السلب بمعنى انها ليست نفسها لان الداخل فى الماهية ليس عينها من حيث هو داخل فيها واما الاجزاء المحمولة فهى وان كانت بحسب الخارج عين الماهية لكن باعتبار آخر غيرها (فاذا سئلنا بطرفى النقيض وقيل الانسانية من حيث هى انسانية آ اوليست آ كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هى هى آ لا انها من حيث هى ليست آ فان تقديم) حرف (السلب على الحيثية) كما فى العبارة الاولى (معناه) المتبادر (انها) اذا اخذت بهذه الحيثية (لا تقتضى آ) وذلك لان الرابطة ههنا متأخرة عن السلب فالمقصود سلب الربط (وهو حق ومعنى تقديم الحيثية على) حرف (السلب انها) اذا اخذت بهذه الحيثية (تقتضى لاآ) وذلك لان الرابطة

فى هــذه العبارة متقدمة على السلب فالتبادر منها الايجاب المعدولى (وهذا باطل ولو سئلنــا عن المعدولتين) اراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل التغليب (فقيل اهى آ اولا آ لم يلزمنــا الجواب) عن هذا السؤال لانه غير حاصر بخلاف طرفى النقيض اذ لامخرج عنهما (وان قلنــا) اى وان اجبنا عن هــذا السؤال تبرعا (قلنــا لاهذا ولا ذاك) بالمعنى الذى عرفته اذ ليس شئ من الالف واللا الف نفس الماهية ولاداخلا فيهــا (فان قيل الانسانية التى لزيد) من حيث انها انسانية (ان كانت هى التى لعمر وكان شخص واحد فى آن واحد فى مكانين) ومتصفــا بالاوصاف المتقابلة معا (وان كانت غيرها لم تكن الانسانية امرا واحدا مشتركا) بين افراده (قلنــا) معنى هذا الكلام ان الانسانية من حيث هى اما واحدة مشتركة بين افراده واما متعددة متغايرة فيها وعلى كل تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لانها من حيث هى ليست شيئا ممــا ذكر فان الحيثية المذكورة تقتضى قطع النظر عن جميع العوارض وان اجبنا قلنا (هى من حيث هى ليست التى فى زيد ولاغيرها) وليست التى فى عمرو ولاغيرهــا لان وحدتها وتغايرها وكــونها فى زيد او عمرو كلها عوارض قطع النظر عنها فى هذه الحيثية ولو وقع بدل قوله فى زيد قولنــا فى عمرو لكان اظهر (بل هما) اى كون الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغــايرة (قيدان خارجان) عن الانسانية (يلحقانها بعد النسبة اليهما) اى الى الوحدة والتعدد ﴿ المقصد الثانى ﴾ فى اعتبارات الماهية بالقيــاس الى عوارضها التى ذكرحالها فى المقصد الاول وهى ثلاثة تقييد المــاهية بوجودها وتقييدها بعدمها واطلاقها بلا تقييد فنقول (الماهية اذا اخذت مع قيد زائد) عليهــا (تسمى مخلوطة وبشرط شئ ووجودها) فى الخارج (مما لامرية فيه) فان وجود الاشخــاص فى الخارج بين لاسترة به وهى عبارة عن المــاهية الكلية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعــا وفيه بحث وهو ان الشخص هل هو مركب فى الخارج من المــاهية والتشخص اوهو مركب منهما فى الذهن وسيرد عليك تحقيقه ان شاء الله تعالى (واذا اخذت) الماهية (بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لاشئ وانها لاتوجد فى الخارج والا لحقها الوجود) الخارجى (والتعين فلم تكن مجردة) عن جميع اللواحق كما فرضناه هذا خلف (وهل توجد) المجردة (فى الذهن) عند القائل بالوجود الذهنى (قيل لا) توجد (لان وجودها فى الذهن من العوارض) واللواحق فلا تكون مجردة عن جميعها كالموجود الخارجى (وقيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شئ حتى عدم نفسه ولاحجر فى التصورات) اصلا (فلا يمتنع ان يعقل الذهن (الماهية المجردة) عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها وبلا حظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه الحــكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود فى الخارج ولاحكم على شئ الابعد تصوره ويقرب من هذا ماقيل من ان المعدوم مطلقا اى خارجا وذهنا قد يتصور فيعرض له الوجود الذهنى فيكون قسمــا من الموجود المطلق باعتبــار وجوده فى الذهن وقسيمــا له باعتبــار ذاته ومفهومه فكــذلك اذا تصورت المجردة مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها فى الذهن تكون قسما من المخلوطة ومحكوما عليها وكذا الكلام فى المجهول مطلقا فانه باعتبــار حصوله فى الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له (وقيل ان شرط تجردها عن الامور) واللواحق (الخارجية وجدت) فى الذهن بلا اشتباه (وان شرط تجردها مطلقا) اى من العوارض الخارجية والذهنية معا (فلا) توجد فيه لان الوجود الذهنى من العوارض كما مر (وفيه نظر فان كونه) اى كون الشئ (موجودا فى الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هى) اى العوارض الذهنية (ما جعله الذهن قيدا فيه) اى فى الشئ بان يعتبر الذهن لذلك الشئ عارضا ويلاحظه له (وهذا) الذى فرضنــاه موجودا

فى الذهن (عرض له فى نفس الامر كونه فى الذهن) من غير ان يعتبره الذهن عارضاله و بلا حظه فيه (و بعد وضوح الحق) فى ان مفهوم العوارض الذهنية ماذا (فلا يمنعك ان تسميها) اى تسمى الامور العارضة للشئ بحسب نفس الامر حال كونه موجودا فى الذهن (باللواحق الذهنية) بناء على ان المراد بها مايلحق الماهية عند قيامها بالذهن وان كانت عارضة لها فى نفس الامر لامايجعله الذهن قيدافيها واعتبر عروضه لها (واذا اخذت الماهية من حيث هى هى مع قطع النظر عن المقارنة) للعوارض (والتجرد) عنها (سميت مطلقة و بلاشرط وهذه اعم من الاولين وقدوجدت) فى الخارج (احدى قسميها وهى المخلوطة ووجود الاخص) فى الخارج (مستلزم لوجود الاعم) فيه (فتكون هى) اى المطلقة (ايضا موجودة) فيه و ذلك ظاهر اذا كان التركيب فى الاشخاص خارجيا كما اشرنا اليه ﴿ المقصد الثالث قال افلاطون ﴾ الماهية المجردة موجودة فانه (يوجد من كل نوع فرد مجرد) عن جميع العوارض (ازلى ابدى) لايتطرق اليه فساد اصلا (قابل للمتقابلات واحتج عليه بان الانسان قابل للمتقابلات والالم يعرض له فيكون) فى نفسه (مجردا عن الكل) لان مايكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله (وانت قد علمت ان المجرد لاوجود له) فى الخارج بل يمتنع ان يكون موجودا فيه فهذا المدعى باطل قطعا (و) علمت ايضا (ان القابل للمتقابلات الماهية من حيث هى هى) فانها فى حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحدة منها بدلا عن الآخر فالماهية الانسانية المطلقة هى المقارنة للتشخصات المتقابلة (واما وجود فرد) من الماهية الانسانية (يكون) ذلك الفرد (قابلا لزيد وعمرو) اى لتشخصهما كما يدل عليه كلامه (فضرورى البطلان) لاستحالة ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة فى زمان واحد وكذا ان اراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد فان اقتران المجرد بالقيود التى اعتبر تجريده عنها ضرورى البطلان ايضا فظهر ان دليله غير واف بما ادعاه (ولا يوجد فى الخارج الا الهويات الجزئية هذا) الذى ذكرناه انما يرد عليه (ان حمل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه وان عنى به معنى آخر مثل ماأوله به بعض المتأخرين) وهو صاحب الاشراق (من ان لكل نوع) من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها (امرا) من عالم العقول (مجردا) عن المادة قائما بذاته (يدبره) اى يدبر ذلك النوع و يفيض عليه كمالاته و يعتنى بشانه عناية عظيمة شاملة لجميع افراده (وهو الذى يسميه) ذلك البعض (رب النوع) ويعبر عنه فى لسان الشرع كما ورد فى الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحوها (فذلك بحث آخر) لاتعلق له بهذا المقام ﴿ المقصد الرابع الماهية اما بسيطة لاتلتئم من عدة امور تجتمع اومركبة تقابلها ﴾ فهى التى تلتئم من عدة امور مجتمعة (وينتهى المركب الى البسيط) اذ لا بد ان يكون فى المركب امور كل واحد منها حقيقة واحدة والاكان مركبا من امور لانهاية لها لامرة واحدة بل مرارا غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه (لان العدد) اى المتعدد بالفعل (ولو) كان (غير متناه فيه الواحد) الذى لا تعدد فيه بالفعل (ضرورة) لان الواحد مبدأ المتعدد كما ان الوحدة مبدأ للعدد فكما امتنع عدد متناه اوغير متناه من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع ان يوجد متعدد لايكون فيه آحاد اى امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام اولا (وكلاهما يعتبر) بالقياس (الى العقل تارة و) بالقياس (الى الخارج اخرى) فالاقسام اربعة بسيط عقلى لايلتئم فى العقل من امور عدة تجتمع فيه كالاجناس العالية والفصول البسيطة و بسيط خارجى لايلتئم من امور كذلك فى الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة فى الخارج وان كانت مركبة فى العقل ومركب عقلى يلتئم من امور تتمايز فى العقل فقط ومركب خارجى يلتئم من اجزاء متمايزة فى الخارج كالبيت (والمركب العقلى لولم ينته الى البسيط لزم محال آخر) سوى ما ذكر

(وهو تعقل ما لا يتناهى وانه محال) اذا كان فى زمان متناه (فلا تكون الماهية المعقولة معقولة)
وهذا انما يتم فى الماهيات المعقولة بالكنه ﴿ المقصد الخامس ﴾ فى تقسيم الاجزاء) للماهية
المركبة (وهو من وجهين * الاول انها ان صدق بعضها على بعض فتداخلة) سواء كانت
متساوية اوغير متساوية (والافمتباينة) والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض
فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى جعلها قسما ثالثا والاظهر فى العبارة ان يقسم الاجزاء الى
متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية (اما المتداخلة فان صدق كل منهما
على كل افراد الآخر فهما متساويان نحو الحساس والمتحرك بالارادة) اذا اعتبر ماهية مركبة منهما
(والا) اى وان لم يصدق كل منهما على كل افراد الآخر مع كونها متصادقة فى الجملة (فبينهما) لامحالة
(عموم وخصوص اما مطلقا وحينئذ اما ان يقوم العام الخاص) وهذا انما يكون فى الماهيات
الاعتبارية (نحو الجسم الابيض) فان العقل يعتبر منهما ماهية واحدة (اولا) يقوم العام الخاص بل
يكون الامر بالعكس (نحو الحيوان الناطق فان الناطق) لكونه فصلا (هو المقوم للحيوان) الذى هو
جنس ونحو الجوهر الموجود والكم الموجود مثلا فان الاعم ههنا اعنى الموجود صفة للاخص على
عكس الجسم الابيض ولاشك ان الصفة متقومة بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس وصفا للحيوان
بل هو جار مجراه (واما من وجه) قسيم لقوله اما مطلقا (نحو الحيوان الابيض) فانه ماهية اعتبارية
لان الماهية الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه (واما المتباينة فاما ان يعتبر
الشئ مع علة) من علله الاربع (او) مع (معلول) له (او) مع (ماليس علة ولامعلولا) بالقياس اليه فان
قلت تركب الشئ مع علته يستلزم تركب الشئ الذى هو تلك العلة مع معلوله ففى التقسيم استدراك
قلت معنى تركب الشئ مع علته ان يعتبر ذلك الشئ من حيث عرضت له الاضافة الى تلك العلة
ومعنى تركب الشئ مع معلوله ان يعتبر من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك المعلول فلا استدراك
اصلا (والاول) وهو المعتبر بالقياس الى العلة (اما) معتبر (مع الفاعل نحو العطاء) فانه اسم لفائدة
اعتبرت اضافتها الى الفاعل (او) مع (القابل نحو الفطوسة) وهى التقعير الذى فى الانف فقد اعتبر فيها
الشئ بالاضافة الى قابله (او) مع (الصورة نحو الافطس) وهو الانف الذى فيه تقعير وهو يجرى مجرى
الصورة من الانف (او) مع (الغاية نحو الخاتم فانه حلقة يتزين بها) فى الاصبع وذلك التزين هو الغاية
المقصودة من تلك الحلقة (والثانى) وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول (نحو الخالق) والرازق وامثالهما مما
اعتبر فيه الشئ مقيسا الى معلوله (والثالث) وهو الذى اعتبر مع ماليس علة ولامعلولا (اما متشابهة)
فى الماهية (نحو اجزاء العشرة) وهى الوحدات المتوافقة الحقيقة (او مخالفة) فى الماهية وهى (اما)
متمايزة (عقلا) لاحسا (كالجسم المركب من الهيولى والصورة) فان اجزاءه متخالفة متمايزة فى العقل دون
الحس وكالعدالة المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة (اوخارجا) اى حسا كاعضاء البدن وعلى هذا فى
قوله (نحو الانسان المركب من النفس والبدن) نظر فان النفس الناطقة والبدن لايتمايزان حسا وان
اريد بالخارج مايقابل الذهن كانت الهيولى والصورة من الاجزاء الخارجية دون العقلية (و) نحو
(الخلقة المركبة من اللون والشكل) المتمايزين فى الحس فان الهيئات الشكلية محسوسة تبعا ونحو
البلقة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات * التقسيم (الثانى انها) اى الاجزاء
(اما وجودية) باسرها بمعنى انه لايكون فى مفهوماتها سلب (اولا) يكون كذلك (و) القسم (الاول
اما حقيقية) اى غير اضافية (كما مر) من الجسم المركب من الهيولى والصورة والانسان المركب تركيبا
اعتباريا من الروح والجسد (او اضافية نحو الاقرب) فان مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه
وكلاهما اضافيان (او ممتزجة) من الحقيقية والاضافية (نحو السرير) فانه مركب من القطع
الخشبية وهى موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره يحصل السرير وانه

امر نسبي لايستقل بالمعقولية (والثـانى) وهو ما لا يكون باسرها وجودية (نحو القديم فانه موجود لا اول له) فقد يتركب مفهومه من وجودى وعدمى ولم يتعرض لماهو عدمى محض لانه غيرمعقول فان العدمات لاتعقل الا مضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودى ملحوظا هناك قطعـا (واعلم ان هذه الاقسـام) المذكورة فى هذين التقسيمين انماهى (فى الماهية) على الاطلاق (اعم من ان تكون ماهية (حقيقية اواعتبارية واما اذا اعتبرنا) الماهية (الحقيقية فلا يكون اجزاؤها الا موجودة) فتكون وجودية قطعا فلا يتأتى فيها التقسيم الثانى باعتبار الوجودية والعدمية ولاباعتبـار الحقيقية والاضـافية اذا لم تجعل الاضـافات من الموجودات الخارجية (والنسبة بينهـا) اى بين اجزاء الماهية الحقيقية (قد تمتنع على بعض الوجوه) المذكورة فى التقسيم الاول كالعموم من وجه على المشهور وكالمساواة على ماقيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين متساويين ﴿ المقصد السادس الماهيات ﴾ الممكنة (هل هى مجعولة) بجعل جاعل (ام لا ففيه مذاهب ثلاثة ٭ الاول انها غيرمجعولة مطلقا) سواء كانت بسيطة اومركبة (اذ لو كانت الانسانية) مثلا (بجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم) جعل (الجاعل انسانية) لان مايكون اثرا للجعل يرتفع بارتفاعه قطعا (وسلب الشئ عن نفسه محـال) بديهة (والجواب انا لانسلم استحالته فان المعدوم) فى الخـارج (دائما مسلوب عن نفسه دائمـا) فاذا ارتفع الجعل فى وقت اودائمـا ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية فى الخارج ويكون صدق السالبة الخـارجية لعـدم الموضوع فى الخـارج وليس ذلك بمحال (انمـا المحال) هو الايجاب (المعدول وحاصله ان عند عدمه) اى عدم جعل الجاعل (ترتفع الماهية) الانسانية عن الخارج (رأسـا) وبالكلية فلا يصدق عليها حكم ايجابى بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج (لا انها تتقرر) فى الخارج (مع اللا انسانية) حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية (والمحال هو هـذا الثـانى) الذى هو الايجاب المعدول (والاول) الذى هو السلب (ممـا نقول به) المذهب (الثانى انها مجعولة مطلقا) اى فى الجملة (اذ لولم تكن الماهية) اى شئ من الماهيات (مجعولة) اصلا (ارتفع المجعولية مطلقا) اى بالكلية (لان ما فرض كونه مجعولا من وجود اوموصوفية المـاهية به) اى بالوجود (فهو) ايضا (ماهية فى نفسه) والمقدر ان لاشئ من الماهيات بمجعولة فلايكون حينئذ ماهية الممكن ولاوجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لايقول به عاقل هذا مايقتضيه تقرير الكتاب ههنا والمشهور كما اورده المصنف فى تحرير المسئلة ان احد المذاهب هو ان الماهيات كلها مجعولة اما البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج لذاته الى فاعل واما المركبة فكذلك ايضا اولان اجزاءها البسيطة مجعولة (والجواب ان المجعول هو الوجود الخاص) اى هويته (لاماهية الوجود) فلايلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيـا ت باسرها ارتفاع المجعولية رأسا واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر ٭ المذهب (الثالث) الماهية (المركبة مجعولة بخلاف) الماهية (البسيطة لان شرط المجعولية الامكان) وذلك لان المجعولية فرع الاحتيا ج الى المؤثر والاحتياج اليـه فرع الامكان (وانه) اى الامكان (لايعرض للبسيط فانه نسبة) بل كيفية عارضة لنسبة (لا تتصور الابين شيئين والبسيط لاشيئين فيه) فلا يتصور عروضه له (وقد اعترض) عليه (بانه لوصح) ماذكرتم لم تكن المركبات ايضا مجعولة لانه اذالم تكن البسائط مجعولة (لم تكن المركبات مجعولة اذليس المركب الامجموع البسائط كمامر) فى مبـاحث التعريف فاذا لم يكن شئ من اجزائه حتى الجزء الصورى مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا (وانه يفضى الى نفى المجعولية بالكلية) وانتم لا تقولون به (لايقـال) فى دفع هذا الاعتراض (المجعول انضمامها) اى انضمام بسائط المركب بعضها الى بعض (اووجودها) اى وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم مماذكرناه ارتفاع المجعولية بالكلية (لانا نقول ذلك) الذى ذكرتموه من الانضمام

اوالوجود (ايضاله ماهية فهى اما بسيطة فلا تكون مجعولة) على ذلك التقدير (اومركبة فيعود الكلام) فيه وفى اجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولية مطلقا والاعتراض المذكور معارضة (والحل هو (ان البسيط له ماهية ووجود فلعل الامكان يعرض للماهية) البسيطة (بالنسبة الى الوجود) فالامكان يقتضى شيئين لاجزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط (واعلم ان هذه المسئلة من الداحض) التى تزلق فيها اقدام الاذهان (وانا نريد ان نثبت اقدامك) فى هذه المسئلة (باشارة خفيفة الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب والحق لا يحتجب عن طالبه بعد ذلك) التحرير (فنقول الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهنى وخارجى وجعلوا الماهية) الممكنة (قابلة لهما وزفهما رأوا العوارض) اى الامور التى تعرض لتلك الماهية (ثلاثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هى هى اى مع قطع النظر عن هويا تها الخارجية) وعن وجودها الذهنى ايضا اذلا مدخل فى ذلك اللحوق لخصوصية شئ من الوجودين بل لمطلق الوجود فانما وجدت الماهية كانت متصفة به (وذلك كالزوجية للاربعة) فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة فى الخارج او فى الذهن (فلوفرض اربعة) موجودة باحد الوجودين (غير زوج لم تكن اربعة) فيلزم التناقض وكذا الحال فى تساوى الزوايا الثلاث لقائمتين فانه لازم لماهية المثلث وان لم يكن بين الثبوت لها كالزوجية للاربعة فلو تصور مثلث غير متساوى الزوايا لقائمتين لم يكن مثلثا (وقسم آخر يلحق الوجود اى الهويات الخارجية) لا الماهية من حيث هى هى (نحو التناهى والحدوث للجسم فانه) اى نحو ماذكر (لا يلزم ماهيته) اى ماهية الجسم من حيث هى هى (بل وجوده) الخارجى (فان من تصور جسما قديما اوغير متناه لم يكن) ذلك الشخص (متناقضا فى نفسه ولا متصور الجسم غير جسم) كما لزمه ذلك فى تصور اربعة غير زوج (وقسم) ثالث (يلحق الماهية باعتبار وجودها فى الذهن) فيكون لخصوصية هذا الوجود مدخل فى عروضه للماهية فلا يحاذى به امر فى الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية (نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية) العارضة للاشياء الموجودة فى الذهن وليس فى الخارج ما يطابقها (فنبهوا) بقولهم ان الماهيات غير مجعولة (على ان المجعولية انما تلحق الهوية لا الماهية) اى هى من عوارض الوجود الخارجى لا من عوارض الماهية من حيث هى هى (فلو تصور) مثلا (انسان غير مجعول لم يكن) ذلك المتصور (لا انسانا) حتى يلزم التناقض (وارادوا) يعنى هؤلاء النافين (بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل) الموجد وهذا كلام حق لاريبة فيه لان الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية (وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير) سواء كان فاعلا موجدا اوجزأ مقوما (انها) اى المجعولية بهذا المعنى (تلحق الماهية المركبة) لذاتها مع قطع النظر عن وجودها (فان الاحتياج الى جزئها) الداخل فى قوامها (يلحقها لنفس مفهومها) من حيث هو هو (قطعا) فانما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركا فى الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيآن ان الاحتياج العارض للماهية المركبة فى حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام صواب لاشبهة فيه (وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقا) سواء كانت مركبة او بسيطة (وقد ارادوا عروض المجعولية لها فى الجملة) اى ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود واعم من ان يكون الى الفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام صدق لاشك فيه (وان عاقلا) عطف على ان هذه المسئلة اى واعلم ان عاقلا (لم يقل بان الماهية الممكنة مستغنية فى تقررها) وثبوتها (فى الخارج عن الفاعل) الموجد كما يتبادر اليه الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة (الا ما ينسب الى المعتزلة) من ان المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة فى انفسها

من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره في اتصافها بالوجود هذا تقرير ما حرره المصنف وفيه
بعد لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي
او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا
كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني
فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة
بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل
في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان
معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولة ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل
من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد
انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتأثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها
مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل جاعل
بينهما فتكون احديهما مجعولة تلك الاخرى وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل
الوجود وجودا بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل
اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ
صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج
فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها
موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات
بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه آنفا انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي
المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات
مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية
تلك الماهية منفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر
من كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها
الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب يتشاركان في ثبوت المجعولية
بحسب الوجود والحاجة الى التأثير وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويتمايزان بان المركب مجعول
في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة ﴿المقصد السابع﴾
المركب اما ذات) ان كان قائما بنفسه (واما صفة) ان كان قائما بغيره (والاول يقوم بعض اجزائه
ببعض آخر) منها (والا) اى وان لم يقم بعض اجزائه ببعض (استغنى كل عن الآخر فلم يحصل منهما
ماهية متحدة) وحدة حقيقية لما سيأتي في المقصد التاسع من انه لابد من حاجة بعض الاجزاء الى
بعض وعلى هذا فحق هذا المقصد ان يؤخر عن التاسع على ان حاجة بعضها الى بعض لا يجب
ان يكون بقيامه به لجواز ان يكون احتياجه اليه بوجه آخر ولابد في الاول ايضا من ان يكون بعض
اجزائه قائما بنفسه والا لم يكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافه (والثاني) اى المركب الذي
هو صفة (يقوم بثالث) هو غير المركب واجزائه (فاما ان يقوم اجزاؤه) كلها (بذلك الثالث)
ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا
حقيقيا لا اعتباريا (او يقوم جزء منه بذلك الثالث) ابتداء (ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به
فيكون قيامه) اى قيام الجزء الآخر (بالثالث بالواسطة) التي هي الجزء القائم به ابتداء ﴿المقصد
الثامن﴾ انما يحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء) سواء كانت اجناسا او فصولا او غيرها (اذا علم
انها مشاركة لغيرها في ذاتي) اى امر غير خارج عنها (ومخالفة) لذلك الغير (في ذاتي) بالمعنى

المذكور اذ يعلم بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شئ منهما خارجا عنها كانت مركبة منهما (لا بان يشتركا) اى يحكم على الماهية بكونها مركبة بان تشارك غيرها فى ذاتى وتخالفه فى ذاتى آخر لا بان يشتركا (فى ذاتى ويختلفا بعارض) ثبوتى (اوسلب) اى عارض سلبى (لجواز كونه) اى كون ذلك الذاتى اعنى ماليس بعرضى (تمام ماهيتهما كافراد البسيط) الذى هو طبيعة نوعية فان افراده (تختلف بالتعينات) التى هى امور عارضة مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذلك الوجود يشارك الماهيات الموجودة فى الثبوت ويمتاز عنها بقيد سلبى هو انه ليس مفهومه الا الثبوت فقط وللماهيات امر وراءه وليس يلزم من ذلك تركب الوجود (ولا بان يختلفا فى ذاتى مع الاشتراك فى عارض) ثبوتى (اوسلب) فان هذا ايضا لا يقتضى التركيب (اذ البسيطان قد يستلزمان صفة ثبوتية او سلبية) ويتمايزان بتمام الحقيقة ولا تركيب فى شئ منهما (واعلم ان المشتركين فى ذاتى اذا اختلفا فى لوازم الماهية دل) ذلك (على التركيب لان اللازم) المذكور المستند الى الماهية (لا يستند الى ما به الاشتراك والا كان مشتركا) مثله بل لا بد ان يستند الى شئ آخر معتبر فى الماهية غير مشترك فيلزم التركيب فهذا القسم مستثنى عن قوله لا بان يشتركا فى ذاتى ويختلفا بعارض اوسلب واما الاشتراك فى عارض ثبوتى او سلب والاختلاف فى عارض آخر ثبوتى او سلبى فظاهر انه لا يقتضى تركيبا اصلا ﴿ المقصد التاسع لابد ﴾ فى تركب الماهية الحقيقية (من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض اذ لو استغنى كل) من الاجزاء (عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة) وحدة حقيقية (كالحجر الموضوع بجنب الانسان) قالوا هذا الحكم الكلى بديهى والتمثيل للتوضيح (واورد العسكر) فانه مركب (من الآحاد) مع استغناء كل منها عن الآخر (والمعجون) فانه مركب (من المفردات) مع ان كل مفرد منها مستغن عما عداه فانتقض ذلك الحكم الكلى (واجيب) عنه (بان الجزء الصورى فيهما) وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للآحاد كلها وللمفردات باسرها (محتاج الى الجزء (المادى) الذى هو الآحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان والحجر الموضوع بجنبه فلو كان احتياجها كافيا لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة (والاولى) فى الجواب (ان يقال اما المعجون فلا بد فيه من مزاج) اى صورة نوعية تابعة للمزاج (يستعقب كيفيات) وآثارا صادرة عنه (وانه) اى ذلك المزاج بمعنى الصورة جزء من المعجون و (محتاج الى الاجزاء) الاخر لحلوله فيها ويؤيد ما ذكرناه قول الامام الرازى فى المباحث المشرقية واما الجزء الآخر وهو الصورة المعجونية التى هى مبدأ الآثار الصادرة عنه فهى محتاجة الى الجزء الاول الذى هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال وان حمل المزاج على معناه الحقيق وجعل جزأ من المعجون محتاجا الى باقى الاجزاء لزم تركب الجوهر الذى هو المعجون من جوهر وعرض وقد جوزه بعضهم متمسكا بتركب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو الترتيب المخصوص اوالهيئة المرتبة عليه قال والمحال تركب الجوهر من عرض قائم به فانه متأخر عنه فلا يكون جزأ منه دون تركبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر لان اللازم حينئذ تأخر احد الجزئين عن الآخر نعم يستحيل ان يكون العرض جزأ محمولا للجوهر فتأمل (واما العسكر فانه) عبارة عن مجموع الآحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه (ماهية وحدتها (اعتبارية والكلام فى الماهية الحقيقية) الوحدة ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان والحجر فى ان المركب فيهما عين الآحاد باسرها وفى انه يترتب على الكل فيهما ما لا يترتب على كل واحد من اجزائه فى انه يمكن ان يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها تعرض للامور المتعددة وحدة اعتبارية الا ان تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزأ من العسكر مثلا لم يكن العسكر امرا موجودا فى الخارج لان ما جزؤه عدم فهو عدم قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل

(ثم انه يجب ان تكون الحاجة) بين الاجزاء اما من جانب واحد او من الجانبين (بحيث لا تستلزم الدور) وذلك اعني استلزامها الدور (بان يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة واما) احتياج كل جزء الى الآخر (من جهتين فجائز) اذ لا دور فيه (كما يحتاج الهيولى) الى الصورة (من وجه) وهو ان بقاء الهيولى بالصورة (و) تحتاج (الصورة) الى الهيولى (من) وجه (آخر) وهو احتياجها في تشخصها الى الهيولى (و سيأتي) ذلك في موقف الجواهر ﴿ المقصد العاشر ﴾ قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض) في الماهية الواحدة وحدة حقيقية و لا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة (فاحدهما علة للآخر و ليس الجنس علة للفصل و الا استلزمه) وكان الجنس منحصرا في نوع واحد او نقول كانت الفصول المتقابلة لازمة لشئ واحد وكلاهما باطل (فالفصل علة الجنس) وهو المطلوب (واجيب عنه بان المحتاج اليه) هو (العلة الناقصة وانها غير مستلزمة) لمعلولها (فان اردت بالعلة) العلة (التامة منعنا كون احدهما علة) للآخر (والحاجة) التي يجب ثبوتها بين الاجزاء (لا تستلزمه) اي كون احدهما علة تامة للآخر وهو ظاهر (وان اردت) بالعلة العلة (الناقصة فلعل الجنس علة) ناقصة (للفصل ولا يجب استلزامها) لمعلولها (انما المستلزم) للمعلول (هي العلة التامة) فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشئ واحد وفي عبارة الجواب استدراك اذ يكفي ان يقال ان اردت بالعلة التامة الى آخره ثم ان المتبادر مما نقله عن الحكماء و زيفه هو ان الفصل علة لوجود الجنس في الخارج وذلك مخالف لقواعدهم انما المطابق لها ما ذكره بقوله (قال الحكماء الجنس) امر (مبهم) في العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة هو عين كل واحد منها في الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية نوع منها بتمامها (وانما تحصله بالفصل) فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا ومتحصلا (فهو) اي الفصل (علة له بحصله في العقل) اي بجعله مطابقا لتمام ماهية النوع و يزيل ابهامه اي يعينه لنوع واحد من تلك الانواع التي كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله و تعينه في الذهن (لا انه علة خارجية) لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور بينهما علية وليس الفصل ايضا علة لوجود الجنس في الذهن والا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول (وهذا) الذي ذكرناه من كون الفصل علة لتحصل الجنس وزوال ابهامه في العقل (بين) لا حاجة به الى دليل اخترعه المتأخرون لهم (فانه ليس المقدار) مثلا (امرا معينا) متمازا في الخارج (يقترن به تارة كونه خطا) اي فصل الخط المميز اياه عن مشاركاته في المقدارية (وتارة) كونه (سطحا) وتارة كونه جسما تعليميا (بل ثمة مقدار) مخصوص (هو) في نفسه (الخط ليس) ذلك المقدار (الا) الخط من غير ان يكون هناك شيئان يجتمعان في الخارج فيتحصل منهما الخط (ومقدار) آخر (هو السطح ليس الا) السطح و مقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس الا (نعم المقدار) امر (مبهم في العقل) يحتمل كل واحد من الانواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شئ منها (بل يحتاج في تحصله) و مطابقته لتمام الماهية الموجودة في الخارج (الى ان يكون احدهما) بل احدها اي الى ان يقترن به فصل واحد منها ليقرره و يحصله (فما لم يقترن به) في العقل فصل من تلك الفصول (لم تحصل له الصورة الخطية) المطابقة لماهية الخط الموجود في الخارج (و) لا الصورة (السطحية) ولا الصورة الجسمية (و تقرر لك من هذا) الذي صورناه في المقدار وانواعه (انه ليس بين الجنس و الفصل تمايز في الخارج) بان يكون للجنس وجود فيه وللفصل وجود آخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجعلا (كيف و الامران المتمايزان) بالوجود (في الخارج لا يمكن حمل احدهما على الآخر بهو هو وان كان بينهما اي اتصال فرضت) كالملازمة و الحلول في الهيولى

﴿ والصورة ﴾

والصورة (ولنزده زيادة تحقيق فنقول العام له مفهوم غير) مفهوم (الخاص و يحصل) مفهوم العام (بالخاص) كما حققته (فيكون له) اى لكل واحد من العام والخاص (صورة) عقلية مغايرة لصورة الآخر (و) لكن (هويتهما فى الخارج واحدة) فلا تمايز بينهما فى الخارج بل فى الذهن فقط (فزيد هو الانسان وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد فى الخارج) بان يكون الحيوان موجودا فى الخارج و ينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيحصل منهما ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه الماهية موجود آخر هو التشخص المخصوص فيحصل منهما زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجى لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواطأة (فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث انه هو الناطق) اى من حيث انه متحصل قد دخل عليه من هذه الحيثية ما من شانه ان يحصله كالناطق مثلا (كان هو الانسان) اذ لا معنى للانسان الا حيوان دخل فى طبيعته الناطق (واذا اخذناه من حيث هو مفهوم غيره) اى غير الناطق (ينضم اليه) اى الى الناطق (حصلت منهما ماهية مركبة) هى غيرهما (كان كل واحد منهما جزأ لها) اى لتلك الماهية و بهذا الاعتبار لا يحمل شئ منهما على الاخر ولا على الماهية المركبة منهما (واذا اخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار انه ناطق بوجه) كما اخذناه اولا (او غيره بوجه) كما اخذناه ثانيا (فهو المحمول) على الانسان والحاصل ان الاجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فان الصورة العقلية تؤخذ تارة بشرط شئ اى بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى فيطابقان معا امرا واحدا فلا يلاحظ حينئذ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق المأخوذين من حيث انهما يطابقان الماهية الانسانية فالجنس المأخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل وتؤخذ تارة بشرط لا شئ اى بشرط انها صورة على حدة بحيث اذا انضمت الى صورة اخرى كانتا متغايرتين وقد تركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبرا موجودين متغايرين فى العقل وقد تركب منهما ماهية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد تؤخذ لا بشرط شئ فيكون لها جهتان اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينها و بين ما يقارنها وان يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية واحدة وهذا هو الذاتى المحمول (ومعنى حمله) اى حمل الحيوان مثلا (عليه) اى على الانسان (ان هذين المفهومين المتغايرين فى العقل هويتهما الخارجية او الوهمية واحدة فلا تلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشئ على نفسه) يعنى قد اندفع بما حققناه من معنى الحمل ما يقال من ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطأة الحكم بوحدة الاثنين وان كان عينه يلزم حمل الشئ على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيق وهذا المقام يستدعى مزيد بسط فى الكلام لينضبط به المرام وهو ان نقول لا اشكال فى تركب الماهية من الاجزاء الخارجية التى لا يحمل عليها مواطأة انما الاشكال فى تركبها من الاجزاء المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيها الاوهام واختلفت المذاهب ووجه ضبطها ان يقال ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان وكالماشى والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات الى الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشى واخواته و بعضها ليست كذلك كالجوهر واخواته ثم ان هذه المفهومات التى ليست خارجة عنها لا شك انها متغايرة فى الذهن بحسب انفسها ووجوداتها ايضا فهذه الصور المتغايرة فى الذهن اما ان تكون صور الشئ واحد فى حد ذاته بسيط لا تعدد فيه او تكون صور الاشياء متعددة متغايرة الماهية وعلى الثانى اما ان تكون تلك الماهية المتعددة موجودة بوجودات متعددة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها وقد ذهب الى كل واحد منها طائفة ❊ الاحتمال الاول ان تكون تلك الصور لشئ واحد بسيط

ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة كما مر وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب فى الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء فى الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا فى الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين فى الكتاب ولا اشكال عليه الا ماسلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط فى الخارج وقد عرفت جوابه هناك ❊ الاحتمال الثانى ان تكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة فى الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول شئ واحد بعينه فى محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجودا لكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال ❊ الاحتمال الثالث ان تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتمايزة بحسب الخارج فى الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين فى الماهية والوجود وان فرض بينهما اى ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الآخر او يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ماتمسك به هذا القائل من انها لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا واعلم ان تفسير الحمل بالتغاير فى المفهوم والاتحاد فى الهوية انما يصح فى الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا كان مفهومه موجودا خارجيا متأصلا كالانسان واذا اريد تفسيره بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ماصدقا عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لاشبهة فيه واعلم ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اى غير محمول عليها لايجوز ان تكون مركبة من اجزاء محمولة وذلك انه اذا حصلت الاجزاء الخارجية باسرها فى العقل فلا شك انه يحصل فيه تلك الماهية المركبة بكنهها ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما لها اذ لا معنى للتحديد التام الا تصوير كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم تشتمل على تلك الاجزاء لم تحصل منها صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة لها هى الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها فحينئذ ان لم تشتمل على امر زائد كانت هى تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الزائد ان دخل فى الماهية كانت حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان وان لم تدخل فلا اعتبار به فى الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب فى العقل كما انه تمام حقيقته فى الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب فى العقل فيلزم ان يكون لشئ واحد حقيقتان مختلفتان فى العقل وانه محال فبطل ما قيل من ان تركب الماهية من اجزاء غير محمولة لاينافى تركبها من اجزاء محمولة بل كل مركب خارجى اذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنسا له واذا اشتق من جزئه المختص به كان فصلا له وكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لايبطل والاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية اذ لابد ان يعتبر الجزء مع نسبة هى خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة عنهما قطعا والجزء المأخوذ مع الخارج خارج وتحقق عندك ان المركب من اجزاء غير محمولة لايجوز ان يتركب من اجزاء محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لايكون الا بسيطا فى الخارج

(وفرعوا على علية الفصل) كما فهموا (فروعا اربعة ❊ الاول لايكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين) اى لايجوز ان يكون لماهية واحدة جزآن احدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوع ما والآخر

﴿فصل﴾

فصل لهما يميزها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسالهما مشتركا بينهما وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا لهايميزها عن النوع الآخر (والاكان كل منهما علة للآخر) وانه محال (واورد عليهم الحيوان والناطق فانه جنس للانسان) مشترك بينه وبين الفرس مثلا (والناطق فصل له يميزه عن الفرس والناطق جنس له) مشترك بينه وبين الملك (والحيوان فصل له يميزه عن الملك) فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل في الانسان بالقياس الى نوعى الملك والفرس (واجابوا عنه بان المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذى له النطق) اى ادراك المعقولات (فانه ليس مشتركا بين الانسان والملك (بل مختلفا بالماهية فيهما) فلا يكون جنسا لهما (وان كان) المراد بالناطق (هو هذا العارض) اعنى مفهوم ماله قوة ادراك المعقولات (لم يكن فصلا) للانسان بل هو اثر من آثار فصله ✽ الفرع (الثانى الفصل القريب لايتعدد فلا يكون لشئ واحد) سواء كان نوعا اخيرا اولا (فصلان قريبان) اى فى مرتبة واحدة (والا اجتمع على المعلول الواحد) بالذات (علتان مستقلتان) قيد الفصل بالقريب لان الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذى فى مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامى والنامى للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعدد ذاته جاز توارد العلل عليه كما فى افراد نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى واما مع وحدة الذات فلا مساغ لذلك اذ يستغنى بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات شخصا وهو ظاهر اولا كما نحن بصدده فان طبيعة الجنس فى النوع قبل اعتبار تعدد افراده ذات واحدة لاتعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لان تعدد العلل الناقصة جائز فان قلت ليس الفصل وحده علة تامة للجنس لجواز ان يكون للجنس اجزاء وان يكون هناك شرائط معتبرة قلت كل واحد من الفصلين مع باقى الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة لايقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانانقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب آثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان (ويكفينا فى ذلك) اى فى ان الفصل القريب لايتعدد (ان الفصل القريب هو تمام الجزء المميز) فلا يجوز تعدده والا لم يكن شئ منهما وحده فصلا بل الفصل فى تلك المرتبة هو مجموعهما معا فاذا تركبت ماهية من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى (ولواردنا) بالفصل القريب الجزء (المميز) للشئ (عن جميع ماعداه لم يمتنع) تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة اذا جعل التمام المعتبر فى الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة واستعانة بالعلية وان جعل صفة للتميز لم يمتنع تعدده فى ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تعويلا على العلية ✽ الفرع (الثالث لا يقوم فصل) قريب (الانوعا واحدا والا) اى وان لم يكن كذلك بل قوم نوعين فى مرتبة واحدة (فالبسيط اثران) هما جنسا ذينك النوعين وهذا انما يتم اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى ان يقال فيتخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لايوجد فى الآخر ✽ الفرع (الرابع وهو فرع) الفرع (الثالث المتقدم انه) اى الفصل القريب (لايقارن) فى مرتبة واحدة (الاجنسا واحدا والافالبسيط اثران) اذلو قارن جنسين فى مرتبة واحدة لقوم نوعين فى مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان فى مرتبة واحدة وحينئذ يلزم تخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه سواء كانت علة تامة اوجزأ اخيرا منهما وقد يفرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان الفصل القريب لايقارن جنسين فى مرتبة واحدة لاستلزامه التخلف وجب ان لا يقوم نوعين فى مرتبة واحدة والاظهر انهما مشتركان فى الدليل بلا تفريع بينهما (وكل ذلك) اى جميع ماذكر من الفروع (ضعفه ظاهر)

لانشائه على ان الفصل علة للجنس فى الخارج (ويظهر حقيقته) اى حقيقة كل ماذكر وضعفه (مما لخصناه) واوضحناه من تحقيق كلامهم فى الجنس والفصل وعلية الفصل له فان قلت هل تتأتى هذه الفروع على ما لخصه اولا قلت اما تعاكس الحال بين الجنس والفصل فلا منع منه عليه لجواز ان يكون مفهومان فى كل منهما ابهام من وجه فيتحصل بالآخر نعم يمتنع ذلك فى الماهيات الحقيقية اذ لم يجز ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لان الواحد منهما ان تحصل به الجنس فقد صار به نوعا وليس للآخر فى حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلا خارجا عنه لا فصلا مقوما له وان لم يتحصل الجنس باحدهما بل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا هذا اذا كان للماهية جنس فان المركب من المتساويين لا يتصور فيه ابهام وتحصيل فلا منع من تعدد الفصل القريب فيه كما عرفت واما تقويم الفصل القريب لنوعين فى مرتبة واحدة فيستلزم ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله واما مقارنته لجنسين فى مرتبة واحدة فان كانت فى نوعين لزم ذلك ايضا اعنى ان يكون بين الجنس والفصل عموم وخصوص من وجه وان كانت فى نوع واحد لزم ان يكون لماهية واحدة جنسان فى مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لا يتحصل حينئذ كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون جنساله بل يتحصل كل منهما بالفصل والجنس الآخر ولما كان كل منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل فى تحصيل الآخر الا باعتبار تحصله فى نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيلزم الدور ﴿ المقصد الحادى عشر الماهية ﴾ كالانسان مثلا (تقبل الشركة) اى لا تمنع من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين (دون التعين) المخصوص كتعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة بالبديهة (فهو غيرها وقد اختلف فى التعين) الذى هو غير الماهية وباعتباره معها يمتنع فرض اشتراكها (هل هو وجودى) اى موجود فى الخارج (ام لا فذهب المحققون) من العلماء (الى انه وجودى لانه جزء المعين الموجود) فى الخارج (وجزء الموجود) الخارجى (موجود) فى الخارج بالضرورة (وقد قال بعضهم) يعنى الكاتبى (ان اردت بالمعين معروض التعين) وحده (فلا نسلم ان التعين جزؤه بل هو عارضه) ووجود المعروض فى الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه الا ترى ان العمى العارض للموجودات الخارجية ليس موجودا فى الخارج (او المجموع) المركب من العارض والمعروض (فلا نسلم انه) اى المعين بهذا المعنى (موجود) فان من يمنع وجود التعين كيف يسلم انه مع معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده (والجواب ان المراد بالمعين) الذى ادعينا وجوده (هو الشخص مثل زيد ولاريبة) لعاقل (فى وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان) وحده (قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد) كما يصدق عليه انه انسان (فاذن هو الانسان مع شئ آخر نسميه التعين فيكون ذلك) الشئ (الآخر جزء زيد فيوجد) ذلك الآخر وهو المطلوب ثم انه بين ان تركب الشخص المعين من الماهية والتعين انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال (واعلم ان نسبة الماهية الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصول) فكما ان الجنس مبهم فى العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا تعين لشئ منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا فى الخارج ولا يتمايزان الا فى الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا تعين لشئ منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان فى الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان فى الذهن فقط فليس فى الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعنى الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل ثم اشار الى الفرق بقوله (بيد انه لا يحصل من كل مشخص صورة

في العقل مغايرة للصورة الاخرى) الحاصلة من مشخص آخر لان المشخصات امور جزئية لا ترتسم
صورها في ذات النفس بل في آلاتها فكذا صورة الماهية المتشخصة انما ترتسم في الآلة ولا تتناولها
الا الاشارة الحسية او الوهمية بخلاف صور الفصول وما يحصل بها من الانواع فانها امور كلية يحصل
منها في العقل صور متغايرة وبالجملة فالفصول تحصل ماهيات مخالفة تنطبع في العقول والمشخصات
تحصل هويات ترتسم في الحواس مع كون الماهية واحدة (والاشخاص تمايزها في الوجود
الخارجي بهوياتها) اى بذواتها لا بتشخصاتها كما يتبادر اليه الوهم اذ لا تمايز في هذا الوجود بين
الماهية والمشخص ومن ههنا ظهر ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع والمفهومات
الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب
استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فمن قال بوجود الطبايع في الخارج ان اراد به ان الطبيعة
الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد
بالشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي فهو بحيث اذا نظر اليه
في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة وان اراد
ان في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته اتصف صورته العقلية بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين
لا بمعنى الاشتراك بينها بالفعل فهو ايضا باطل لما مر آنفا من ان الموجود الخارجي متعين في حد نفسه
فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد
عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج
الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة واما ما يقال من ان الطبيعة
الانسانية مثلا قابلة في نفسها للتعدد والتكثر فتحتاج الى من يكثرها فاذا تكثرت بتكثير الفاعل ووجدت
تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فتكون الطبيعة الانسانية موجودة
في الخارج على انها متكثرة لا على انها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فجوابه ان كل واحد
من تلك الكثرة لابد ان يشتمل على امر زائد هو تشخصه وتعينه فليس شئ منها عين تلك الطبيعة
كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الآخر منها وهو باطل بديهة (وقد احتج
الامام الرازي) على كون التعين امرا وجوديا (بانه لو كان عدميا لكان اما عدما مطلقا وانه ظاهر
البطلان) لان العدم المطلق لا تميز فيه فكيف يميز غيره واما عدما مضافا وحينئذ اما ان يكون عدما
للاتعين العدمي فيكون هو وجوديا (واما) ان يكون (عدما لتعين آخر فذلك) التعين (الآخر ان كان
عدما فهذا) التعين (عدم العدم فهو وجود) والتعين الآخر مثله فيكون هو ايضا وجودا (وان
كان) ذلك التعين الآخر (وجودا وهذا) التعين الذي نحن فيه (مثله فهو) ايضا (وجود) فثبت
ان كون التعين عدميا يستلزم كونه وجوديا هذا خلف فيكون وجوديا (والجواب لا نسلم انه لو كان)
التعين (عدميا لكان عدما) وانما يلزم ذلك اذا كان العدمي بمعنى العدم او مستلزما له وهو ممنوع لان
العدمي يقابل الوجودي كما ان العدم يقابل الوجود فلو كان العدمي عدما لكان الوجودي وجودا
وليس كذلك (بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له) اى الوجودي ما لا يستقل
بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه به بوجوده له في الخارج (نحو السواد) القائم بالجسم فان ثبوته له انما
هو بوجوده له (لا ان يكون ذلك) اى ثبوته لموصوفه (باعتبار وجودهما في العقل واتصافه به فيه)
كالجنسية القائمة بالجسم اذ ليست الجنسية موجودة في الخارج قائمة به فيه بل ثبوتها له واتصافه
بها انما هو في الذهن (وهو) اى الوجودي بالمعنى المذكور (اعم من الموجود) لا مطلقا بل من وجه
(لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا) كالسواد المعدوم دائما فان ملخص معنى الوجودي انه
مفهوم يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودي سواء وجدا ولم يوجد

واماصدق الموجود بدون الوجودى ففى الموجودات القائمة بذواتها واذا كان كذلك لم يكن الوجودى مستلزما للوجود فلا يكون العدمى مستلزما للعدم (و يقرب من هذا) الذى ذكرناه فى تفسير الوجودى (ماقيل انه) اى الوجودى (عرض من شانه الوجود) الخارجى سواء وجد او لم يوجد (و بالجملة فلوكان العدمى هوالعدم لكان الوجودى هوالوجود فلا حصر) اذ المفهومات المغايرة لمفهومى الوجود والعدم غيرمتناهية فلا يلزم من ان لايكون التعين وجودا ان يكون عدما (او) كان الوجودى (ماليس بعدم فيكون جميع الامور الاعتبارية وجودية) اذ يصدق عليها انها ليست نفس مفهوم العدم (ولا قائل به) فان قلت الوجودى والعدمى قد يطلقان بمعنى الموجود والمعدوم ايضا وهوالمناسب للمقام واذا لم يكن التعين موجودا كان معدوما قطعا قلت فحينئذ يجاب بان التعين اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما لشئ آخر بل ربما كان شيئا معدوما فى نفسه وهوظاهر (واماالمتكلمون فقالوا التعين امر عدمى لوجهين الاول لوكان) التعين (وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور واجيب عنه بان الماهية ممتازة) عن غيرها (بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه) اى فى هذا الجواب (نظر اذ مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة اخرى) منها اذ لولا امتياز احديهما عن الاخرى لم يكن اختصاص التعين باحديهما وانضمامه اليها اولى من العكس (وذلك) اى امتياز الحصة عن الحصة (انما يكون بالتعين) لابذات الماهية بل الجواب ان يقال الانضمام مع الامتياز زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا ولا استحالة فى ذلك كما فى اختصاص الفصول بحصص الاجناس وتوضيحه ان التعين اوالفصل ينضم الى الماهية فتتخصص الماهية حال الانضمام لا انه ينضم الى حصة منها متميزة قبل الانضمام * الوجه (الثانى لوكان التعين (موجودا) خارجيا (لكان معينا) فان كل موجود خارجى لابد ان يكون متعينا فى نفسه (فهو) اى كل واحد من التعين (مشارك للتعينات) الاخر (فى كونها تعينا ويمتاز عنها بتعين) آخر يخصه (فيتسلسل) اذ ننقل الكلام الى ذلك التعين الآخر (واجيب عنه بان كونه تعينا) اى مفهوم التعين المشترك بين التعينات امر (عارض للتعينات) هى متمايزة بذواتها المخصوصة (والمحوج الى التمايز بتعين زائد هوالاشتراك فى الماهية) دون الاشتراك فى العوارض قال المصنف (وفيه نظر لان كل تعين) اى كل فرد من افراد التعين (فله ماهية كلية فى العقل ضرورة) لان كل موجود فى الخارج كذلك (سواء كان له مايشاركه فى نوعه ام لا) بل انحصر نوعه فى شخصه (وتعينه غير ماهيته لانه لايقبل الشركة) بخلاف ماهيته (ويتم الدليل) بلزوم التسلسل ولقائل ان يقول لانسلم ان كل تعين له ماهية كلية ينتزعها العقل من هويته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة بان كل موجود خارجى كذلك منقوض عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد من افراد التعين هو فى نفسه بحيث اذا لاحظه العقل لم يمكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك وامر زائد عليها مانع من الشركة على قياس تفصيله لافراد الانسان (والحق ان) هذين (الدليلين) الحلافين للمتكلمين على كون التعين عدميا (مبنيان على كون التعين امرا منضما الى الماهية فى الخارج ممتازا) فيه (عنها وقد علمت انه نفس الهوية) الخارجية ذاتا وجعلا ووجودا (وهذا) اى كون التعين ممتازا عن الماهية فى الخارج منضما اليها بحيث يتحصل منهما هوية مركبة فيه (هوالذى حاول المتكلمون نفيه) فان هذا النفى هواللازم مما استدلوا به من الوجهين (فاذن النزاع لفظى) فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على انه عين الماهية بحسب الخارج ويمتاز عنها فى الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية فى الخارج منضما اليها فيه ولا منافاة بينهما كما ترى

* المقصد الثانى عشر * قال الحكماء) الذاهبون الى كون التعين وجوديا (التعين ان علل بالماهية) بان تكون مقتضية لتعينها اقتضاء تاما (اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها

في التشخص) الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذي علل بهـا ولم يمكن ان يوجد معها تعين آخر
والا انفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان تعـين المـاهية
زائدا عليها واقتضته الماهية ذلك الاقتضاء واما اذا كانت المـاهية متعينة بذاتها ممتنعة في نفسها
عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك تعدد اصلا بل هذا اقوى في نفي
التعدد من انحصار الماهية في شخص واحد (والا) اي وان لم يعلل التعين بالماهية (فلا يعلل بما يحل فيها)
اي في الماهية (لانه) اي حلول شئ في المـاهية (فرع تعينها) لانها مالم تتعين في نفسهـا لم يتصور
حلول شئ فيها فلا يجوز ان يعلل تعينها بما حل فيها والادار (ولا) يعلل ايضـا (بما ليس حالا)
في المـاهية (ولا محلا لها اذ) هو مبـاين عنها (نسبته الى الكل سواء) فلا يمكن ان يكون عـلة
لتعين شخص دون آخر ولا لتعين ماهيـة دون اخرى (بل) يعلل (بمحلهـا) اي بمحل المـاهية
(فيجوز تعددها) اي تعـدد افرادها (بتعدد القوابل) اي المحـال (اما بالذات) كهيولات
الافلاك القـابلة لصورها الجسمية وكالنطف القـابلة للصورة الانسانية (واما بسبب اعراض
تكتنفها) كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينهـا وقد عرض لهـا استعدادات
مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد اشخاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور
فيهـا استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحالة فيـه في شخص واحد ايضا كهيولى كل فلك
بالقيـاس الى صورته النوعية (وبنوا على هذا) الذي ذكروه من ان تعدد افراد الماهية الواحدة
انما يكون بتعدد قابلها اعني مادتهـا على احـد الوجهين (ان ما ليس بمـادي ويسمى مجردا
ومفارقا فنوعه منحصر في الشخص) الواحد لان عـلة تعينه ليست المحل اذ لا محل لغير المادي فهي
اما الماهية نفسها او مايلزمها فيلزم الانحصار كما مر وقد يقـال لم لا يجوز ان يكون للمجرد محل
غير المادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا او استعدادا * ولما كان لقائل ان يقول النفوس
الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله (والنفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية)
اي حالة في المـادة (لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف) فهي في حكم المـاديات فتتعدد بحسب
تعدد المـادة التي تتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن المـادة بحسب الذات والتعلق فان انواعها
منحصرة في اشخـاصها (قال بعض الفضلاء) اذا كان تعين المـاهية المتعددة الافراد معللا بالقابل
(فالقـابل ان كان تشخصه بمـاهيته) اولوازمها (انحصر نوعه في شخصه ولم يقولوا به) اي يكون
تعينه معللا بمـاهيته وانحصاره في شخص واحد (بل تعينه عندهم بصورته) فان تشخص الهيولى
معلل عندهم بالصورة الحـالة فيها لا بماهية الهيولى ومن ههنـا يظهر جواز تشخص الماهية بما يحل
فيها وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه (وان كان) تشخص القـابل (بما حل فيه لزم الدور) الذي
ادعيتموه (وان كان) تشخصه (بقـابل آخر لزم التسلسل) لانا ننقـل الكلام الى تشخص ذلك
القابل الآخر والحـاصل انه لو صح دليلكم على ان تعدد افراد الماهية النوعية انمـا يكون لقابلها للزم
تسلسل القوابل الى غير النهـاية وتركب الجسم الواحد منها هذا خلف (والجواب) عن اعتراض
بعض الفضلاء (بان تعينه) اي تعين القابل معلل (باعراض تلحقه لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية)
بحيث يكون كل استعداد سـابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعـاقبة
ومثل هذا التسلسل جائز عندهم (لا يجدي) خبر لقوله والجواب وانما قلنا انه لا يجدي (نفعا لانهم لما
جوزوا تعينه) اي تعين القابل (بمـا حل فيه) لان مرجع ما ذكروه هو ان علة تشخص القابل امور
حالة فيه سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص
الآخر وهكذا الى مالا نهاية له اتجه لنا ان نقول (فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك)
اي على سبيل التعـاقب الى مالا يتناهى فلا حاجة حينئذ في تعدد افراد المـاهية النوعية الى القـابل

والمادة هذا وقد يجاب عن اصل الدليل ايضا بجواز ان يكون للمباين نسبة مخصوصة بها تقتضي تشخصا معينا واذا تعدد الفاعل المباين تعدد افراد الماهية ايضا (ومنهم من جعل هذا) الاعتراض (دليلا على ان التعين ليس وجوديا) فقال لو كان تعين الشخص الذى له مايشاركه فى نوعه وجوديا لكان له علة فعلته ان كانت الماهية انحصر نوعها فى شخصها وان كانت القابل فتعين القابل ان كان بماهيته انحصر نوعه فى شخص وان كان بقابل آخر لزم التسلسل وان كان بالقبول لزم الدور والكل باطل ولا يجوز ان تكون العلة امرا مباينا فلا يكون التعين امرا وجوديا (وقد يقال) فى اثبات كون التعين عدميا (التعين معناه انه ليس غيره وهو سلب) لا وجود له فى الخارج (ومنع بان هذا) السلب الذى ذكرتموه ليس هو التعين بل هو (لازم) له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم كذلك ولما فرغ من مباحث الماهية وما يعرض لها فى نفسها اعنى التعين شرع فى الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال

﴿المرصد الثالث فى الوجوب والامكان والامتناع﴾

والقدم والحدوث (وفيه مقاصد) ﴿خمسة﴾ ﴿المقصد الاول تصوراتها﴾ وكذا تصورات مايشتق منها اعنى الواجب والممكن والممتنع (ضرورية) فان من لا يقدر على الاكتساب اصلا يعرف هذه المفهومات الا ترى ان كل عاقل يعلم ان الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد الاستعمال (ومن رام تعريفها) فقد عرف كل واحد من الثلاثة اما باحد الآخرين او بسلبه اذ (لم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه اوما لا يمكن عدمه فاذا قيل له وما الممتنع قال ما يجب عدمه

اوما لا يمكن وجوده واذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه اوما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فيأخذ كلا من الثلاثة فى تعريف الآخر) الا يرى انه عرف الواجب الوجود تارة بالممتنع المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم ايضا وعرف الممتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود وعرف الممكن اولا بسلب الواجب المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب اليهما ايضا (وانه دور ظاهر) وقس على ذلك تعريفات ما اشتق منه هذه الامور فيقال الوجوب امتناع العدم اولا امكان العدم والامتناع وجوب العدم اولا امكان الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم اولا امتناعهما فلا يجوز ان تكون هذه التعريفات حقيقية ولا تنبيهية بالقياس الى شخص واحد وقوله (لكن) استدراك من قوله تصوراتها ضرورية يعنى انها متشاركة فى كونها ضرورية ومع ذلك متفاوتة (اظهرها الوجوب) اذ لا استحالة فى كون بعض الضروريات اجلى من بعض وعلى هذا فالتنبيه على معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان الوجوب اظهر (لانه اقرب الى الوجود) الذى هو اظهر المفهومات واجلاها وذلك لانه يؤكد الوجود واما الامتناع فهو مناف للوجود والامكان مالم يصل الى حد الوجوب لم يقرب الى الوجود وما هو اقرب الى اجلى التصورات كان اظهر من غيره (واعلم ان الوجوب يقال على الواجب باعتبار ماله من الخواص وهى ثلاث فالاولى استغناؤه) فى وجوده (عن الغير) وقد عبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه فيه على غيره (الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده) اقتضاء تاما (الثالثة الشئ الذى يمتاز به الذات عن الغير) واطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور واما اطلاقه على الثالث فاما بتأويل الواجب او ارادة مبدأ الوجوب (وهى) اى هذه الخواص (امور متلازمة لكنها متغايرة فى المفهومية) اما تغايرها فلان الخاصة الثالثة عين الذات فانه تعالى بذاته متميز عن جميع ماعداه والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية واما تلازمها فلانه متى كان ذاته كافيا فى اقتضاء وجوده لم يحتج فى وجوده الى غيره وبالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجد مابه تميز الذات عن الغير وبالعكس (فافهم هذا) الذى ذكرناه من معانى

﴿الوجوب﴾

الوجوب (وليكن هذا على ذكر منك) فانه ينفعك (فيما يرد عليك من احكامه) اى احكام الوجوب من كونه وجوديا اوعدميا وكونه عين الذات او زائدا عليها فالمعنى الاول عدمى والاخيران وجوديان بمعنى انه لاسلب فى مفهومهما والثالث عين الذات بخلاف الاولين (وكذا الامكان) يقال على الممكن باعتبار ماله من الخواص فالاولى احتياجه فى وجوده الى غيره والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه والثالثة مابه يمتاز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلاث ايضا متغايرة متلازمة على قياس مامر فى الواجب ﴿ المقصد الثانى ﴾ ان هذه الامور اعتبارية لاوجود لها فى الخارج) اما الامتناع فلانه صفة لما يستحيل وجوده فى الخارج فلا يتصور لصفته وجود خارجى (واما الوجوب فلوجهين الاول انه لو وجد) الوجوب فى الخارج لكان اما ممكنا او واجبا لانحصار الموجودات الخارجية فيهما (فان كان ممكنا والواجب انما يجب به) اذ لولاقيام الوجوب به لم يكن واجبا اصلا (فالاولى ان يكون) الواجب (ممكنا) هذا خلف (وان كان) الوجوب (واجبا كان له وجوب) آخر (وتسلسل وجوابه) انا نختار الشق الثانى ونمنع لزوم التسلسل اذ (قد يكون وجوب الوجوب نفسه) على قياس ماقيل من ان وجود الوجود عينه وايضا جاز ان يكون وجوب الوجوب او مابعده من المراتب امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة لايستلزم وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه والا لم يصح لان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه وربما نختار الشق الاول (ويجاب عنه) اى عن الوجه الاول (بانه قد يكون الوجوب (ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب) لجواز ان يكون حصول الوجوب للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجوب لوجوبه لذات الوجوب (وقولك به) اى بالوجوب (يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم التغاير) بين الوجوب وكون الواجب واجبا (فان الواجبية والوجوب) صفة (واحدة) عندنا (فليس ثمه علة) هى الوجوب (ولا معلول) هو الواجبية نعم هذا لازم للقائل بالحال لان الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب بذات اوجب لها الواجبية فان قلت لنا ان نقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض وقوع هذا الجائز خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو محال قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور ❊ الوجه (الثانى وهو الاقوى انه لو كان) الوجوب (موجودا فاما نفس الماهية وبطلانه انه نسبة) بل كيفية عارضة لنسبة بين الماهية والوجود فيكون متأخرا عن الماهية بمرتبة واحدة بل بمرتبتين فكيف يكون نفسها (واما زائد) على الماهية (وسنبطله) حيث نبين ان الوجوب على تقدير كونه موجودا لم يجز ان يكون زائدا على ماهية الواجب ولم نتعرض لكونه جزأ منها لانه ظاهر البطلان وايضا كونه نسبة ينافيه (ومن) اجاب عن هذا الوجه الثانى بان (منع كونه نسبة) فقال نختار انه على تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن حينئذ كونه نسبة (فلعله اراد) بالوجوب المعنى الثالث اعنى (ماتميز به الذات فانه تعالى متميز بذاته) عن جميع ماعداه (لابصفة تسمى الوجوب) فيكون النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع اراد به ماتميز به الذات عن الغير وفى الملخص ان اريد بالوجوب عدم توقفه فى وجوده على غيره فلا شك انه عدمى وان اريد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا ايضا لايمكن ان يكون امرا ثبوتيا وفى شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين والاول منهما عدمى بالضرورة والثانى اختلف العلماء فى كونه ثبوتيا زائدا على ماهية معروضه (واما الامكان فلهذا الوجه بعينه) اشار به الى الوجه الاول فيقال لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا فان كان واجبا مع كونه صفة للممكن كان موصوفه اولى منه بالوجوب فكان الممكن واجبا هذا خلف وان كان ممكنا نقلنا الكلام الى امكانه وتسلسل ويجاب بان امكان الامكان نفسه على قياس مامر فى الوجوب

ولم يشر به الى الوجه الثانى كما توهمه العبارة اذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم منه كون الماهية واجبة قبل وجوبها كما سيأتى وقد يتكلف اجراء الثانى فى الامكان فيقال لو كان موجودا لكان اما نفس ماهية الممكن او جزءها و يبطل كلا منهما كونه نسبة بين الماهية و الوجود او كان زائدا عليها قائما بها فيكون معلولا لها اذ يستحيل استفادتها امكانها الذاتى من غيرها والا لم تكن ممكنة فى حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك الوجوب اما بالذات وهو محال فى الممكن واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتى فللممكن قبل امكانه امكان آخر (ووجه آخر وهو انه) اى الامكان (سابق على الوجود) لان الشئ يمكن وجوده فى نفسه فيوجد من غيره (والصفة الثبوتية متأخرة عنه) اى عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة (وربما يستعمل هذا) الوجه الآخر (فى الوجوب) كما استعمله الامام الرازى فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا (لان ايجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا) ولذلك صح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجود الصفة الثبوتية يستحيل ان يسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا (ويكفينا) فى الاستدلال على كون الوجوب او الامكان امرا عدميا (امتناع تأخره) عن وجود الموصوف فلا نحتاج فى ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجه علينا انا لانسلم تقدمه لجواز ان يكون معه وحينئذ نقول لا شبهة فى ان الامكان او الوجوب يمتنع تأخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها بل يجب تأخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا فى كل صفة يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها كالحدوث ونظائره ﴿ ضابط ﴾ يشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احديهما اساس الوجه الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثانية اساس الوجه الآخر الذى يستعمل فى الوجوب ايضا اذا اكتفى فيه بامتناع التأخر (ان كل ما تكرر نوعه اى يتصف اى شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتبارى) اى كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فردا منه اى فرد كان موجود وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقته ومرة على انه صفته فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له فى الخارج (والا لزم التسلسل) فى الامور الخارجية المترتبة الموجودة معا (نحو القدم فانه لو وجد) فرد منه (لقدم) ذلك الفرد والا كان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك ان القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم (والحدوث فانه لو وجد) فرد منه (لحدث) والا كان قديما فالموصوف به اولى بالقدم فيكون الحادث قديما (والبقاء فانه لو وجد لبقى) والا اتصف بالفناء واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقى باقيا (والموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها) فيكون هناك موصوفية اخرى (والوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة) والا كانت كثيرة فتنقسم الوحدة (والتعين فانه لو وجد لكان له تعين) آخر (و) قس (على هذا) فيلزم من كون هذه الامور وامثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المصنف (والمنع ما ذكرنا) من ان وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه ان ما حقيقته غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم به واما الذى حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فانه قديم بذاته لا بقدم زائد عليه قائم به كما فى غيره من المفهومات وكذا الحال فى نظائرهما هذه هى القاعدة الاولى واما الثانية فهى قوله (وكذا) اى وكذا اعتبارى ايضا (كل ما لا يجب) من الصفات (تأخره عن الوجود) اى وجود الموصوف (كالوجود) فانه على تقدير كونه زائدا يجب ان يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوته للماهية متأخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك (والحدوث والذاتية والعرضية وامثالها) فانها صفات

لايجب تأخرهـا عن وجود موصوفاتها فى الخارج فيجب ان تكون اعتبارية اذلوكانت وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها فى الخارج بصفة موجودة فيه وانه محال بالضرورة (فهذا) الذى ذكرناه من القاعدتين (ضـابط) واصل كلى شامل لموارد متعددة (اعطيناكه ههنا حذفا لمؤنة التكرار عنا فاحتفظ به) واعتن بشانه واستعمله فى تلك الموارد المندرجة فيه لينكشف عندك حال الامور الاعتبارية (واعلم ان هذه) الوجوب والامكان والامتناع التى نحن فيهـا (غير الوجوب والامكان والامتناع التى هى جهات القضايا) فى التعقل اوالذكر (وموادها) بحسب نفس الامر وذلك لان المبحوث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم فهى جهات ومواد فى قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشئ فى نفسه فتكون اخص من جهات القضايا وموادهـا فان المحمول فى القضية قد يكون وجود الشئ فى نفسه وقد يكون مفهوما آخر وحينئذ اما ان يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد فى قولنا زيد اسود واما ان يعتبر مجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتبارى الذى لاوجود له فى الخارج كالعمى فى قولنا زيد اعمى والوجوب والامكان والامتناع التى هى جهات القضايا وموادها جارية فى الكل فيقال زيد يجب ان يكون اسود اواعمى اويمتنع اويمكن كما يقال زيد يجب وجوده اويمتنع اويمكن وهذا الاخير هوالذى نحن بصدده اذمرادنا بالواجب ههنا هوالواجب الوجود لاواجب الحيوانية او السوادية اوغيرهما وكذا الحال فى الممتنع والممكن (والا) اى وان لم تكن هذه غير جهات القضايا وموادها بل كانت عينها (لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها) اى كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب الذى نحن نبحث عنه وليست كذلك (فاذا قلنا) مثلا (الزوجية واجبة للاربعة فنعنى به وجوب الحمل) اى حمل الزوجية على الاربعة (وامتناع الانفكاك) اى انفكاك الاربعة عن صفة الزوجية (وهذا) اى وجوب الحمل الذى بين الاربعة والزوجية (غير الوجوب الذاتى) الذى بين الشئ ووجوده الاترى ان الاربعة واجبة الزوجية لاواجبة الوجود وان الزوجية واجبة الحمل والصدق على الاربعة لاواجبة الوجود فى نفسها وتحقيقه ما صورناه لك فلا تغفل عنه (وقد زعم بعض المجادلين انهـا) اى هذه الامور الثلاثة سوى الامتناع اذلم يدع احد كونه وجوديا (امور وجودية لوجوه) ثلاثة جارية فى كل واحد من الوجوب والامكان (الاول الوجوب لوكان امرا عدميا لم يتحقق الاباعتبار العقل له) اذلاتحقق للعدميات فى انفسها انما تحققها باعتبار العقل لهـا فيلزم ان لايكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه (والتالى باطل فان الواجب واجب فى نفسه) مع قطع النظر عن غيره (سواء وجد فرض) من عقل (ام لا) يوجد فرض اصلا (بل ولوفرض عدم العقول كلها) وحينئذ لايتصور ان يوجد منهـا فرض الوجوب قطعـا لم يقدح ذلك فى وجوب الواجب (ولم يخرج) به (الواجب عن كونه واجبا) وهكذا الحـال فى الامكان فيكون كل منهما وجوديا (والجواب النقض بالامتناع والعدم) اذ كل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل ام لم يوجد وليس شئ منهما موجودا بالضرورة والاتفاق والحل ان يقـال اتصاف الذات بصفة فى الخـارج اونفس الامر لايقتضى كون تلك الصفة موجودة فى احدهمـا الايرى ان زيدا اعمى فى الخـارج وليس العمى موجودا فيـه وذلك لان الموجود فى الخارج ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لاظرفا لاتصاف شئ آخر به وكذا الحـال فى نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والامكان مثلا امرا عدميـا اعتباريا ان لايكون شئ موصوفا بها فى نفس الامر ❋ الوجـه (الثـانى ان نقيضـه اللاوجوب وهو عدمى لصدقه على الممتنع) فان الممتنع لاواجب (فهو وجودى والالزم ارتفـاع النقيضين) وكذا نقول الامكان نقيضه اللاامكان وهوعدمى لصدقه على الممتنع فالامكان وجودى (والجواب النقض

بالامتناع لان نقيضه) وهو اللاامتناع (عدمي لصدقه على المعدوم الممكن) فيكون الامتناع وجوديا (وتحقيقه) اى تحقيق الجواب بطريق الحل (ان ارتفاع النقيضين بمعنى الخلوعنهما محال) اى يستحيل ان يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا بان لا يصدق شئ منهما عليه فلا يجوز ان لا يصدق على آمثلا انه واجب ولا انه ليس بواجب اولا يصدق عليه انه ممتنع ولا انه ليس بممتنع فكل مفهوم وجوديا كان اوعدميا مع نقيضه الذى هو رفعه يقتسمان جميع ماعداهما فلا يجتمعان فى شئ بان يصدقا عليه معا ولا يرتفعان عنه بان لا يصدق عليه شئ منهما (واما) ارتفاعهما (بمعنى خلوهما عن الوجود فلا) استحالة فيه بل يجوز ان يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع واللا امتناع معدومين معا فى الخارج والسر فى ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا لشئ كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب فى نفسه كان نقيضه رفع وجوده فى نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا وليس نقيض وجود الوجوب فى نفسه وجود مفهوم اللاوجوب فى نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجوب اعنى ارتفاع وجوده فى نفسه ان يكون الوجوب موجودا فى نفسه ❊ الوجه (الثالث وهو لابن سينا ان امكانه لا) اى امكانه عدمى (ولا امكان له) اى ليس له امكان (واحد) لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الامكان المنفى ونفى الامكان (فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا) وكذا نقول لافرق بين قولنا وجوبه لا وقولنا لاوجوب له (وهو) اى هذا الوجه (قريب من) الوجه (الاول) لان محصولهما انه لوكان الامكان اوالوجوب امرا عدميا لم يكن الممكن ممكنا اوالواجب واجبا الا ان الملازمة هناك تثبت بان العدمى لا تحقق له الا باعتبار العقل وههنا بان الاعدام لاتمايز بينها (والنقض هو النقض) فنقول امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولاعدم له واحد ايضا فلو كان الامتناع اوالعدم عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا او المعدوم معدوما والحل ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية هى الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما ان فرقا بين اتصاف الشئ بصفة ثبوتية و بين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية و بين سلب الاتصاف بها وليست هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامكان (بل لك طردها فى كل ماحاولت اثبات كونه وجوديا) من الصفات الاعتبارية التى تتصف بها الاشياء فى نفس الامر كالوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها ولما ذكرادلة متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب والامكان و بعضها على عدميتهما اشار الى قانون يتوصل به الى نفى الاشياء التى اختلف فيها وذكر هناك ادلة متقابلة فقال (ولو شئت نفى شئ فقل هو اما وجودى اوعدمى) اى اذا اردت نفى شئ كالوجوب مثلا بالكلية فقل لاوجوب اصلا اذ لو كان وجوب فاما ان يكون وجوديا اوعدميا (وكلاهما باطل اما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا اولانه لو وجد) الوجوب مثلا (لكان اما زائدا) على ذات الواجب (اولا) يكون زائدا على ذاته اولانه لو وجد لكان وجوده اما زائدا على ماهيته اولا يكون زائدا عليها (و يبطل كل) من الزيادة وعدمها (بدليل نافيه واما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا و كذلك كل مشترك) بين قسمين اواقسام (يمكنك نفيه بنفى قسميه) او اقسامه كقولك لوكان الوجود موجودا لكان اما واجبا اوممكنا وكلاهما باطل وكقول الكرامية لايجوز زوال العالم بل هو ابدى لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه او بامر عدمى كعدم الشرط او وجودى موجب كطريان الضد اومختار والكل محال (او) بنفى (مذهبين متقابلين فيه) كان يقال لوكان العالم موجودا لكان اما قديما اوحادثا و يبطل كل واحد بدليل نافيه (وكثير من شبه القوم) فى الاشياء التى يرومون نفيها (من هذا القبيل) الذى نبهناك عليه على وجه كلى (فنتركها) اى نترك تلك الشبه الكثيرة ولانذكرها فى مواضعها (لانه) اى لان ذلك الكثير من الشبه فانه اولا نظرا الى المعنى وذكره

ثانيا نظرا الى اللفظ (عندك بعد الوقوف على المأخذ العام ايرادا وابطالا على طرف الثمام) يعنى قدنبهناك على مأخذ ايرادها وابطالها على وجه كلى قانونى فهى بعد وقوفك على ذلك المأخذ يسهل عليك ايرادها وابطالها فلا حاجة بنا الى التصريح بها فى مواضعها قال الميدانى قولهم هو على طرف الثمام مثل يضرب فى سهولة الحاجة وقرب المرام والثمام نبت ضعيف يسد به خصاص البيوت من القصب اى فرجها يقال انه ينبت على قدر قامة المرء ﴿ المقصد الثالث ﴾ فى ايجاب الواجب لذاته وهى اربعة احدها انه) اى الواجب لذاته (لايكون واجبا بالغير والالزم من ارتفاع الغير ارتفاعه) لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة (فلم يكن) الواجب لذاته (واجبا لذاته) هذا خلف واعترض عليه بانا لانسلم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم ذلك اذا لم تكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة فى ذلك الواحد الذى ارتفع اما اذا كان له علة اخرى فلا وايضا ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال والجواب ان ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره والالزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذى هو ممكن فى نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعا وربما يغير الدليل فيجاب بان الواجب لذاته ما لا يحتاج فى وجوده الى غيره والواجب لغيره مايحتاج فيه اليه فلا يجتمعان لتنافى لازميهما (وثانيها انه لايكون) الواجب لذاته (مركبا) من اجزاء متمايزة (فى الخارج ولا) من اجزاء متمايزة (فى الذهن والا احتاج) الواجب لذاته فى ذاته ووجوده (الى جزئه) بحسب نفس الامر (وجزء الشئ غيره والمحتاج) فى نفس الامر (الى الغير ممكن لايقال) كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا (ممنوع بل المحتاج الى العلة هو الممكن و) ان سلم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن (جميع اجزائه هى ذاته) لاغيره (فلا يخرجه الاحتياج اليها) اى الى الاجزاء كلها (عن كونه) بحيث يجب (وجوده لذاته لانا نقول) جميع اجزائه وان كان ذاته لكن (كل واحد من اجزائه ليس ذاته) بل هو غيره فاذا كان مركبا (فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير) الذى هو كل واحد من اجزائه (كافيا فى وجوده) بل يكون ذاته فى نفسه ووجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا (وثالثها لو كان) الوجوب (وجوديا) اى موجودا فى الخارج (لم يكن زائدا على ماهيته) اى ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية (والا) وان لم يكن كذلك بل كان زائدا على الماهية (لكان) الوجوب الموجود (محتاجا) الى الماهية اذ لابد ان يكون عارضا لها قائما بها والعارض محتاج فى وجوده الى معروضه (فيكون ممكنا) مستندا الى علة (ويعلل بها) اى بماهية الواجب (لامتناع تعليله بغيرها) والا احتاج الواجب فى وجوبه الى علة مغايرة لماهيته فلايكون واجبا وجوبا ذاتيا هذا خلف (ومالم يجب المعلول عن علته لايوجد) لما استعرفه من ان الممكن الموجود لابدله من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته (ومالم يجب العلة لايجب المعلول عنها) وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا ووجودها متأخر عن وجوبها فان الشئ مالم يجب وجوده اما لذاته اولغيره لم يوجد فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتبتين فيكون وجوده متأخرا عن وجوبها بمراتب (فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها) بمراتب (هذا خلف لايقال هذا معارض بانه) اى الوجوب (نسبة والنسبة متأخرة عن المنتسبين قطعا) فيكون الوجوب متأخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا عليها (لانا نقول) انما حكمنا بكونه نفس الماهية لامطلقا بل على تقدير كونه موجودا (وكونه نسبة ينافى الغرض المذكور وهو كونه موجودا) لان النسب عندنا امور اعتبارية لاوجود لها فلا يكون كلامكم معارضا لكلامنا (ورابعها انه لايكون) الوجوب (مشتركا بين اثنين لانه نفس الماهية) فلو كان

مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتهما (والمشتركان فى الماهية لابد ان يتمايزا بتعين ويلزم) حينئذ (تركبهما) من الماهية والتعين (وانه محال) لما مر من امتناع تركب الواجب (لايقال لانم انه نفس الماهية) لجواز ان يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الواجب (لانا نقول المدعى) هو (انه لايكون) الوجوب (وجوديا مشتركا وقد بينا انه لو كان وجوديا كان نفس الماهية) والاظهر ان يحال هذا الحكم على برهان التوحيد ليظهر امتناع الاشتراك مطلقا ﴿ المقصد الرابع ﴾ فى ابحاث الممكن لذاته وهى) ايضا (اربعة احدها قال الحكماء الامكان محوج) للممكن (الى السبب) اى الامكان علة احتياج الممكن الى المؤثر (وفى اثباته منهجان * الاول دعوى الضرورة فان الممكن ما يتساوى طرفاه) اى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته (ومعنى كونه) اى كون الامكان الذى هو ذلك التساوى (محوجا) للممكن (الى السبب انه لايترجح احد طرفيه) على الآخر (الا لامر) مغاير للممكن (يرجح احدهما على الآخر والحكم بعد تصورهما) اى تصور الموضوع الذى هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول الذى هو معنى كونه محوجا الى السبب (ضرورى) يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك (تجزم به الصبيان) الذين لهم ادنى تمييز الاترى ان كفتى الميزان اذا تساويتا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احديهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبى مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لايترجح على الآخر الامرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب وهذا معنى كون الامكان محوجا الى السبب (بل) الحكم بالاحتياج فى المتساويين الى المرجح (مركوز فى طباع البهائم) ايضا (ولذلك) تراها (تنفر من صوت الخشب) فانه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة الى ذات الصوت تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه ان هناك مرجحا رجحه عليه فنفرت وهربت منه (قلنا ذلك) اى نفورها (لحدوثه لالامكانه) فانه لما حدث الصوت بعد عدمه تخيلت البهائم ان لابد له من محدث لانها تخيلت تساوى طرفى الصوت وان لابد هناك من مرجح (فان قيل لو كان) الحكم بان الامكان محوج الى السبب المؤثر (ضروريا) اوليا كما زعمتم (لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق) اذ لا تفاوت بين الاوليات (ولم تختلف فيه) ايضا (العقلاء) لان بداهة عقولهم حاكمة به حينئذ (قلنا قد مر جوابه) وهو ان الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل هو للتفاوت فى تجريد الطرفين اوللالف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفى احد الضروريين دون تصور طرفى الآخر وانه يجوز ان يخالف فى البديهى قوم قليل كيف وقد انكر طائفة البديهيات رأسا (وان قيل اكثر العقلاء قالوا بخلافه) حيث جوزوا رجحان احد طرفى الممكن لاعن سبب مرجح فى مواضع كثيرة ولاشك ان اكثر العقلاء لايقدمون على انكار الحكم البديهى (فالمسلمون) بل المليون قاطبة حكموا بخلافه (فى تخصيص الله العالم بوقته) الذى اوجده فيه بلا مرجح مخصص مع ان سائر الاوقات تساويه فى صحة الايجاد فيها (والنافون للغرض) عن افعاله تعالى يعنى الاشاعرة قالوا بخلافه (فى تخصيص كل فعل) من افعال العباد (بحكم) مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع ان تلك الافعال متساوية عنده فى صحة تعلق تلك الاحكام بها (والمعتزلة) خالفوه (فى تعلق القدرة بالشئ مع ان نسبتها الى (الضدين) اى الى ذلك الشئ وضده (سواء وفى اختلاف الذوات فى الصفات مع تساويها) فى الذاتية التى هى تمام ماهيتها عندهم (والحكماء) خالفوه ايضا (فى اختصاص الفلك بالحركة الى جهة) كالغرب اوالشرق مثلا مع تساوى جميع الجهات فى قبول حركته اليها وعلى سرعة مخصوصة او بطء معين مع تساوى نسبة حركته اليهما (وعلى قطبين) معينين مع مساواتهما فى قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك (و) فى (اختصاص الكواكب بمواضعها) المعينة المساوية للمواضع الاخر (و) فى (اختصاص طرفى المتمم بمقدارهما) من الغلظ والرقة (قلنا) لم يقل احد من العقلاء

المذكورين بان احد طرفي الممكن يترجح بلا مرجح نعم (يلزمهم ذلك) في بعض احكامهم التي حكموا بها (و) لكنهم (لايلتزمونه) ولايقولون به (بل يحتالون للجواب) ليندفع عنهم القول بوقوع احد طرفي الممكن بلا سبب (قوية كانت الاجوبة اوضعيفة فركوز في عقولهم بطلانه) والا لما احتالوا في دفعه باسرهم ولا اجترأ بعضهم على التزامه (وسنفصلها) اى تلك الاجوبة القوية والضعيفة في مواضعها مما سيرد عليك في الكتاب المنهج (الثاني) في اثباته (الاستدلال عليه وفيه طرق ﴿الاول الماهية﴾ الممكنة (مقتضية للتساوي) اى تساوي الوجود والعدم بالقياس اليها (فلو وقع احدهما لا لمرجح) من خارج (كان) ذلك الطرف الواقع (راجحا) واولى بها من الطرف الآخر فلا يكون مساويا له (وهو خلاف المفروض) الذي هو تساويهما بالنسبة الى ماهية الممكن ومناقض له (قلنا انما يناقضه) اى المفروض الذي هو التساوي (اقتضاء الذات له) اى لذلك الطرف الواقع لان معنى تساوي الطرفين ان ذات الممكن لا تقتضي هذا ولاذاك فنقيضه اقتضاء الذات احدهما (لاحصوله) اى لاحصول احدهما (لالعلة) كما يزعمه الخصم القائل بالاتفاق وان احد المتساويين يقع بلاعلة اصلا ﴿الطريق الثاني﴾ واختاره الامام الرازي) في المحصل والاربعين (لابد) للممكن (قبل الوجود ان يترجح طرف) اى يترجح طرف وجوده على عدمه بحيث يجب لماسيأتي (و) ذلك (الترجح) الواصل الى حد الوجوب (صفة وجودية) لانه حصل بعدما لم يكن فلو جاز ان لايكون وجوديا لجاز ان لاتكون الحركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه وجوديين واذا كان الترجح امرا وجوديا (فله محل) موجود لامتناع قيامه بذاته او بمعدوم (وليس) ذلك المحل (هو الاثر) اى الممكن (والاكان) الاثر (موجودا قبله) اى قبل الترجح السابق على وجوده فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتبتين هذا خلف فلابد هناك من شئ آخر موجود يقوم به الترجح (فهو المؤثر قلنا لانسلم) ان الممكن يجب ان يترجح وجوده قبل الوجود وما سيأتي من انه لابد ان يترجح وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبني على انه محتاج الى علة وهو المتنازع (بل يترجح مع الوجود) وحينئذ جاز ان يقوم الترجح بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة الى محل آخر هو المؤثر (وايضا) ان سلم كون الترجح سابقا على وجود الممكن (فالترجح) السابق (صفة الوجود فلا يقوم بغيره) لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق ان الترجح والوجوب المتجدد لايجب ان يكون موجودا لان العدمي قد يتجدد بل هو امر اعتباري يتصف به الممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعي محلا آخر موجودا في الخارج ﴿الطريق الثالث له﴾ اى للامام الرازي ذكره في الاربعين و(قد بناه على قول الفلاسفة انه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده او بعده) اى يمتنع عدمه مقيدا بهذا القيد وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لاعدمه مطلقا والاكان واجبا بذاته (والا) اى وان لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده او بعده (فبزمان) اى فيكون تقدم العدم على وجوده اوتأخره عنه بزمان لان المتقدم اذا لم يمكن ان يجامع المتأخر كان التقدم زمانيا (ويجتمع الوجود والعدم) لان الزمان حال ما كان معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا هذا خلف (فهو) اى الزمان لامتناع عدمه كذلك (واجب) مستمر وجوده دائما (وانه ممكن لذاته لتركبه من آنات منقضية) فلايكون وجوبه لذاته لما مر من استحالة تركب الواجب بالذات خصوصا اذا كانت الاجزاء منقضية متعاقبة (فوجوبه بالغير) فيكون الامكان علة الحاجة الى الغير دون الحدوث اذلا حدوث ههنا (ولايخفى انه) اى هذا الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث علة الحاجة اوجزءها اوشرطها و (لاتثبت الدعوى الكلية) التي هي مطلوبنا فان المثال الجزئي اعني كون امكان الزمان محوجا الى السبب لايصحح القاعدة القائلة بان الامكان مطلقا محوج الى المؤثر لجواز ان يكون ذلك بسبب امر مختص بالزمان وقد عرفت ان الطريقين الاولين لايتمان ايضا (فالاولى البناء) اى الطريق

الواضح لمعبد (هو) المنهج (الاول) يعني دعوى الضرورة المختارة عند الجمهور ﴿وشبه المنكرين﴾ لكون الممكن محتاجا الى المؤثر (عدة) اى متعددة كثيرة * الشبهة ﴿الاولى﴾ ان احتياجه الى مؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه اولغيره انما يتحقق اذا امكن تأثيرشئ فى شئ لكنه غير معقول اذ (التأثير) فى الوجود مثلا (اما حال الوجود) اى وجود الاثر (وهو محال لانه ايجاد الموجود) وتحصيل الحاصل (واما حال العدم وهو باطل) ايضا (لانه جمع للنقيضين) وذلك لان وجود الاثر مع التأثير لايتخلف عنه اصلا كالانكسار مع الكسر والوجود مع الايجاد ولما فرض ان التأثير فى الوجود اعنى الايجاد انما هو حال العدم كان وجود الاثر ايضا فى تلك الحال فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا (ولانه) اى الاثر حال عدمه (نفى محض فلايصلح) هو فى هذه الحالة ان يكون (اثرا) للموجد واذ لااثر له فلاتأثير ولاايجاد منه حينئذ (ولانه) اعنى الاثر حال عدمه (مستمر) على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تأثير وايجاد (فلايستند) هو مع كونه مستمرا على حالته السابقة على الايجاد (الى مؤثر الوجود) فقد بطل كون التأثير فى الموجود حال العدم بوجوه ثلاثة وان شئت نفى التأثير فى العدم قلت التأثير فيه اما حال كون الاثر معدوما وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه موجودا وانه جمع للنقيضين وايضا هو حال الوجود لايصلح اثرا للمعدوم وايضا هو حينئذ مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به الاعدام فلا يستند الى موثر العدم (والجواب ان المحال ايجاد ما هو موجود بوجود قبل) اى قبل الايجاد فانه تحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل وهو محال بديهة (والافلا ايجاد للموجود) بوجود مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التأثير زمانا وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولااستحالة فيه (ولوصح ماذكرتم لزم ان لايحدث صفة) فى نفسها (اصلا كهذه السخونة وهذا الصوت) لان حدوثها اما حال عدمها وهو اجتماع النقيضين اعنى الوجود والعدم واما حال وجودها وهو حصول الحاصل اونقول لزم ان لايحدث صفة فى شئ من مؤثر يحدثها لان احداثها وايجادها اماحال الوجود اوالعدم وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستنادها الى امر يحدثها امر بديهى فانتقض دليلكم قطعا (والحل ان ذلك) الذى ذكرتموه من استحالة التأثير حال الوجود اوحال العدم (ضرورة بشرط المحمول) فان التأثير فى وجود الاثر بشرط الوجود او بشرط العدم محال فسلب التأثير فى الوجود مثلا ضرورى بشرط اتصاف الاثر بالوجود اوالعدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول (وهو) اى هذا المذكور اعنى الضرورة المشروطة بالمحمول (لاينافى الامكان الذاتى) لان الملاحظ فيه الذات دون مالها من الصفات فامتناع التأثير بشرط احدى هاتين الصفتين لاينافى امكانه بالنظر الى ذات الممكن فى زمان كل واحدة منهما وتحريره ان يقال قولك التأثير اما حال الوجود اوحال العدم وكلاهما باطل ان اردت به ان التأثير اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالحصر ممنوع بان التأثير فى ذات الممكن من حيث هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم وان اردت به انه فى زمان الوجود او زمان العدم اخترنا انه فى زمان الوجود كما مر * ومنهم من اجاب بان التأثير فى زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولازمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوز تقدم التأثير على حصول الاثر فقال التأثير حال العدم فى آن وحصول الاثر فى آن آخر يعقبه وليس فى ذلك اجتماع الوجود والعدم اصلا * الشبهة ﴿الثانية﴾ وهى ايضا دالة على ان الممكن غير محتاج الى مؤثر لا لامكانه ولالغيره اذ ذلك فرع امكان التأثير وهو محال اذ (التأثير اما فى الماهية او الوجود او الموصوفية به) لانه اذا لم يكن التأثير فى شئ من هذه الثلاثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض مؤثرا بالقياس اليها (وقد بطلت) هذه الاقسام كلها فيما مر لان جعل الماهية تلك الماهية محال وكذا جعل الوجود وجودا وايضا هو حال فلايقبل تأثيرا والموصوفية عدمية فلا تكون اثرا (والجواب انه)

اى التأثير (فى الوجود) الخاص (اى فى الهويات كما مر) من ان المجعول هو الوجود الخاص لاماهية الوجود وقد سبق منا تحقيق ان تأثير المؤثر فى اى شئ هو بما لامزيد عليه (وايضا فينقى ماذكرتموه (الحدوث) اى حدوث الصفات المحسوسة عمن يحدثها لان تأثيره امافى ماهيتها اووجودها اوموصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم بعينه ❊ الشبهة ❊ الثالثة الحاجة والمؤثرية لووجدتا) فى الخارج (تسلسل) اى لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لووجدت لاحتاجت الى الموصوف بها اذ لايتصور قيامها بذاتها فللحاجة حاجة اخرى فينتقل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية لووجدت لاحتاجت الى مؤثرية اخرى اذ يستحيل كونهما واجبة بذاتها واذا لم تكونا موجودتين لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الى سبب لا لامكانه ولا لغيره ولم يكن شئ متصفا بالمؤثرية فى الممكن اصلا وهو المطلوب (والجواب انه لايلزم من كونهما) امرين عدميين (اعتباريين انتفاؤهما) عن غيرهما (بمعنى ان لايكون الشئ) فى نفس الامر (محتاجا ومؤثرا) اى متصفا بالحاجة والمؤثرية فان الامور العارضة العدمية تتصف بها الاشياء فى انفسها (كالامتناع والعدم) فانهما وصفان اعتباريان لاوجود لهما فى الخارج مع ان الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعا (فان قيل لوثبتتا) اى لوثبتت الحاجة والمؤثرية لشئ واتصف ذلك الشئ بهما (فاما وجوديتان واما عدميتان) اذ لامخرج عنهما (ويبطل كل) اى كل واحد من كونهما وجوديتين اوعدميتين (بما عرفت) اما ابطال الوجودية فبلزوم التسلسل لانهما من الانواع المتكررة التى عرف حالها فى الضابط المتقدم واما العدمية فبأن يقال هما نقيضا اللاحاجة واللامؤثرية العدميتين على قياس مامر فى الوجوب (فقد عرفت الجواب) عن ذلك فيما اشرنا اليه فيما مر من اجوبة الشبهة العامة وهو ان يقدح فى دليل الوجودية اودليل العدمية بما عرف فيه من الخلل (والنقض بحاله) هذا متعلق بقوله والجواب انه لايلزم من كونهما اعتباريين وماتوسط بينهما اعنى قوله فان قيل من تمة الاول والمراد ان هذه الشبهة كالاوليين منقوضة بحدوث الصفات المحسوسة فانها تقتضى ان لاتحدث هذه الصفات لانا نعلم بالبديهة انها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة الى المؤثر المتصف بالمؤثرية فيها ❊ الشبهة ❊ الرابعة ❊ وهى مخصوصة بنفى كون الامكان محوجا ان يقال (لواحوج) الامكان (فى الوجود) الى المؤثر (لاحوج فى العدم) ايضا الى المؤثر (لاستواء نسبتهما اليه) اى نسبة الوجود والعدم الى الامكان لانه رفع الضرورة الذاتية عنهما معا فكما ان الوجود ممكن كذلك العدم ممكن (لكن العدم نفى محض لايصلح اثرا) لشئ سواء كان عدما اصليا اوطارئا وفى الاصلى مانع آخر وهو انه مستمر فالتأثير فيه تحصيل للحاصل فوجب ان لايكون الوجود ايضا اثرا لشئ (والجواب ان العدم ان صلح اثرا بطل دليلكم) لبطلان انتفاء اللازم حينئذ (والا) وان لم يصلح (منعنا الملازمة) اى لانسلم انه لواحوج فى الوجود لاحوج فى العدم (للفرق البين وهو ان الوجود يصلح اثرا دون العدم) فيكون الامكان محوجا فى الجانب الذى يصلح اثرا ولا يلزم منه ان يكون محوجا فى الجانب الذى لايصلح لذلك قطعا (و) لنا ان نقول ابتداء من غير ترديد (ان سلمنا) الملازمة المذكورة فى دليلكم (فلا نسلم ان العدم لايصلح اثرا للشئ) اى لانسلم بطلان اللازم (فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة) فانه لولا ان العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما (لايقال لوجاز استناد العدم اليه) اى الى العدم كما ذكرتم من استناد عدم المعلول الى عدم العلة (لجاز) ايضا (استناد الوجود اليه) اى الى العدم (وانه) اى جواز استناد الوجود الى العدم (ينفى الحاجة الى وجود المؤثر) فى العالم فينسد باب اثبات وجود الصانع (لانا نقول) هذا كلام على السند مع ان الملازمة ممنوعة (اذ الضرورة) العقلية (تحكم بجواز ذلك) اعنى استناد العدم الى العدم (وامتناع هذا) اعنى استناد الوجود الى العدم (فلا تصح) تلك (الملازمة) اصلا ❊ الشبهة ❊ الخامسة ❊ وهى ايضا مخصوصة بنفى كون الامكان

محوجا (لو كان المحوج) الى المؤثر (هو الامكان لاحوج) اليه ايضا (حال البقاء لثبوته حينئذ) اى ثبوت الامكان للممكن فى حال البقاء (فانه لازم للماهية) الممكنة تقتضيه ذاتها من حيث هى هى فلا ينفك عنها اصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين واذا كان الامكان ثابتا حال البقاء كان معلوله الذى هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا (والتالى باطل لان الحاصل به) اى بتأثير المؤثر حال البقاء (ان كان نفس الوجود وانه حاصل قبله) اى قبل البقاء (لزم تحصيل الحاصل وان كان) الحاصل به (امرا متجددا لم يكن) ذلك المؤثر بتأثيره (موجبا للباقى) الذى هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء (بل) موجبا (لامر آخر) فلا يكون مؤثرا فى الباقى والمقدر خلافه (لا يقال تأثيره فى بقائه) الذى هو امر متجدد (لا فى ذاته) بحسب اصل الوجود الذى كان حاصلا (لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء) ولا تأثير فيها كما اعترفتم به (فتبقى) الذات (بلا مؤثر) فيها فتكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها اليه فرضا هذا خلف (والجواب انه) اى التأثير فى الممكن الباقى (ليس تحصيلا للحاصل ولا) تحصيلا (للمتجدد بل) تأثيره فيه هو ان يكون (دوامه لدوامه) كما كان وجوده اولا من وجوده (فان سمى الدوام متجددا) لانه لم يكن حاصلا فى اول زمان الوجود (صار) النزاع (لفظيا) لانا نقول التأثير فى دوام الوجود الحاصل اولا لا فى امر متجدد هو وجود ابتدائى وانتم تقولون لا تأثير فى الوجود الحاصل اولا بل فى امر متجدد هو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف فى ان المراد بلفظ المتجدد ماذا واعلم ان الجواب الاول مذكور فى نقد المحصل وليس فيه انه لا تأثير فى ذات الممكن حتى يتجه عليه ما اورده المصنف بل فيه ان تأثير المؤثر فى امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر فى امر جديد صار به باقيا لا فى الذات الذى كان باقيا ومعناه انه اذا اخذ الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور ان يفيده المؤثر البقاء بهذا الاعتبار والا لزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده كان بقاؤه مستفادا منه ولا شك ان البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا بعينه ما ذكره ولا فرق الا فى تسمية البقاء اى الدوام متجددا وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه فى تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود فى زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به فى الزمان الثانى وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه امر لازم له فى حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى وكما ان اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثانى هو اتصافه ببقاء الوجود فهو فى وجوده ابتداء وفى استمراره محتاج الى المؤثر الذى يفيده الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج وقد نبهت على معنى التأثير والايجاب فيما سبق ومن قال ان التأثير فى الباقى تحصيل للحاصل فقد وهم ان المؤثر يحصل فى الزمان الثانى اصل الوجود الذى كان حاصلا او وهم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن المأخوذ مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التأثير اذا كان فى امر متجدد لا يكون تأثيرا فى الباقى البتة فقد توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائى وهو ايضا باطل لان التأثير فى ذلك الوجود الحاصل لا فى اصله بل فى بقائه ودوامه الذى هو متجدد وما يقال من ان المعنى بالتأثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرناه من ان وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فكن من امرك على بصيرة كيلا يشتبه عليك الحال بتغيير العبارات ❊ الشبهة ﴿ السادسة لو كان ﴾ الامكان او الحدوث محوجا الى المؤثر كان (الحوادث) التى نشاهدها (مؤثر) اما لحدوثها واما لامكانها (فاما) ان يقال ذلك المؤثر (قديم فيلزم حدوثها)

﴿ اى ﴾

اى حدوث تلك الحوادث فى اوقاتها المخصوصة (بلا سبب) مخصص لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية فى ان ذلك المؤثر القديم موجود فيها (واما) ان يقال ذلك المؤثر (حادث) فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث ايضا (فيتسلسل) وهو محال (قلنا) المؤثر فى الحوادث قديم (مختار عندنا) وفعله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات مع تساويها لا يحتاج الى داع بل له ان يختار احد مقدوريه المتساويين على الآخر بلا سبب يدعوه اليه فان ذلك هو الكمال فى الاختيار (والترجيح) الصادر من الفاعل لاحد مقدوريه على الآخر (لا لداع) يدعوه الى اختيار ذلك المقدور (غير الوقوع) اى وقوع احد المتساويين (بلا سبب) مؤثر والثانى هو المحال لانه ترجح احد المتساويين من طرفى الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما الاول فليس بمحال لانه ترجيح من غير مرجح اى من غير داع يدعوه لا من غير ذات متصف بالترجيح ولا استحالة فيه لان المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح كيف يشاء وفيه بحث وهو ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كانت ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان اسند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يسند الى شئ فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات قلنا فيلزم حينئذ التسلسل فى التعلقات ❊ الشبهة ❊ السابعة ❊ جملة الحوادث) التى وجدت الى الآن من حيث هى جملة لا شك انها حادثة وممكنة فلو كان الحدوث او الامكان محوجا الى المؤثر لكان لتلك الجملة علة لكن (لا علة لها والا فاما حادثة فتكون) تلك العلة (داخلة فى الجملة) الشامل لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شئ منها (وهى) اى تلك العلة (خارجة عنها) لان المؤثر فى الجملة لا بد ان يكون خارجا عن الاثر فتكون داخلة وخارجة معا هذا خلف (واما قديمة فصدورها لا للمؤثر) اذ لا يجوز ان يؤثر ذلك القديم فيها لان تأثيره فيها ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لا يعقل تأثير حقيقى بلا حصول اثر وان كان حادثا لزم ان يتصف القديم بصفة متجددة هى المؤثرية فتكون محتاجة الى مؤثرية اخرى فننقل الكلام اليها فيلزم التسلسل (والجواب انها) اى المؤثرية صفة (ذهنية) فنختار ان المؤثر فى جملة الحوادث قديم وان له تأثيرا متجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة الى تأثير آخر فلا يتسلسل ولقائل ان يقول الاتصاف بحادث وان كان عدميا محتاج الى مرجح ومخصص فان قيل الارادة كافية فى ذلك قلنا قدمر آنفا وجه الاشكال فيها ❊ الشبهة ❊ الثامنة ❊ دعوى الضرورة فى قدرة العبد وفى قضية الهارب من السبع) اى نعلم بالضرورة ان قدرة العبد مؤثرة على وفق ارادته وان افعاله صادرة عنه بمجرد اختياره ونعلم بالضرورة ايضا ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح لانه مع شدة احتياجه الى الفرار يستحيل منه ان يقف ويتفكر فى رجحان احدهما على الآخر وكذا الحال فى العطشان اذا احضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن حادث بلا سبب (والجواب ما قد عرفت) من ان مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داع وليس بمستحيل انما المحال ترجح احد طرفى الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت ايضا ما فى هذا الجواب ❊ خاتمة ❊ للبحث الاول من ابحاث الممكن (قال المتكلمون المحوج) الى السبب (هو الحدوث) لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر فى خروجه من العدم الى الوجود اعنى الحدوث اذ ماهيته لا تفى بذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شئ طلب علته وان لم يلاحظ معه شيأ آخر وايضا لو كان المحوج هو الامكان لاحوج فى جانب العدم فيلزم ان تكون الاعدام الازلية معللة مع كونها

مستمرة والكل منظور فيه اما الاول فلانه ليس لماهية الممكن خروج من العدم الى الوجود مسمى بالحدوث والا كانت حالة الخروج عارية عنهما معا بل ليس لها الا الاتصاف بالعدم اوالاتصاف بالوجود فاحتياجها الى المؤثر فى هذا الاتصاف وقضية البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجدة للبناء حقيقة وكلامنا فى العلة الموجدة بل هو بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات علة معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شئ منها واما الثانى فلان العقل لوجوز وجود الحادث لذاته لما طلب علته اصلا فظهر ان ذلك الطلب لملاحظة امكانه الناشئة من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت فى جواب الشبهة الرابعة من ان عدم المعلول لعدم العلة وان كانا مستمرين (وقيل) المحوج الى المؤثر هو (الامكان مع الحدوث) فيكون كل منهما جزأ من العلة المحوجة (وقيل) المحوج هو (الامكان بشرط الحدوث) فيكون الامكان علة محوجة والحدوث شرطا لعليتها وتأثيرها قالوا دليل الفريقين السابقين يقتضى اعتبار كل من الامكان والحدوث فيعتبر الحدوث اما شرطا واما شطرا (وقيل الكل) اى كل واحد من الاقوال الثلاثة (ضعيف) قاله الامام الرازى (لان الحدوث صفة للوجود) لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعا (فيتأخر) الحدوث (عن الوجود) لان صفة الشئ متأخرة عنه (وهو) اى الوجود (متأخر عن تأثير العلة) اى عن الايجاد (المتأخر عن الحاجة) لان الشئ اذا لم يحتج فى نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما فى الواجب والممتنع (المتأخرة عن علة الحاجة) بالضرورة (فيلزم) على تقدير كون الحدوث علة للحاجة اوجزأ لها اوشرطا (تأخره عن نفسه بمراتب) اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثانى لان جزء العلة متقدم عليها والاظهر فى العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب والمآل فى المعنى واحد قال المصنف (ولايخفى انه) اى ما ذكره هذا القائل (مغالطة) نشأت من اشتباه الامور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها (لانهم لم يريدوا) بقولهم ان الحدوث علة الحاجة اوجزؤها اوشرطها (الا ان حكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث) اما وحده اومع الامكان وهذا حق لاشبهة فيه (لا ان الحدوث علة فى الخارج) للحاجة (فيوجد) الحدوث فى الخارج اولا (فتوجد الحاجة) فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان فكيف يتصور كون احدهما علة للآخر فى الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشئ على نفسه بمراتب ونحن نقول ان قولنا الممكن محتاج فى وجوده الى مؤثر قضية صادقة فى نفس الامر فيكون الممكن موصوفا فى حد ذاته بالحاجة الى غيره فكما ان اتصاف الشئ بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هى ذات الموصوف اوغيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية محتاج اليها والفرق بين الوجودية والعدمية ان الوجودية تحتاج الى العلة فى وجودها ايضا دون العدمية اذلا وجود لها الايرى انه اذا قيل لم اتصف زيد بالعمى كان سؤالا مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاى شئ وجد العمى فى نفسه وكما يجوز ان يعلل اتصاف الشئ بوصف من الاوصاف الثبوتية باتصافه ببعض آخر منها كذلك يجوز ان يعلل اتصافه ببعض الاعتبارات ببعض آخر منها وكما ان العلل هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك ههنا موصوفة به ايضا اذا عرفت هذا فالمقصود فى هذا المقام بيان ان علة اتصاف الممكن بالحاجة فى نفس الامر ماذا فذهب القدماء الى ان تلك العلة هى اتصافه بالامكان وذهب جمهور المتأخرين الى انها اتصافه بالحدوث وحده اومع غيره فورد عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث فى نفس الامر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متأخر كذلك عن الايجاد وهو ايضا متأخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث

علة

علة لاتصافه بالحاجة و هذا كلام منقح لا مغالطة فيه اصلا اذ لم يرد به ان هذه الامور موجودات خارجية و بعضها علل لبعض فى الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقيات بل اريد انها امور اعتبارية لاحاجة بها الى علة فى وجودها لكن الاشياء متصفة بها فى نفس الامر فلابد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا به الى آخره فان اراد به ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة فى نفس الامر دون الخارج كما حققناه كان الدور لازما قطعا و ان اراد به انه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق بها كما لايخفى فان قيل الامكان متأخر ايضا عن الوجود لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عنها كالحدوث قلنا الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان قبل ان تتصف به واما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها الاحال كونهما موجودة ﴿وثانيها﴾ اى ثانى ابحاث الممكن (الممكن لايكون احد طرفيه) اى الوجود او العدم (اولى به لذاته) فان قلت هذا البحث مما لافائدة فيه لان الممكن هو الذى يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور حينئذ ان يكون احدهما اولى به لذاته والا لم يكن هناك تساو قلت الممكن الخارج من القسمة هو مالا يقتضى وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضى ايضا عدمه كذلك كالممتنع وليس يلزم من هذا تساوى طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه الى بيان انه لايجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة الى حد الوجوب (ومنهم من جوز ذلك) اى كون احد طرفيه اولى به لذاته (فقال طائفة العدم اولى بالممكنات السيالة) اى غير القارة (كالحركة والزمان) والصوت وعوارضها اذ لولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له و ماهية تلك الاشياء لاقتضائها التقضى والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوى نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفى لها فى عدمها انتفاء جزء من علتها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء عللها فالعدم اسهل وقوعا وهو مردود بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لايقتضى اولويته لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى والا فالعدم وفسادهما ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن (وانه) اى كون احد طرفيه اولى به لذاته (باطل لان الطرف الآخر ان امتنع) بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذات الممكن (كان هذا) الطرف الاولى لذاته (واجبا) فيصير الممكن اما واجب الوجود لذاته او واجب العدم لذاته هذا خلف (والا) وان لم يمتنع الطرف الآخر (فاما ان يقع) الطرف الآخر (بلا علة وانه محال) بديهة (لان المساوى لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى) بان يمتنع وقوعه بلا علة (واما) ان يقع الطرف الآخر (بعلة فهذا) اى ثبوت الاولوية للطرف الاولى (يتوقف على عدم تلك العلة) التى للطرف الآخر (ضرورة) اذ مع وجود تلك العلة يكون الطرف الآخر راجحا واولى والا لم يكن علة له (فلا تكون) تلك (الاولوية) الثابتة للطرف الاولى ثابتة له (لذاته) اى لذات الممكن وحده (بل) تكون تلك الاولوية ثابتة لذاته (مع انضمام ذلك) العدم (اليه والمفروض خلافه) وهو ان الاولوية ناشئة من ذات الممكن وحده لانه المبحث ههنا (فان قيل) اذا جوزتم حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الآخر اليه فلنفرض ان ذلك الطرف هو الوجود فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا استحالة فى وقوع الطرف الراجح (فيكفى فى) وقوع (الوجود عدم سبب العدم) منضما الى ذات الممكن (وانه) اى ماذكر من كون عدم

سبب العدم كافيا فى وجود الممكن (يغنى عن وجود المؤثر) فى الممكنات الموجودة فينسد باب اثبات وجود الصانع (قلنا سبب العدم عدم) لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها (فعدمه) اى عدم سبب العدم (وجود) لان عدم العدم وجود قطعا (ويحصل المطلوب) وهو استناد وجود الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دالا على وجود الصانع (وثالثها) اى ثالث تلك الابحاث (ان الممكن لاحتياجه الى العلة) المؤثرة فى وجوده لما مر (وكون الاولوية) الناشئة من تلك العلة اذا لم تصل الى حد الوجوب (غير كافية) فى وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا فى وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود فى وقت والعدم فى وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد فى الآخر لزم ترجح احد المتساويين بلا سبب وان كان لمرجح لم تكن الاولوية الشاملة للوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية لاتنشأ الا من العلة التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض ان اختصاص احد الوقتين لمرجح لم يوجد فى الآخر لم تكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية (فما لم يجب) وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها (لم يوجد وهو وجوبه السابق) على وجوده لانه وجب اولا وجوده من علته فوجد (ثم انه اذا وجد فبشرط الوجود) واخذه معه (يمتنع عدمه) والا جاز اجتماع عدمه مع وجوده (وانه وجوبه اللاحق) لوجوده فانه وجد اولا فامتنع عدمه ووجب وجوده (فله) اى فللممكن الموجود (وجوبان) يحيطان بوجوده (وهما بالغير) لان الاول بالنظر الى وجود العلة والثانى بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه (فلا ينافيان الامكان الذاتى) لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين احدهما من عدم علة وجوده والثانى من عدمه ﴿ ورابعها ﴾ ان الامكان لازم للماهية) الممكنة لايجوز انفكاكها عنه اصلا (والا جاز خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا) ان كان خلوها عنه بزواله عنها (او بالعكس) اى ينقلب الممتنع او الواجب ممكنا ان كان خلوها عنه بحدوثه لها بعد مالم يكن (وانه) اى جواز خلوها عنه على احد الوجهين (ينفى الامان عن الضروريات) فيرتفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز انقلاب بعضها الى بعض حينئذ وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان المستندة الى ذوات الاشياء فى انفسها لايتصور انفكاكها عنها والا لم تكن تلك الذوات تلك الذوات لانتفاء مقتضياتها من حيث هى هى (وربما يحتج عليه) اى على لزوم الامكان لماهية الممكن (بان) الامكان ان لم يكن لازما لها بل حادثا فنقول ان (حدوث الامكان) لها واتصافها به (اما) ان يكون (لامر) يقتضى ذلك الاتصاف (وهو) اى الامكان باعتبار وقوعه صفة لها (ممكن) لحدوثه بهذا الاعتبار واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان (فيتسلسل) الامكانات الى غير النهاية (اولا) يكون حدوث الامكان لها لامر يقتضيه (فيلزم نفى الصانع) اى لايثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث حينئذ من غير استناد الى شئ يقتضيها (اونقول حدوثه) للماهية (ان توقف على حادث) آخر (تسلسل) بان يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى نهاية (والا) وان لم يتوقف حدوثه لها على حادث آخر (فاختصاصه) اى اختصاص حدوث الامكان (بذلك الوقت) الذى حدث فيه يكون (بلا مرجح) هذا خلف (والحق ان الدعوى) وهى ان الامكان الذى يقتضيه ذات الممكن من حيث هى هى لازم لها يستحيل انفكاكه عنها (اظهر من) هذين (الدليلين) لانها قضية بديهية يحكم بها صريح العقل بعد تجريد طرفيها على ماينبغى وفى الدليلين مناقشات لاتخفى على ذوى الفطانة وبتقدير صحتهما لاشبهة فى خفاء مقدماتهما (وربما يشكل عليه) اى

على لزوم الامكان للماهية (بان حدوث العالم) اى وجوده (غير ممكن فى الازل) لماثبت من الدلالة على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث فى هذا الآن غير ممكن فى الازل لاستحالة ان يكون الحادث ازليا (ثم يصير) وجود العالم بل وجود ذلك الحادث (ممكنا فيما لا يزال) فقد ثبت الامكان لشئ بعد مالم يكن له فلا يكون لازما (وكذا فاعلية البارى تعالى) للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة فى الازل ثم انها تصير ممكنة فيما لا يزال (وايضا فيحدث) للممكن المقدور (مع) بقاء (الوجود امتناع المقدورية) لان الموجود يمتنع ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل (بعد امكانه) اى بعد امكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره من القادر فقد زال امكان الشئ بعد ماكان حاصلا له فلا يكون لازما ﴿ والجواب عن الاول ﴾ ان ازلية الامكان ثابتة وهى غير امكان الازلية) وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلى اى ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشئ متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذى يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية ولفاعلية البارى لها ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذى لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاولى لا تستلزم الثانية لجواز ان يكون وجود الشئ فى الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا فلا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشئ من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذى لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور فى كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو فى ذاته مانعا من قبول الوجود فى شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا فى جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها بل جاز اتصافه به فى كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به فى كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر فى جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافى الامكان الذاتى مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو ويمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بحدوثه فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلى وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتبارى يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن فان قلت نحن نأخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقول انه ممتنع فى الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتى معتبر بالقياس الى ذات الشئ من حيث هو فان اخذ ذات الحادث وحده اوذات المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذ ذات الحادث مقيدا بقيد خارجى لم يتصور هناك امكان ذاتى اذ ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب اوالممتنع بالغير والسر فيه ان الوجوب والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن ولا استحالة فيه لان الممكن هو الذى لا يقتضى الوجود والعدم ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا اوجد علة احد طرفيه فوجب به وامتنع الطرف الآخر لم يضر ذلك فى استواء نسبتهما الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات لان استواء طرفيه لماكان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على شئ واحد ولا عروضه للواجب اوالممتنع والا لم يبق الوجود اوالعدم واجبا فيلزم الانقلاب وهذا محال ﴿ و ﴾ الجواب (عن الثانى انه) اى كون المقدور مقدورا (امر اعتبارى) فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله (و) ان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له من الامتناع (غير الامتناع الذاتى) بل هو امتناع ناشئ من اخذ المقدور مع الوجود فلا ينافى الامكان الذاتى (مع) انه قد ثبت فيما سبق (ان الباقى) حال بقائه (مقدور) ومحتاج الى مؤثر يفيده البقاء والدوام فلا يكون امكان المقدورية زائلا مع وجود المقدور ﴿ المقصد الخامس ﴾

في ابحاث القديم وهي امران) اى هي راجعة اليهما (احدهما انه) اى القديم (لايستند الى القادر المختار) اى لايكون اثرا صادرا منه (اتفاقا) من المتكلمين وغيرهم (والحكماء انما اسندوه) اى القديم الذي هو العالم على رأيهم (الى الفاعل) الذي هو الله تعالى (لاعتقادهم انه) تعالى (موجب بالذات) لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه (والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا) بالذات (لم يمنعوا استناده) اى استناد القديم (اليه) تعالى (فالحاصل جواز استناده) الى) الفاعل (الموجب اتفاقا) من الفريقين (بان يدوم اثره) اى اثر الموجب (بدوام ذاته) فيكون كلاهما قديمين مع استناد احدهما الى الآخر (و يمتنع استناده) اى وامتناع استناده (الى) الفاعل (المختار اتفاقا) منهما ايضا (لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد) دون فعل الموجب اذ لا قصد له (وانه) اى القصد الى الايجاد (مقارن للعدم) اى لعدم ما قصد ايجاده (ضرورة) فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة (فنزاعهم) في قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاقا ليس مبنيا على ان الحكماء جوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم قديم ومع قدمه مستند اليه تعالى وان المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم حادث مستند اليه تعالى بل هذا النزاع بينهم (عائد الى كون الفاعل) الموجد للعالم (موجبا او مختارا) حتى لو اتفقوا كلهم على انه موجب او على انه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثاني هكذا ذكره الامام الرازي ورد عليه بانه يدل على ان المتكلمين بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا اولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله اصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه ان موجده يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل * واعلم ان القائل بان علة الحاجة هي الحدوث وحده او مع الامكان حقه ان يقول ان القديم لايستند الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى مؤثر قطعا فلا يتصور منه القول بان القديم يجوز استناده الى الموجب الا ان يتنزل من اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده فان قلت مثبتوا الحال من الاشاعرة زعموا ان عالميته تعالى مستندة الى علمه مع كونهما قديمين وابو هاشم من المعتزلة زعم ان الاحوال الاربعة وهي العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة هي الالوهية وكلها قديمة والاشاعرة كافة زعموا ان لله تعالى صفات موجودة قائمة بذاته وهي قديمة فهم بين ان يجعلوا الواجب بالذات متعددا او يجعلوا القديم مستندا الى الغير والاول باطل فتعين الثاني فهذه الاقوال منهم منافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا مجال لتأويل التنزل فيها قلت قد يعتذر عن ذلك بان القديم ما لا اول لوجوده فالحال لايوصف بالقدم الا ان يغير تفسيره بانه ما لا اول لثبوته وبان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزمهم تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره وانت تعلم ان امثال هذه الاعتذارات امور لفظية لا معنوية قال المصنف (ولقد عثرت في كلام القوم على منع الامرين) يعني عدم جواز استناد القديم الى المختار وجواز استناده الى الموجب (اما استناده الى المختار فجوزه الامدي وقال سبق الايجاد قصدا) على وجود المعلول (كسبق الايجاد ايجابا فكما ان ذلك) اى سبق الايجاد الايجابي (سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا) بان يكون الايجاد القصدي مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات (ولا فرق بينهما) اى بين الايجادين (فيما يعود الى السبق واقتضاء القدم) وحينئذ جاز ان يكون العالم واجبا في الازل بالواجب لذاته تعالى مع كونه مختارا فيكونان معا في الوجود وان تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانت معها في الزمان ويؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لايقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك

غير واقع دائما ويدفعه ما قد قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلابد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد يقال تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فى انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا فى وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا (واما استناده الى الموجب القديم) قيد الموجب بالقديم لان استناد القديم الى الموجب الحادث مستحيل بالضرورة انما الكلام فى استناده الى الموجب القديم (فمنعه الامام الرازى لان تأثيره فيه) اى تأثير الموجب فى القديم (اما فى حال بقائه) اى بقاء القديم (وفيه ايجاد الموجود) وهو محال (واما فى حال عدمه اوحدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا) وقد فرضناه قديما هذا خلف (فان قلت قد يحتاج) ذلك القديم (بالضرورة) الى الموجب (فى البقاء) فيكون مستمرا دائما بدوام علته الموجبة وذلك لان الاحتياج فى البقاء امر معلوم بالضرورة لايجوز انكاره (كالمعلول) الباقى فانه محتاج فى بقائه (الى علته) كاحتياج حركة الخاتم فى بقائها الى حركة اليد (والمشروط) الباقى فانه ايضا محتاج فى بقائه (الى الشرط) كالعلم المحتاج فى بقائه الى الحياة (والعالمية) المحتاجة فى بقائها (الى العلم واذ قد يراد بقاء الشئ على وجوده وهو) اى بقاء الشئ على وجوده (نفس وجوده فى الزمان الثانى والا) اى وان لم يكن نفس وجوده فى الزمان الثانى بل كان زائدا عليه (فلابد ان يكون موجودا حاصلا فى ذلك الزمان) فننقل الكلام الى بقائه (وتسلسل و) قد يراد بقاء الشئ (على عدمه) وبقاؤه على عدمه نفس عدمه فى الزمان الثانى اذ لو كان زائدا عليه لكان موجودا قائما بالمعدوم فظهر ان الارادة تتعلق بالشئ حال بقائه سواء كان موجودا او معدوما فيكون فى تلك الحال محتاجا مستندا الى علة واذا ثبت الاحتياج فى البقاء فى هذه الاشياء ولم يلزم منه ايجاد الموجود على وجه محال لم يكن استناد القديم اى الباقى دائما فى بقائه ودوامه الى موجب مستلزما لايجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجود مستند الى استمرار وجود آخر (ثم انه) اى ماذكره الامام فى ابطال استناد القديم الى مؤثر موجب ﴿معارض بوجوه﴾ الاول العدم ينافى الوجود والفاعلية) اى عدم الاثر ينافى وجوده وهذا ظاهر وينافى ايضا فاعلية الفاعل لذلك الاثر لان تلك الفاعلية ملزومة لذلك الوجود ومنافى اللازم مناف للملزوم واذا كان كذلك (فلا يكون السابق منه) اى من عدم الاثر (شرطا لهما) اى لوجود الاثر وكون الفاعل فاعلا له ضرورة ان شرط الشئ لاينافيه واذا لم يكن العدم السابق شرطا لهما جاز ان يكون الاثر المستند الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب (الثانى هو) اى الاثر (حال البقاء ممكن لان الامكان لازم) للممكن يستحيل انفكاكه عنه كما مر (والمحوج الى العلة هو الامكان) فيكون الباقى حال بقائه محتاجا الى المؤثر فالايكون له الاحال البقاء اعنى القديم يجوز استناده فى بقائه المستمر الى المؤثر (الثالث ابطلنا كون الحدوث شرط الحاجة) اى ابطلنا كون الحاجة الى المؤثر متوقفة على الحدوث بوجه من الوجوه اعنى كونه علة اوجزأ اوشرطا فيجوز حينئذ احتياج القديم الى المؤثر والا لكان الحدوث معتبرا فى الحاجة اليه (الرابع الواجب تعالى لو استجمع فى الازل شرائط المؤثرية) فى اثر من الآثار (قدم اثره) المستند الى تلك المؤثرية الازلية لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة (والا) وان لم يستجمع تلك الشرائط فى الازل (توقف) تأثيره فى اى اثر فرض (على) امر (حادث) معتبر فى مؤثريته فننقل الكلام الى ذلك الحادث (وتسلسل) لتوقف كل حادث على حادث آخر الى غير النهاية والثانى باطل فتعين الاول فقد استند القديم الى المؤثر (الخامس الامكان محوج فى العدم) كما هو محوج فى الوجود (لما مر وانه) اى العدم كعدم الحوادث (لا اول له) بل هو مستمر ازلا فقد جاز استناد المستمر فى استمراره الازلى الى غيره

وهذا معنى اسناد القديم الى المؤثر (السادس زوجية الاربعة) مثلا (معللة بذاتها) من حيث هى (دائمة معها) بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا كان زوجيتها ازلية ايضا مع كونها مستندة الى ذات الاربعة فقد صح استناد مالااول له الى غيره (قلنا) جواب لقوله فان قلت اى قلنا فى جواب كل ماذكرتموه (دليلنا) الدال على ان الباقى لايجوز استناده حال بقائه الى المؤثر (اقوى) مما تمسكتم به فى جوازه وذلك (لان المؤثر) فى الباقى (حال البقاء امالااثر له) فيه اصلا فلا يكون مؤثرا فيه قطعا والمقدر خلافه (اوهو) اى تأثيره فى الباقى (تحصيل الحاصل) فيكون ايضا باطلا بالضرورة (كامر) هكذا اجاب الامام الرازى وقال واما الاجوبة المفصلة فمذكورة فى المطولات قال المصنف (وقد عرفت مافيه) اى مافى هذا الدليل من الخلل وهوان التأثير فى الباقى وان كان قديما هو ان يكون دوامه لدوام المؤثر فلايكون تحصيلا للحاصل ولافى امر متجدد لاتعلق له بالباقى من حيث هو باق فلايتم هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك اورد الاجوبة المفصلة بقوله (بل الجواب اماعن دعوى الضرورة) فى قوله قد يحتاج بالضرورة فى البقاء (فالمنع) لان دعوى الضرورة فى محل الخلاف غيرمسموعة (وحكاية) العلة مع (المعلول) المستند اليها فى البقاء (و) حكاية (الشرط) مع المشروط الذى يستند اليه فى بقائه (فرع ثبوتهما و) نحن (لانقول به) اى بثبوتهما اذلاعلية ولاشرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن المختار ابتداء بمجرد اختياره بلا لزوم وهذا ظاهر على تقدير كونه تعالى مختارا لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فكأنه رجع الى مذهبه ولم يلتفت الى فرض الايجاب (والعالمية) عندنا (نفس العلم) لامعللة به مع قدمهما كما ادعيتموه نعم يتجه هذا على القائل بالحال (وارادتنا غير مؤثرة) اى لامدخل لها فى وجود افعالنا (فلذلك جاز تعلقها بالموجود) الباقى حال بقائه اذلا تأثير منا هناك ابتداء ولادواما فلا محذور بخلاف ما اذاتعلق به التأثيراراديا كان اوايجابيا فانه يستلزم ايجاد الموجود(واماعن المعارضات) الدالة على جواز استناد القديم الى المؤثر الموجب (فعن الاولى ان الشرط) فى استناد الاثر الى المؤثر (كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق) وهذا الشرط لاينافى وجود الاثر وفاعلية الفاعل بل يجامعهما ولقائل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية ذاك شرطية هذا ايضا (وعن الثانية ان الكلام فى الباقى الذى لا اول له) وهو القديم (وماذكرتم فيه) اى فى الباقى الذى لااول له (مصادرة وفى غيره لايفيد) يعنى ان اردتم بقولكم الاثر حال البقاء ممكن ان الاثر القديم كذلك فهو مصادرة على المطلوب اذلا معنى لامتناع استناد القديم الى المؤثر الا امتناع كون القديم ممكنا واثر الشئ وان اردتم به ان الباقى الذى له اول وهو فى حال بقائه ممكن ومستند الى المؤثر فهو مسلم ولايجديكم نفعا فان قلت اذاجاز التأثير حال البقاء ههنا جاز هناك ايضا قلت هذه الملازمة ممنوعة فان الباقى الذى له اول قد يتصور فيه التأثير ابتداء فيتصور دوامه بخلاف الباقى الذى لا اول له اذلايتصور فيه ابتداء تأثير فكيف يتصور دوامه (وعن الثالثة ان العقل) ببديهته (يحكم بان القديم) الذى هومستمر الوجود فى الازل (لايحتاج) الى مؤثر يفيده الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وهذا هو مطلوبنا (ولايجب) منه (كون الحدوث شرطا) للحاجة ومعتبرا فيها وحده اومع غيره على انا قد نلتزم شرطية الحدوث فى قبول التأثير اذ قد اجبنا عن ابطال اعتبار الحدوث بماسبق وههنا بحث وهو ان القديم اذا لم يقبل التأثير اصلا كان قبوله موقوفا على انتفاء القدم الذى هو الحدوث فى الموجودات فيكون شرطا له بلاشبهة واما الجواب عن ذلك الابطال فقد عرفت مافيه (وعن الرابعة) انا نختار (انه) اى الواجب تعالى (مستجمع) فى الازل (لشرائط الفاعلية لكنه) فاعل (مختار) فله تأخير الفعل الى اى وقت شاء (فلايلزم قدم اثره) انما يلزم ذلك ان لوكان موجبا بالذات وهو ممنوع (وعن الخامسة ان استناد العدم الى العدم) وان كان جائزا لما مر من ان عدم المعلول لعدم

العلة لكن هذا الاستناد امر (وهمى لاحقيقة له فى الخارج) فلا يلزم من جواز استناد العدم المستمر الى العدم المستمر استنادا وهميا جواز استناد الوجود المستمر الى الوجود المستمر استنادا حقيقيا وكلامنا فى هذا الاستناد لان القدم من عوارض الوجود دون العدم (وعن السادسة مثله) وهو ان يقال الاربعة من الاعداد التى لا وجود لها وكذا زوجيتها ايضا من الاعتبارات العقلية فاستنادها الى ذات الاربعة استناد وهمى لاحقيقة له فى الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد دائما جواز الاستناد الحقيقى دائما (وثانيهما) اى ثانى الامرين من مباحث القديم (انه يوصف به) اى بالقدم (ذات الله تعالى اتفاقا) من الحكماء واهل الملة (و) يوصف به ايضا (صفاته عند الاشاعرة) ومن يحذوحذوهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى (واما المعتزلة فانكروه لفظا) اى انكروا ان يوصف بالقدم ماسوى الله تعالى سواء كان صفة له اولم يكن انكارا بحسب اللفظ (لكن قالوا به معنى فانهم اثبتوا له) اى لله تعالى (احوالا اربعة لااول لها هى الوجود والحياة والعلم والقدرة) اى الموجودية والحيية والعالمية والقادرية فانها احوال ثابتة لله سبحانه وتعالى ازلا (و) اثبت (ابوهاشم) منهم حالة (خامسة) هى (علة للاربعة) المذكورة (ومميزة للذات) اى لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية له فى الذاتية (هى الالوهية) فقد اثبتوا مع الله فى الازل امورا كثيرة فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن اطلاق القديم على غير الله (كذا قال الامام الرازى وفيه نظر لان القديم موجود لااول له وهذه) الامور التى اثبتوها (احوال) لاتوصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة الا ان يراد بالقديم ثابت لااول له لكن الكلام فى المعنى المشهور وايضا انما يلزم هذا من اثبت منهم الحال دون من عداهم (احتج المعتزلة) على نفى الصفات القديمة التى اثبتها الاشاعرة (بان القول بقدماء متعددة كفر اجماعا والنصارى انما كفروا لما اثبتوا) مع ذاته تعالى (صفات) اى اوصافا (ثلاثة قديمة سموها اقانيم و) هى بمعنى الاصول واحدها اقنوم قال الجوهرى واحسبها رومية (هى العلم والوجود والحياة) وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع فى بعض النسخ القدرة بدل الوجود هو سهو (فكيف لايكفر (من اثبت) مع ذاته تعالى (سبعة) من الاوصاف القديمة المشهورة (اواكثر) كما اذا ضم اليها التكوين اوغيره من الصفات الوجودية التى اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما (والجواب انهم) اى النصارى (انما كفروا لانهم اثبتوها) اى الاقانيم المذكورة (ذوات) لاصفات (وان تحاشوا عن التسمية بالذوات) وسموها صفات (فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم) وهو الكلمة (الى المسيح والمستقل بالانتقال لايكون الاذاتا) واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات القديمة فى ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة لاثباتهم آلهة ثلاثة كما يدل عليه قوله عقيبه ومامن اله الا اله واحد فمن اثبت صفات متعددة لاله واحد لايكون كافرا (وسيأتيك فى بحث الصفات) القائمة بذاته تعالى ﴿تتمة لهذا الكلام واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين) لان ماسوى الله تعالى مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم (وجوزه الحكماء اذ قالوا العالم قديم) على التفصيل الذى ستطلع عليه فى البحث عن حدوث العالم (واثبت الحرنانيون من المجوس) وهم فرقة منهم منسوبة الى رجل يقال له حرنان (قدماء خمسة اثنان) منها (عالمان حيان) والاولى كما فى المحصل اثنان حيان فاعلان (وهما البارى والنفس) اما البارى فهو قديم وحى وفاعل لهذا العالم واما النفس والمراد بها مايكون مبدأ للحياة وهى الارواح البشرية والسماوية فهى حية لذواتها وقديمة ايضا اذ لو كانت حادثة لكانت مادية وفاعلة فى الاجسام التى تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف (وثلاثة لاعالمة ولاحية) ولافاعلة بل واحد منها منفعل واثنان لافاعلان ولا منفعلان (هى الهيولى والفضاء والدهر)

فالهيولى قديمة والا احتاجت الى هيولى اخرى هى منفعلة بقبول الصور فلا تكون فاعلة والا لكانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا وليست بحية وهوظاهر والمراد بالفضاء هو الخلاء ولو لم يكن قديما لارتفع الامتياز عن الجهات فلا تتميز جهة اليمين عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك امر غير معقول والدهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زمانى فيجتمع وجوده مع عدمه وهذان اعنى الخلاء والزمان لافاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازى كان هذا المذهب مستورا فيما بين المذاهب فمال اليه ابن زكرياء الطبيب الرازى واظهره وعمل فيه كتابا مسمى بالقول فى القدماء الخمسة (وستقف على مأخذهم فى اثناء مايرد عليك) فى الكتاب وقد اشرنا نحن الى ذلك اشارة خفية ﴿المقصد السادس﴾ فى ابحاث الحدوث) وهى ايضا راجعة الى امرين (احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم اى يكون عدمه قبل وجوده فيكون له) اى لوجوده (اول هو) اى الحادث (معدوم قبله) اى قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزمانى ويقابله القديم الزمانى (وقيل هو المسبوق بالغير) سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زمانى اولا وهو المسمى بالحادث الذاتى وبازائه القديم الذاتى (فيكون) الحادث بالتفسير الثانى (اعم) منه بالتفسير الاول (اذ المعلول القديم) بحسب الزمان (ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى) الثانى لان كل معلول مسبوق بغيره الذى هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول (قال الحكماء) فى اثبات الحدوث الذاتى (الممكن لذاته غير مقتض للوجود و) لغيره مقتض له وما بالذات مقدم) بالذات (على ما بالغير) لان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين (فاذن لاوجوده) اى عدمه (مقدم على وجوده) تقدما (بالذات وهو) اعنى تقدم العدم على الوجود بالذات هو (الحدوث الذاتى) ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتى عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزمانى الا ان السبق فى الذاتى بالذات وفى الزمانى بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة له او جزأ لعلته ولا يتصور ذلك فى الممكنات المستمرة الوجود فى الازل عندهم مع كونهما محدثة حدوثا ذاتيا (ويرد عليه) اى على الدليل الذى ذكروه (ان عدم اقتضاء الوجود) وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه (لايوجب اقتضاء) اى اقتضاء الممكن (لذاته العدم ليكون عدمه سابقا) على وجوده سبقا ذاتيا كما زعموه (نعم لااقتضاء الوجود والعدم) لكونه مستندا الى ذات الممكن (سابق على اقتضاء الوجود) لكونه مستندا الى غيره فان جعل مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقيته حدوثا ذاتيا كما فعله الامام الرازى صح ان ثبت ان ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكروه فى اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثانى من دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثانى الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكروه وعلى تقدير ثبوته انما يصح (هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية) فى الممكنات حتى يتصور هناك ان لااقتضاءها الوجود مقدم على اقتضائه اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلا ﴿نكتة﴾ الحدوث لايعقل الا بسبق امر عليه) اى على الحادث لان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشئ فلا يعقل الا بامر سابق عليه (فهو) اى ذلك السابق (اما عدمه) الذى يمتنع اجتماعه مع اللاحق (او امر آخر) يمكن اجتماعه معه (وانما اختلف تفسيره نظرا اليه) اى الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر واذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات باسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلته سبقا يجامع فيه السابق اللاحق فيكون القدم الذاتى مختصا بالواجب تعالى (وثانيها) اى ثانى

ابحاث الحدوث (انه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم) وهو الحدوث الزمانى (يستدعى مادة) اى محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة واما جسما يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها (ومدة) اى زمانا (اما المادة فلانه) اى الحادث (قبل وجوده ممكن) وهو ظاهر (والامكان) امر (وجودى) لما مر من ادلة وجوده فى بابه (يستدعى محلا) لامتناع قيام الامكان بنفسه (موجودا) اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم (وليس) ذلك المحل (نفسه) اى نفس ذلك الحادث الممكن (اذلا يوجد قبل وجوده) فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به امكانه (ولا) امرا (منفصلا) عن الحادث بالكلية لا تعلق له به اصلا فانه لا يصلح ان يكون محلا لامكانه قطعا ولا امرا متعلقا به اذا كان منفصلا عنه ومباينا له فى الوجود لان صفة الشئ لا تقوم بما يباينه (كقدرة القادر مثلا) اى كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من ان معنى امكان الشئ قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه (فانها) اى القدرة بل صحتها (معللة بالامكان) اذ يقال صح من القادر ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع فان سئل لماذا كان الامر كذلك واجيب بان ذلك لكون الممكن فى نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما مقبولا ولولا ان الصحة العائدة الى ذات المقدور وهى الامكان مغايرة للصحة العائدة الى القادر لكان هذا تعليلا للشئ بنفسه (متأخرة عنه) لتأخر المعلول عن علته وايضا امكان الشئ صفة له فى نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه مقيسة الى الفاعل فلا يكون احدهما عين الآخر واذ قد ثبت ان لامكانه محلا ليس نفسه ولا امرا منفصلا عنه مباينا له (فهو) اى ذلك المحل امر (متصل به) اى بالحادث اتصالا تاما حتى يصح قيام امكانه به (وهو المادة) ولابد ان تكون قديمة عندهم والا احتاجت الى مادة اخرى وفى المباحث المشرقية ان ذلك الحادث تارة يوجد عن تلك المادة كالاعراض وتارة يوجد فيها كالصور وتارة يوجد معها كالنفوس الناطقة (فان قيل الامكان امر اعتبارى كما سبق وانتم معترفون به) والامور الاعتبارية لا تستدعى محلا موجودا فكيف تستدلون بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه (قلنا المراد بهذا الامكان) الذى يستدل به على وجود محله (هو الامكان الاستعدادى وانه غير الامكان الذاتى) لان الامكان الذاتى امر اعتبارى يعقل للشئ عند انتساب ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادى فانه امر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشئ الذى ينسب اليه الامكان لا به وغير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم يوهم الاستدلال بالامكان الذاتى فاراد توضيح المرام فقال (وتحقيقه) اى تحقيق كلامهم فى هذا المقام (ان الممكن ان كفى فى صدوره عن الواجب تعالى امكانه) الذاتى اللازم لماهيته (دام بدوامه) لان الواجب تام فى فاعليته لا قصور فى فيضه ولا بخل هناك ولا تفاوت الا من جهة القابل فاذا فرض ان امكانه الذاتى كاف فى قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاول (والا) وان لم يكف امكانه الذاتى فى الصدور (احتاج الى شرط) به يفيض الوجود من الواجب عليه (فان كان) ذلك الشرط (قديما دام) الممكن (ايضا) بدوام الواجب وشرطه القديم فلا يتصور ان يكون الممكن الصادر من الواجب على احد هذين الوجهين حادثا (وان كان) ذلك الشرط (حادثا) كان الممكن المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا (احتاج الى) حادث (آخر) اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط آخر اصلا او كان شرطه قديما لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج ايضا الى حادث ثالث قبله (وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث) الى ما لا نهاية له (فهى) اى تلك الحوادث المترتبة (اما موجودة معا وهو باطل لما سيأتى) من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل

فى الامور المترتبة طبعا او وضعا مع كونها موجودة معا (ولان ذلك المجموع) المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع (يحتاج) لكونه حادثا (الى شرط آخر) حادث ايضا لما عرفت (فيكون) ذلك الشرط الآخر الحادث (داخلا) فى المجموع لانه من جملة الحوادث المترتبة وقد اخذ مجموعها بحيث لايشذ عنه شئ (خارجا) عن ذلك المجموع ايضا لكونه شرطا له سابقا عليه (وانه محال واما متعاقبة) فى الوجود يوجد بعضها عقيب بعض (ولابد له) اى لذلك المجموع (من محل يختص به) اى بالحادث المعروض اولا (والا) وان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك (كان اختصاصه) اى اختصاص مجموع الحوادث (بحادث دون حادث آخر ترجيحا بلا مرجح) فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل اصلا اوتعلق بمحل لااختصاص له بحادث معين كان نسبته الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث احدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع اولى من حدوث غيره به (فاذن له) اى لذلك المحل (استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بآخر لاالى نهاية وكل سابق) من تلك الاستعدادات (شرط اللاحق) وان كانا بحيث لايجتمعان معا فى الوجود (ومقرب للعلة الموجدة) القديمة (الى المعلول) المعين (بعد بعد ها عنه) ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعد له عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على ما لايتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فخروج كل واحد منها الى الوجود يقرب الفاعل القديم الى التأثير فى ذلك الحادث تقريبا متدرجا حتى تصل النوبة اليه فيوجد (وهو) اى هذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث هو (المسمى بالامكان الاستعدادى) لذلك الحادث (وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد) والقوة والضعف (فان استعداد النطفة للانسان اقرب) واقوى (من استعداد العناصر له ولايتصور التفاوت فى القرب والبعد والقوة والضعف فى العدم الصرف) والنفى المحض (فاذن هو امر وجودى ومحله) الموجود ايضا (هو المادة وهذا) الاستدلال الذى هو بالامكان الاستعدادى (مبنى على اصلهم الفاسد وهو نفى القادر المختار) والقول بالايجاب بناء على ان المبدأ عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص ايجاده ببعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل وسيبين ان المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته ومنهم من اختار ان الامكان الذى استدل به لاوجود له فى الخارج وقال الامكان امر عقلى لكنه يتعلق بشئ خارجى فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجى ليس هو بموجود فى الخارج اذ ليس لنا فى الخارج شئ هو امكان بل هو امكان وجود فى الخارج ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ فى الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشئ الذى هو موضوعه تعلق ذهنى لا خارجى فلا يدل على وجوده فى الخارج * واما المدة فلوجهين الاول ان هذه الاستعدادات المتعاقبة على المادة (بعضها مقدم على بعض تقدما لايجامع المتقدم فيه المتأخر وهو التقدم الزمانى) فيكون المتقدم فى زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب وانما لم يجب عن هذا الوجه لابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يجاب ايضا بان هذا التقدم ثابت بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما نقضوا عن هذا الجواب بان القبلية والبعدية اللتين لايجامع فيها القبل البعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطته الا ترى انه اذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو اتجه ان يقال لماذا فاذا اجيب بان تلك كانت فى خلافة فلان وهذه فى خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه اتجه السؤال ايضا فاذا قيل خلافة فلان كانت فى العام الاول وخلافة غيره فى هذه السنة لم يتجه ان يقال لم كان العام الاول متقدما على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتأخر عين الزمان فذاك والا فلابد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتأخر * الوجه (الثانى ان عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة) اذ لامعنى للحادث الا ما تقدم عدمه على وجوده (والتقدم ليس نفس وجوده

لعروضه للعدم) ويستحيل ان يكون وجود الشئ عارضا لعدمه (ولا نفس عدمه لان العدم قبل) اى قبل الوجود (كالعدم بعد) اى بعد الوجود فى كونه نفس العدم (وليس قبل كبعد) لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولاشك ان مابه الامتياز اعنى التقدم غير مابه الاشتراك اعنى نفس العدم (فاذن هو) اى التقدم (امر زائد) على وجود الحادث وعدمه وموجود فى الخارج لانه نقيض اللاتقدم العدمى لصدقه على الممتنعات وليس امرا مستقلا بذاته بل لابدله من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات (وهو الزمان) المقارن لعدم الحادث (وجوابه انا نمنع كون التقدم امرا وجوديا فانه يعرض للعدم كما اعترفت به) حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده (والوجودى لايعرض للعدم) بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم لايقتضى كونه موجودا خارجيا (بل هو امر اعتبارى) فلا يقتضى معروضا موجودا فى الخارج ولما امكن ان يقال كون التقدم امرا ثبوتيا مما يشهد به البداهة اجاب بقوله (والحاكم بثبوته) اى بثبوت التقدم فى نفسه هو (الوهم) ببديهته دون العقل (وحكمه) فى المعقولات الصرفة (مردود كما فى تحيز البارى) فان الوهم يحكم ببديهته ان كل موجود قائم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة (و) كما فى (كون كل مرئى مقابلا) للرائى (اوفى حكمه) كما فى الامور المشاهدة فى المرآة وهذان الحكمان باطلان لان البارى تعالى ليس بمتحيز اصلا وهو مرئى فى الدار الآخرة بدون المقابلة وما فى حكمها فكذا حكمه على التقدم بانه موجود باطل فان قلت هب ان القبلية واللاقبلية عدميتان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهة العقل فلا بد لهما من معروض ذاتى هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لايلزم منه وجود ذلك المعروض فى الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا معروضا فى نفس الامر لما هو اعتبارى

﴿ المرصد الرابع فى الوحدة والكثرة ﴾

فانهما من الامور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية (وفيه مقاصد) ﴿ المقصد الاول ﴾ الوحدة تساوق الوجود) اى تساويه فكل ماله وحدة فهو موجود فى الجملة (وكل موجود له وحدة) ما (حتى الكثير) الذى هو ابعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة اذ كل كثير يحصل له ماهية وحدانية ما هو عين الاتصاف بالوحدة (فان العشرة) المخصوصة مثلا عشرة (واحدة من العشرات وهو) اى اتصاف الكثير بالوحدة (لايمنع تقابلهما) اى تقابل الوحدة والكثرة (فانهما لم يعرضا لشئ واحد نعم عرض الوحدة للكثرة لا للكثير) الذى عرض له الكثرة ولا استحالة فى عروض احد المتقابلين للآخر انما المحال عروضه لمعروض الآخر فالعشرية عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرية فلم يتحدا فى الموضوع حتى يكون ذلك مانعا من تقابلهما فان قلت فعلى هذا لا يصح ان كل ما هو موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم به قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة اخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة فى عروض المتقابلين لشئ واحد من جهتين ولنا ان نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالعرض (ولاجل ذلك) التساوى الذى بينهما (ظن بعضهم انها) اى الوحدة (نفس الوجود) فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصى الثابت لكل موجود معين (ويبطله انه لو كان الوجود) الشخصى (نفس الوحدة) الشخصية (لكان التفريق) الواقع فى الجسم الواحد (اعداما) لذلك الجسم المشخص وايجادا لجسمين آخرين اذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص (وانه) اى كون التفريق اعداما (باطل اذ ليس شق البعوض بابرته البحر الاخضر اعداما له وايجاد البحرين آخرين ضرورة والمجوز لذلك) بناء على انه مجرد استبعاد لاينافى الجواز العقلى (مكابر) لمقتضى عقله (لايخاطب) ولا يناظر وانما جوزه من جوزه بناء على ان الصورة الجسمية هوية متصلة فى حد ذاتها فاذا ورد عليها

انفصال زالت تلك الهوية الاتصالية و وجد هويتان اخريان اتصاليتان والوجود في الحالتين معا هو الهيولى التي لا اتصال لها في نفسها ولا انفصال بل تجامع كلا منهما وهي هي وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية والا كان التفريق اعداما ويدل عليه ايضا ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص (وايضا فالوجود يجامع الكثرة والوحدة لاتجامعها) ومعنى ذلك مافصله بقوله (فالكثير من حيث هو كثير) اى من حيث تلاحظ كثرته وتفصيله (موجود وليس) من هذه الحيثية (بواحد وذلك دليل التغاير) اذلو كانا متحدين لكان اذا صدق احدهما على شئ من جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة (وهي) اى الوحدة (مغايرة للماهية) زائدة عليها (لانها) اى الماهية (من حيث هي تقبل الكثرة و) اذا اخذت (مع الوحدة تأباها) فلاتكون الوحدة نفسها ولاجزءها على قياس مامر في بحث الوجود (والكثرة) ايضا (غير الماهية) بل زائدة عليها (لمثل ذلك) فان الماهية كالانسانية مثلا من حيث هي قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة مفصلة كانت آبية عنها (و) الكثرة (غير الوجود والا يلزم كون الجمع اعداما) فانه اذا جمع اجسام كمياه في ظروف متعددة وجعلت في ظرف واحد فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فرضا فيلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة لانهما بديهيتان بمثل مامر في الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتى المتصورة بالضرورة وايضا فان كل احد يعلم انه واحد بلا كسب منه وكأن في التصريح بمساوقة الوحدة للوجود نوع اشعار ببداهتها على قياس بداهته وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس تدرك اولا جزئيات ترتسم صورها في آلاتها ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترتسم في العقل اى في ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو في الآلة والمدرك للكل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها اظهر عندها من العارض لما ارتسم في آلاتها واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات انعكس الحال في العارضين سواء اخذا كليين اوجزئيين قالوا فيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة بصاحبتها الا ان الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة اولى من العكس بل لا يبعد ان يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقي ﴿ المقصد الثاني ﴾ قد اختلف في وجودهما فاثبته الحكماء وانكره المتكلمون وقد اطلعت) انت فيما مر (على المأخذ) من الجانبين فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فتكون موجودة فيه وايضا لو كانت عدمية لم تحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وايضا هي نقيض اللاوحدة العدمية وايضا لا فرق بين وحدته لاو لاوحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا وقس حال الكثرة عليها و يقال من جانب النافي لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة وامتازت عنها بخصوصية فللوحدة وحدة اخرى وايضا لو كانت موجودة لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابهما (ويخص الوحدة هنا) دليل دال على كونها وجودية هو (انه لو كانت) الوحدة (عدما لكان عدم الكثرة) التي تقابلها لامتناع ان تكون عدما مطلقا اوعدما لشئ آخر لاتقابله واذا كانت عدما للكثرة (فالكثرة اما وجودية والوحدة جزؤها فتكون) الوحدة ايضا (موجودة) على تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع انه المطلوب (واما عدمية فتكون الوحدة عدما للعدم فتكون ثبوتية) وهذا قريب مما نقله

عن الامام الرازى فى باب التعين (والجواب) عنه (ماسبق) هنالك بعينه ﴿المقصد الثالث﴾
بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما فى شئ واحد من جهة واحدة لكن (مقابلة
الوحدة والكثرة ليست ذاتية) اى ليس بين ذاتيهما تقابل (لانهما لا يعرضان لموضوع
واحد بالشخص) اى ليستا منسوبتين بالعروض الى موضوع واحد شخصى واتحاد الموضوع معتبر
فى المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين فى موضوع واحد من جهة واحدة
ومعنى ذلك ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصى جوز بمجرد ملاحظتهما
ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت
احدهما له بسبب تعين الآخر فيه لامر من خارج وليس الحال فى الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع
الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء لها (ولان الوحدة متقدمة) وجوبا (على الكثرة)
لانها مبدأ لها وجزء منها (فلا تكون) الوحدة (متضايفة) للكثرة لان المتضايفين متكافئان لا تقدم
لاحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف
(ولا ضدا لها) اذ ليس احد الضدين متقدما على الآخر وجوبا (و) الوحدة (مقومة) للكثرة
(فلا تكون) الوحدة (عدما) لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب
لان احدهما لا يقوم الآخر (ولا ضدا) ايضا لان احد الضدين لا يقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم
من التقويم دليلا على نفى التضايف والتضاد لان دلالة التقدم على نفى التضايف ظاهرة جدا و يقرب منها
دلالته على نفى التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل
الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم دالا على نفى ماعدا التضايف لظهور دلالته عليه
واما دلالته على نفى التضايف فانما تظهر اذا لوحظ استلزامه التقدم واذا لم يكن بين ذاتى الوحدة
والكثرة شئ من الاقسام الاربعة التى للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات (بل بينهما مقابلة
بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهى المكيالية والمكيلية فان الواحد) اى الوحدة (مكيال
للعدد وعاد له) بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة منه مرة بعد اخرى فنى بالكلية (والعدد مكيل بالوحدة
ومعدود بها والشئ من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس) فلذلك لم يجز ان يكون الشئ
واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كان مكيالا من حيث انه مكيل وهو محال لان المكيالية
والمكيلية متضايفتان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل
التضايف بالذات وكذا نقول الوحدة علة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور
المتضايفة قال المصنف (واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشئ بحيث لا ينقسم الى امور تشاركه
فى الحقيقة) سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا او انقسم الى ما يخالفه فى الحقيقة كزيد المنقسم
الى اعضائه (و) عرفوا (الكثرة بكون الشئ بحيث ينقسم الى امور تشاركه فى الحقيقة) كفردين
او افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كانسان
وفرس وحمار داخلة فى حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون
الشئ بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم (ولا يخفى ان تقابلهما) اى تقابل المذكورين
فى تعريفى الوحدة والكثرة (بالسلب والايجاب وانه) اى تقابل السلب والايجاب (تقابل
بالذات) فبين الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكروه
(الا ان يجعلا) اى الوحدة والكثرة (امرين يلزمهما ذلك) المذكور فى تعريفهما اذ حينئذ
جاز ان لا يكون تقابلهما بالذات (و) لكن (لم يثبت) كونهما امرين كذلك ولم يوجد فى كلامهم ما يدل
على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولاشك ان كون الشئ
بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم

الانقسام فان قلت فى العبارة مساهلة والمقصود ان الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته فى الوحدة لايتأتى فى الكثرة لان حقيقتهـا مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازماله ثم قال (ولايبعد انهم ارادوا الكثير والواحد منه لامفهوم الواحد والكثير) يعنى انه لايبعد ان يكون مرادهم بقولهم لاتقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لاتقابل بين الكثرة والوحدة التى هى جزءها الا بالعرض من حيث المكيالية والمكيلية كما تقرر لا انه لاتقابل بالذات بين مفهومى الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتى بالسلب والايجاب كما ذكر فى الكتاب وان اعتبر بين ماصدقا عليه فاما ان يعتبر بين الكثرة والوحدة التى هى جزءها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التى تطرأ على موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها كالمياه المتعددة اذاصبت فى جرة او بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة النافية اياهـا كماء واحد صب فى اوان متعددة فهوتقابل بالتضاد لان شان الضد اذاورد على محل الآخر ان يبطله وينفيه وشان الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لايقال الوحدة اذا طرأت على محل لاتفنى الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شان الضد ان يبطل ضده بالذات لابالعرض لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك امكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالا ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور ههنا محال كالمتصور بقى ههنا بحث وهو ان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انمايتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شئ واحد فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقدتركب منها شئ واحد فالكثرة باقية فى موضوعها الذى هوتلك الاشياء التى صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد فى الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التى كانت معروضة للكثرة وحصل شئ آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد فى الموضوع ايضـا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هنـاك شئ يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كانت حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا هذا هو مقصد القوم فى هذا المقـام لا ان بين مفهومى تعريفهما تقـابلا بالذات او بالعرض والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة احديهما على الاخرى المبطلة اياها تقابل التضاد باطل لما عرفت من عدم الاتحاد فى الموضوع ولان الكلام فى حقيقتيهما لافى افرادهما والوحدة المذكورة اعنى الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طارئة على موضوع كثرة مخصوصة ومبطلة اياهـا فلا تكون ذات هذه الوحدة مقابلة لماهية الكثرة ومن المتصلفين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ نحن لانوجب بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة ممايتباعدان جدا ولانوجب ايضا امتناع تقوم احد الضدين بالآخر مع ان الوحدة المبطلة للكثرة ليست مقومة لها ولانشترط ايضا فى موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انانعلم ان ذاتيهما ممايتقابلان جزما مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية وهو ايضا مردود بان ذلك الجزم منا انما هو لتبادر الذهن الى ان معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلايكون الموصوف بهما شيأ واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقـابلين بالذات اذا نسبهما العقل الى شئ واحد

﴿ وحكم ﴾

وحكم بان حصول احدهما فيه مانع من حصول الآخر فتأمل وبالله الموفق ﴿ المقصد الرابع ﴾ مراتب الاعداد انواع مختلفة بالماهية) فانها وان كانت متشاركة فى كونها كثرة لكنها متمايزة بخصوصيات هى صورها النوعية وذلك (لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية) والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا تشارك ماعداها فى انها كثرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهى مبدأ لوازمها (وتقوم كل عدد) من انواع الاعداد (بوحداته) التى مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحدة من تلك الوحدات جزء لماهيته وليس لها جزء سوى الوحدات فما يقال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية له فلا بد هناك من جزء صورى كلام ظاهرى بل الصواب ان المركب العددى هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لاحاجة فى ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها (لا الاعداد) اى ليس تقوم كل عدد بالاعداد (التى فيه فالعشرة) مثلا (مجموع وحدات مبلغها ذلك) المذكور الذى هو العشرة اى حقيقة العشرة هى عشر وحدات مرة واحدة (وقال ارسطوانها) اى العشرة (ليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة) ولا غير ذلك من الاعداد التى يتوهم تركبها منها (لامكان تصور العشرة) بكنهها (مع الغفلة عن هذه الاعداد) فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا فى حقيقتها (بل هى عشرة مرة واحدة) وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركبها من الثلاثة والسبعة او الاربعة والستة او الخمسة والخمسة فان تركبت من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتى له لان كل واحد منها كاف فى تقويمها فيستغنى به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لامدخل فى تقويمها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذى يفى بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطلوب نعم ربما ينقض الدليل بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لايفيد ترجيحها ويجاب بانه لما كفت الوحدات فى تحصل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل فى تحصلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول ﴿ المقصد الخامس ﴾ فى اقسام الواحد وهو) اى الواحد (اما ان لاينقسم) الى جزئيات بان يكون تصوره مانعا من حمله على كثيرين (وهو الواحد بالشخص او ينقسم) الى جزئيات بان لا يمنع تصوره من الشركة (وهو غيره) اى غير الواحد بالشخص ويسمى واحدا لابالشخص (وانه) اى الواحد لابالشخص (كثير وله جهة وحدة فهو واحد من وجه) وكثير من وجه آخر (اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة) الى الاجزاء اصلا (فهو الواحد الحقيقى وهو) اى الواحد الحقيقى (ان لم يكن له مفهوم سوى انه لاينقسم) اى سوى مفهوم عدم الانقسام (فالوحدة) الشخصية (وان كان) له مفهوم سوى ذلك (فاما ذو وضع) اى قابل للاشارة الحسية (وهو النقطة) المشخصة (اولا) يكون ذا وضع (وهو المفارق) المشخص (وان قبل) الواحد بالشخص (القسمة فاما) ان ينقسم (الى اجزاء) مقدارية (متشابهة) فى الحقيقة (وهو الواحد بالاتصال) فان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصى القابل للقسمة الوهمية على رأى من اثبت المقادير وان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط (كالماء الواحد) بالشخص المتصل على وجه لايكون فيه مفصل اما حقيقة على رأى نفاة الجزء واما حسا على رأى مثبتيه بل نقول هو مايحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى اوما يحل فى المقدار او فى محل المقدار

حلول سريان عند من يثبت هذه الامور (او) ينقسم (الى) اجزاء مقدارية (مختلفة) بالحقائق (وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد) المشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة (و الواحد بالاتصال بعد القسمة) الانفكاكية (واحد بالنوع) فان الماء الواحد اذا جزئ كان هناك ماآن متحدان فى الحقيقة النوعية (و واحد بالموضوع) اى بالمحل (عند من يقول بالمادة) فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شانها ان يتصل بعضها ببعض و تحل فى مادة واحدة بخلاف فى اشخاص الناس اذ ليس من شانها الاتصال و الاتحاد واما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقى انما يتصور على القول بنفى الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى تحصل منهما مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة (وانه) اى الواحد بالاتصال (يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية (و) يقال ايضا (لجسمين يلزم من حركة كل) منهما (حركة الآخر) و هو على انواع واولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا كالمفاصل و هذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية (واما الواحد لا بالشخص) فقد عرفت انه واحد من جهة كثير من جهة اخرى (فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة) اى غير خارجة عنها وحينئذ (فاما تمام ماهيتها و هو الواحد بالنوع) كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعى و افراده واحدة بالنوع (او جزء ها فان كان) ذلك الجزء (تمام المشترك) بين تلك الكثرة وغيرها (فهو الواحد بالجنس) اما قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده و اما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامى و الجسم و الجوهر بالقياس الى افرادها (والا) وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك (فالواحد بالفصل) كالناطق مقيسا الى افراده (واما عارض) اى تكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اى محمولا عليها خارجا عن ماهيتها (وهو الواحد بالعرض) و ذلك (اما) واحد (بالموضوع) ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة (كما يقال الضاحك والكاتب واحد فى الانسانية) فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع (او) واحد (بالمحمول) ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة (كما يقال القطن والثلج واحد فى البياض) فان الابيض محمول عليهما طبعا و خارج عنهما (اولا) اى لاتكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عرضيا لها و ذلك بان لاتكون محمولة عليها اصلا (كما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة الملك الى المدينة) و معناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه تتمكن من تدبيره و التصرف فيه دون غيره من الابدان و كذا للملك تعلق خاص بمدينته و بحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدتان فى التدبير الذى ليس مقوما و لا عارضا لشئ منهما بل هو عارض للنفس و الملك فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما و اذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك فى التدبير كانت من قبيل الاتحاد فى العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج فى البياض وان اعتبرت بين النسبتين فى كونهما نسبة كانت جهة الوحدة حينئذ اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لهما وان اعتبر اتحاد النسبتين فى كونهما منشأ للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا فى العارض المحمول (وقد يسمى) الواحد الذى ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة (الواحد بالنسبة وانت تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام) المذكورة انما هو (بالتشكيك و) تعلم (ايها) اى اى هذه الاقسام (اولى) بمعنى الوحدة من غيره اذ لاشك ان الواحد بالشخص اولى بالوحدة

من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس الذى هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس الشئ ما هيته مقولة عليه فى جواب ماهو بحسب الشركة دون الفصل والواحد بامر ذاتى اولى من الواحد بامر عرضى وهو اولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصى ان لم يقبل انقساما اصلا لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت اوغير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقى اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة التى من اقسام الواحد الحقيقى اولى من غيرها والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كانت مقولية الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك (فتكون) تلك الوحدات (مختلفة بالحقيقة) متشاركة فى هذا العارض الذى هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك فى العارض الذى هو الوجود المطلق (فلا يجب) حينئذ (اشتراكها) اى اشتراك الوحدات (فى الحكم) فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال (فمنها ماهو وجودى) كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ماسيأتى (ومنها ماهو اعتبارى) محض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل فى الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها فى الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق (ومنها ماهو زائد) على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا (ومنها ما هو نفس الماهية) كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها (ومنها ماهو جزؤها) اى يجوز كونها جزأ منها (وكذلك سائر الاحكام) فيقال مثلا جاز كونها جوهرا فى بعض وعرضا فى بعض آخر (فتنبه له) اى لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات فى الاحكام فانه ينفعك فى مواضع متعددة ﴿المقصد السادس﴾ الوحدة تتنوع) انواعا (بحسب ما فيه ولكل نوع) منها (اسم) يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها (ففى النوع مماثلة) فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان فى الماهية النوعية (وفى الجنس مجانسة وفى الكيف مشابهة وفى الكم) عددا كان اومقدارا (مساواة وفى الشكل مشاكلة وفى الوضع موازاة ومحاذاة) كشخصين تساويا فى الوضع بالقياس الى ثالث (وفى الاطراف مطابقة) كطاسين انطبق طرف احدهما على طرف الآخر (وفى النسبة مناسبة) كزيد وعمرو اذا شاركا فى بنوة بكر ﴿المقصد السابع﴾ الاثنان هما الغيران) اى الاثنينية تستلزم التغاير هذا هو المشهور الذى ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا (وقال مشايخنا) ليس كل اثنين بغيرين (بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما فى حيز او عدم فخرج) بقيد الوجود (الاعدام) فانها لا توصف بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم ووجود وهذا اعم من قوله (اذ لا تمايز فيها) ولابد فى الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين فان قلت اليس قد مر ان الاعدام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهنى قلت اليس اجيب عن ذلك بان التمايز بينها انما هو بحسب مفهوماتها دون ماصدقت هى عليه ولابد فى الغيرين من التمايز بحسب ماصدقا عليه فتدبر (و) خرج به (الاحوال) ايضا (اذ لا نثبتها) فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به اثنان احدهما موجود والآخر معدوم (و) خرج بقيد جواز الانفكاك (ما لا ينفك) اى ما لا يجوز انفكاكهما (كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه) اى المذكور الذى هو الصفة والجزء (لا هو ولا غيره) اى ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليسا ايضا غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم فى الغيرين (و) قولهم (فى حيز او عدم ليشمل المتحيز وغيره) وكان الشيخ الاشعرى قد عرف الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان القدم ينافى العدم فغير التعريف الى ما فى الكتاب وهو المختار

عند الاشاعرة قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له على غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة فلوكان الجزء غير الكل لماكان كذلك ورد عليه بان المراد اما الخمسة فقط فلا نسلم الحكم بلزومها واما مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وبان الغير ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال فى الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس فى الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولوكانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لايكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعا ولايخفى عليك ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة اومفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك فى الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدى ذهب الشيخ ابوالحسن الاشعرى وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ماهى عين الموصوف كالوجود ومنها ما هى غيره وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهى ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى اوغيرها (واورد عليهم المضافان) كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين فى العدم اذلايجوز ان يعدم احدهما ويوجد الآخر وفى الحيز ايضا اذ ليسا بمتحيزين (ولايلزمهم فانهما غير موجودين) لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم (لكن يرد عليهم البارى مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن البارى) فى العدم لاستحالة عدمه تعالى وفى الحيز ايضا لامتناع تحيزه (لايقال) فى الجواب عن هذا الايراد (يجوز انفكاك البارى عن العالم فى الوجود) بان يوجد البارى ويعدم العالم وحينئذ فقد انفك احدهما عن الآخر فى العدم (و) يجوز انفكاك (العالم عن البارى فى الحيز) فان العالم متحيز ويستحيل ذلك على البارى فقد انفك احدهما عن الآخر فى الحيز ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شئ منهما على البارى فقد جاز الانفكاك بينهما من احد الجانبين فى كل واحد من العدم والحيز مع ان جواز الانفكاك عنه فى العدم فقط اوالحيز فقط كان كافيا فى دخولهما فى الحد (لانا نقول لوكفى الانفكاك من طرف) فى الاتصاف بالغيرية (لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل فى الوجود) اى لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته فى الوجود بان يوجد الموصوف وتعدم الصفة كافيا فى تغايرهما لانه جاز حينئذ انفكاك احدهما عن الآخر فى العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل حينئذ عن الجزء فى العدم فتكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق الذى ذكره الآمدى مردودا بما ذكرناه (فقيل) فى الجواب عن الايراد (المراد جواز الانفكاك) من الجانبين (تعقلا) لاوجودا (ومنهم من صرح به) فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر (ولايمتنع تعقل العالم) والجزم بوجوده (بدون) تعقل (البارى) والجزم بوجوده (ولذلك يحتاج) فى وجود البارى بعد العلم بوجود العالم (الى الاثبات) بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغيران بانهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين ثم يعترض بالبارى والعالم فانه لايجوز انفكاك العالم عن البارى فى الوجود فيجاب بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين فى الوجود بل فى التعقل ولاخفاء فى جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر فى التعقل واما اذا زيد فى التعريف قيد فى عدم اوحيز فلاصحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يقال يتعقل البارى معدوما اومتحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون التعقل اعم من ان

يكون مطابقا اوغيره وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق (واعلم ان قولهم) اى قول مشايخنا فى الصفة مع الموصوف وفى الجزء مع الكل (لاهو ولا غيره مما استبعده الجمهور) جدا (فانه اثبات للواسطة) بين النفى والاثبات اذ الغيرية تساوى نفى العينية فكل ماليس بعين فهو غير كما ان كل ماهو غير فليس بعين (ومنهم من اعتذر) عن ذلك (بانه نزاع لفظى) لاتعلق له بامر معنوى وذلك ان هؤلاء خصصوا لفظ الغير بان اصطلحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشئ بالقياس الى آخر قد لا يكون عينا ولا غيرا واذا اجرى لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شئ بالقياس الى آخر اما عين واما غير (و) لا شك انه (لايمتنع التسمية) بل لكل احد ان يسمى اى معنى شاء باى اسم اراد وهذا الاعتذار ليس بمرضى لانهم ذكروا ذلك فى الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه (والحق) انه بحث معنوى و (ان مرادهم) بما ذكروه انه (لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية) ومعناه انهما متغايران مفهوما ومتحدان هوية (كما يجب ان يكون) الحال كذلك (فى الحمل) على ما مر فى تحقيق معناه (ولما لم يكونوا) اى المشايخ (قائلين بالوجود الذهنى لم يصرحوا بكون التغاير) بين الصفة والموصوف وبين الجزء والكل (فى الذهن والاتحاد فى الخارج) كما صرح به القائلون بالوجود الذهنى (نعم المعلوم) المحقق الثبوت فيما بين الموضوع والمحمول (هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر) فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التى لا اشعار لها بالوجود الذى اختلف فيه (وهذا كلام لاغبار عليه) وفيه بحث لان كلام المشايخ فى اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردوها فى تمثيلاتهم وفى صفات هى مبادى المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لا فى المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر انهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ما قالوا وايضا لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى فدفعوه بذلك وايضا لزمهم ان تكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل فى القدرة والعلم والحياة والارادة ويلزم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو فى بعض الاشياء فتستروا عن هذا بانها انما تكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات ﴿المقصد الثامن﴾ الاثنان لايتحدان) الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شئ ما شيأ آخر بطريق الاستحالة اعنى التغير والانتقال دفعيا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض ففى الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التى للهواء فحصل حقيقة اخرى هى حقيقة الهواء وفى الثانى زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة اخرى هى البياض ويطلق ايضا بطريق المجاز على صيرورة شئ شيأ آخر بطريق التركيب وهو ان ينضم شئ الى شئ ثان فيحصل منهما شئ ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين لاشك فى جوازه بل فى وقوعه ايضا واما المفهوم الحقيقى للاتحاد فهو ان يصير شئ بعينه شيأ آخر ومعنى قولنا بعينه انه صار شيأ آخر من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ وانما كان هذا مفهوما حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور هذا المعنى الحقيقى على وجهين الاول ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدان بان يصير زيد عمرا او بالعكس ففى هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شئ واحد كان حاصلا قبله والثانى ان يكون هناك شئ واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فحينئذ يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقى باطل بالضرورة واليه اشار بقوله (هذا)

اى عدم اتحاد الاثنين (حكم ضرورى) يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ماينبغى (فان الاختلاف) والتغاير (بين الماهيتين و) بين (الهويتين) وكذا بين الماهية والهوية (اختلاف وتغاير (بالذات فلا يعقل زواله) يعنى ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات (وهذا) الحكم مع وضوحه فى نفسه (ربما يزاد توضيحه) بنوع تنبيه (فيقال ان عدم الهويتان) بعد الاتحاد وحدث امر غيرهما (فلا اتحاد) بينهما (بل) هما قد عدما (وحدث) هناك (امر ثالث) غيرهما (وان عدم احدهما) فقط (فلا) اتحاد ايضا (اذ لا يتحد المعدوم بالموجود) بديهة والا كان موجودا ومعدوما معا (وان وجدا) اى بقيا موجودين بعد الاتحاد (فهما) بعده (اثنان) متغايران (كما كانا) كذلك قبله فلا اتحاد ايضا (والغرض) بهذا الكلام (هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد) على الوجه الذى هو مناط الحكم (وظن بعض الناس انهم حاولوا) بهذا الكلام (الاستدلال) على مطلوب نظرى (فمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما) موجودين (وانما يكونان اثنين لولم يتحدا) اى لانسلم انهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحدا وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود الآخر وهو ممنوع ﴿المقصد التاسع﴾ الاثنان عند اهل الحق) من المتكلمين (ثلاثة اقسام) لانهما ان اشتركا فى الصفات النفسية فالمثلان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان (احدها المثلان وهما الموجودان المشتركان فى) جميع (الصفات النفسية) والمراد بالصفات النفسية مالا يحتاج فى وصف الشئ به الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للانسان وتقابلها الصفات المعنوية التى تحتاج فى الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة اخرى الصفة النفسية هى التى تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ماتدل على معنى زائد على الذات وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية مالا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية مايقابلها (ويلزمها) اى يلزم المشاركة فى الصفات النفسية (المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف به) فيقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع (وقد يقال) بعبارة اخرى المثلان (ما يسد احدهما مسد الآخر) فى الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا (ولان الصفة النفسية) كما عرفت (مايعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد) على الذات (فالتماثل) من الصفات النفسية لانه (امر ذاتى ليس لمعنى زائد) يعنى ان التماثل بين الذوات لانفسها وليس معللا بامر زائد عليها فهو صفة نفسية عندنا (واما عند مثبتى الاحوال منا كالقاضى ففيه) اى فى كون التماثل من الصفات النفسية المفسرة على رأيه بالاحوال اللازمة التى يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات (تردد اذ قال تارة انه) اى التماثل (زائد) على الصفات النفسية (ويخلو) موصوفه (عنه بتقدير عدم خلق الغير) فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة (و) قال (اخرى) التماثل (غير زائد) على الصفات النفسية بل هو منها (ويكفى) فى اتصاف الشئ بالتماثل (تقدير الغير) فيكون الشئ حال انفراده عن غيره فى الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم ايد كون تقدير الغير كافيا فى الاتصاف بالتماثل بقوله (فان صفات الاجناس) ومن جملتها التماثل (لاتعلل بالغير) اى بامر موجود مغاير لمحلها (اتفاقا) فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما تقديره فلا يضر (ثم من الناس من ينفى التماثل لان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية) فضلا عن التماثل (او اختلفا من وجه) من الوجوه (فلا تماثل) فلا تكون اقسام الاثنين عنده ثلاثة (والجواب منع) الشرطية (الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية) مع الاشتراك

فى جميع صفات النفس (قالت المعتزلة) اى اكثرهم المثلان (هما المشتركان فى اخص وصف النفس فان ارادوا انهما مشتركان فى الاخص دون الاعم فمحال) لامتناع تحقق الاخص بدون تحقق الاعم (والا) اى وان لم يريدوا ذلك بل ارادوا الاشتراك فى الاخص والاعم جميعا (فما ذكرناه) فى التعريف من الجمع المحلى باللام (اصرح) فيما هو المراد من الاشتراك فى الكل ولهم ان يقولوا الاشتراك فى الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره على الاشتراك فى الاخص (مع انه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلل مختلفة) لان التماثل يقع صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك فى اخص وصف النفس كان تماثل السوادين معللا باخص وصفهما اعنى السوادية وتماثل البياضين معللا باخص وصفهما اعنى البياضية ولاشك ان السوادية والبياضية مختلفان وقد علل بهما التماثل الذى هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالزام فان الاخص اذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السوادين مخالفا لمجموعها فى البياضين فيكون التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلل مختلفة والقائلون بالحال من الاشاعرة لايجوزونه ايضا (وايضا فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يعلل) التماثل حينئذ (على رأيهم) اذ من قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها ومن ثمة قالوا لما كان عالمية الله تعالى واجبة لذاته امتنع ان تكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك فى اخص صفات النفس لاقتضائه ان يكون التماثل معللا بالاخص كامر (اولا) يكون واجبا للمثلين (فيجوز) حينئذ (كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين اخرى) بان يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر (وقال النجار) من المعتزلة المثلان (هما المشتركان فى صفة اثبات وليس احدهما بالثانى) قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك فى الصفات السلبية لايوجب التماثل (ويلزمه السواد والبياض) فانهما مشتركان فى صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث (و) يلزمه ايضا (مماثلة الرب للمربوب) اذ يشتركان فى بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قلت لعله اراد ان المشتركين فى صفة وجودية متماثلان لامطلقا بل فى تلك الصفة وحينئذ يلزمه ان السواد والبياض متماثلان فى اللونية مثلا قلت فيلزمه ان يكون البارى مماثلا للمخلوقين فى بعض الاشياء مع انه لم يجوز كونه تعالى مماثلا للحوادث اصلا (وثانيها) اى ثانى الاقسام الثلاثة (الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما فى محل) واحد (من جهة) واحدة (فمعنيان) اى قولنا معنيان (يخرج العدم والوجود) فانهما ليسا معنيين اى عرضين (و) يخرج (الاعدام) لانها ليست من قبيل المعنى الذى يرادف العرض (و) يخرج (الجواهر) لذلك (و) يخرج (الجوهر والعرض) وهو ظاهر ايضا (و) يخرج (القديم والحادث) فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لايسمى عرضا فهذه الامور لا تضاد فى شئ منها (و) قولنا (يمتنع اجتماعهما) يخرج (نحو السواد والحلاوة) فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما (و) قولنا (لذاتيهما) يخرج (العلم بالحركة والسكون معا) فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما (و) كذا يخرج (الحركة الاختيارية مع العجز) فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات (و) قولنا (من جهة) يخرج (نحو الصغر والكبر والقرب والبعد) من الامور الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء على ان قوله ومن جهة نحو الصغر عطف على قوله فمعنيان يخرج العدم والوجود وفيه بحث لان الصغر واخواته من الامور الاضافية ليست موجودة عند المتكلمين فتكون خارجة عن التعريف بقوله معنيان وايضا هذا القيد اعنى من جهة واحدة وقع فى حيز معنى النفى وهو قيد للمنفى فحقه ان يفيد تعميم الحد وادخال شئ فيه لاتخصيصه واخراج شئ عنه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز

عن خروج هذه الامور و يرد عليه انها امور اعتبارية فكيف تجعل متضادة : وايضا هذا القيد انما يدخل في الحد ما خرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة وايضا الفاء في قوله (فلا يوجب العقل) دالة على انه بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد اى انما اخرجناها لان العقل لا يوجب (تضادا في الامور الاعتبارية) كهذه الامور (وكالحسن والقبح والحل والحرمة) في الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينها لان المتضادين لابد ان يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكلف لجعل قوله فلا يوجب كلاما مستأنفا فقال اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا ومن جملتها الاحكام لان التعلق بافعال المكلفين مأخوذ في حقيقتها فتكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى التأثيرات فان مقولة الفعل لا وجود لها وستعرف ان قيد من جهة واحدة مذكور في تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين فله هناك فائدة ظاهرة بخلافه ههنا فالاولى حذفه هذا (واما اتحاد المحل) الذي لابد من اشتراطه في المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد في محلين (فلم يشترطه المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشئ) كالسواد مثلا (اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل) بذلك الشئ (بجزء آخر) من القلب (والا اتصف الجملة بهما) اى ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بآخر اتصف جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشئ وجاهلة به معا (اذ) الصفات (التابعة للحياة) كالعلم والجهل والقدرة وغيرها (اذا قامت بجزء) من شئ (ثبت حكمها) كالعالمية والجاهلية والقادرية (للجملة) اى لمجموع ذلك الشئ (عندهم بل زادوا عليه) اى على عدم اشتراط اتحاد المحل (فلم يشترطوا) في التضاد (المحل اذ قالوا ارادة الله تضاد كراهيته وهما) صفتان له (حادثتان لا في محل) اى ليستا في ذاته لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادتان لامتناع اجتماع حكمهما في ذاته اعنى كونه مريدا وكارها معا لشئ واحد وسيرد عليك ان حكم الصفة لا يتعدى عن محلها وان المعنى اى العرض لا يقوم بنفسه (و) مع ذلك (يرد عليهم الموت والحيوة فانهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما) واذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز ان يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء آخر ممتنعي الاجتماع لما ذكروه ولا يكون بينهما تضاد قال صاحب القنية ان اوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه فلم علمتم ذلك بالتضاد بينهما الستم قلتم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندكم فهلا قلتم ان العلم والجهل لا يثبتان في جزئين من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما (وثالثها) اى ثالث اقسام الاثنين (المختلفان وهما غير الاولين) اى غير المثلين والضدين (فرسمه) اى رسم الثالث ان يقال المختلفان (هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس) اى في جميع الصفات النفسية فخرج عن الحد المثلان (ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة) فخرج عنه الضدان (وقيل) المراد بالمختلفين (غير المثلين فيكفي) في رسمهما حينئذ ان يقال هما (موجودان لا يشتركان في صفة النفس) اى في جميعها فخرج المثلان ويكون الضدان قسما من المختلفين فيكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور في تعريفي المختلفين اخراج المثلين كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافي ان يشتركا في بعضها فلذلك اشار اليه والى ما يتفرع عليه فقال (ولا يضر الاشتراك) بين المختلفين وان كانا ضدين (في بعض صفة النفس كالوجود) فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات (والقيام بالمحل) فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية فانهما ايضا من صفات النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كما مر (وهل يسميان) اى هل يسمى

المتخالفان المتشاركان فى بعض الصفات النفسية اوغيرها (مثلين باعتبار ما اشتركا فيه) من الصفة النفسية اوغيرها لهم فيه (تردد) وخلاف (ويرجع الى مجرد الاصطلاح) لان المماثلة فى ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والمنازعة فى اطلاق الاسم قال القاضى والقلانسى من الاشاعرة لامانع من ذلك فى الحوادث معنى ولفظا اذا لم يرد التماثل فى غير ماوقع فيه الاشتراك حتى صرح القلانسى بان كل مشتركين فى الحدوث متماثلان اى فى الحدوث (وعليه) اى على ما ذكر من اطلاق المتماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه (يحمل قول النجار فى تعريف التماثل) بالاشتراك فى صفة اثبات (فالله مماثل عنده للحوادث فى وجوده عقلا) اى بحسب المعنى (والنزاع فى الاطلاق) اى اطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه تعالى (ومأخذه) اى مأخذ الاطلاق (السمع) عند من يجعل اسماء الله تعالى توقيفية فالنجاران يلتزم التماثل بين الرب والمربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا (واعلم ان الخلاف فى الغيرين عائد ههنا فمنهم من لايصف الصفات) اى صفات الله تعالى القديمة (بالتماثل والاختلاف) بناء على انهما من اقسام التغاير ولاتغاير بين تلك الصفات كما مر (ومنهم من يصفها بهما) بناء على ان تلك الصفات متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الآمدى عن القاضى القول بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وعلى هذا فالقاضى لايشترط الغيرية فى التخالف فبالاولى ان لايشترطها فى التماثل ايضا فلا يكون هذا الخلاف مبنيا على الخلاف فى الغيرين ﴿المقصد العاشر﴾ كل متماثلين فانهما لايجتمعان واليه ذهب الشيخ) الاشعرى وقد يتوهم انه يجب عليه ان يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما فى حدهما وحينئذ ينقسم الاثنان قسمة ثنائية الى المتخالفين والمتضادين كما انقسما على رأى بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين على ماعرفت والحق انه لاوجوب عليه ولادخول لهما فى حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سيأتى واما الثانى فلان المثلين قد يكونان جوهرين فلايندرجان تحت معنيين فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين فى الحد قطعا قلت لا اندراج ايضا اذليس امتناع الاجتماع لذاتيهما الا ترى ان جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضا المراد بالمعنيين فى حد الضدين معنيان لايشتركان فى الصفات النفسية يرشد ك الى ذلك ايراده بعد حد المثلين (ومنعه المعتزلة) واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا (الاشرذمة) منهم فانهم (قالوا لاتجتمع حركتان) متماثلتان فى محل (لنا) فى اثبات امتناع الاجتماع (مسالك) اربعة (الاول يجب) على تقدير اجتماعهما فى محل (عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض) ايضا لان الذات اعنى الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كان العوارض ايضا مشتركة فلاامتياز بينهما حينئذ اصلا فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية (الثانى الالزام فى العلمين النظريين) اى لوجاز اجتماع المثلين لجازان يجتمع علمان نظريان بشئ واحد لانهما مثلان فاذا قام بشخص علم نظرى بشئ جازان يقوم به ايضا علم نظرى آخر بذلك الشئ وهو محال (اذ يلزم النظر فى المعلوم الثالث انه) اى الاجتماع على تقدير جوازه (لايجب) بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فاذا اجتمع سوادان مثلا فى محل واحد جاز ان ينتفى عنه احدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى عن المحل احد المثلين (فيجوز اتصافه) اى اتصاف ذلك المحل (بضد المثل) المنتفى لان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر (وانه) اى ذلك الضد (ضد) ايضا (له) اى للمثل الباقى فيلزم اجتماع السواد الباقى مع ضده هذا خلف (الرابع لوجاز) اجتماع المثلين (لم يمكنا الجزم بان القائم بالمحل المعين (سواد واحد) لكنا نجزم بذلك (وفيها) اى فى هذه المسالك كلها (نظر فالاول) منظور فيه

(اذ عدم التمايز فى نفس الامر ممتنع) لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل (و) عدم التمايز (عندنا غير ممتنع) لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه (و) كذا (الثانى) منظور فيه (لانه لا يوجب السلب الكلى) الذى هو المدعى اعنى قولنا لا يجوز اجتماع المثلين اصلا بل يوجب سلب الكل لان امتناع اجتماع هذين المثلين اعنى العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الايجاب الكلى اعنى قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا بمستلزم له اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على ماسلف (و) كذا (الثالث) منظور فيه (لانه فرع جواز الخلو) اى خلو المحل الذى اجتمع فيه المثلان عن احدهما (و) فرع (ان المحل لا يخلو عن الشئ وضده) وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يكون المثلان المجتمعان فى محل لازمين له فلا يجوز زوال شئ منهما عنه واما الثانى فلجواز ان يخلو المحل عن الشئ الذى هو المثل الزائل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان انتفاء احد المثلين عن المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعا ولا حاجة بنا الى وقوعه قلت لا نسلم ايضا كون ذلك الانتفاء مصححا للضد مع وجود المثل الباقى (والرابع) ايضا منظور فيه (للالتزام) اى نلتزم انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحدا (لهم) اى للمعتزلة فى اثبات جواز الاجتماع (الجسم يغمس فى الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك) الاختلاف فى لونه بحسب تكرير الغمس (الا لتضاعف افراد السواد) المطلق (عليه) فالكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان فثبت اجتماع المثلين (والجواب ان كل واحد منها) اى من الالوان المذكورة (لون مخالف للآخر) فى الشدة والضعف (وتتوارد) هذه الالوان (على الجسم بدلا وبالثانى يزول الاول) عنه (ولا يتصور اجتماعهما) فى ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان المتأخر اشد من المتقدم فى السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين ﴿المقصد الحادى عشر﴾ قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان فى زمان واحد) لا شك ان المتبادر من لفظ الاجتماع ما يغنى عن قيد وحدة الزمان الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان (فى ذات واحدة) وان كانا فى وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز فى الاجتماع فى ذات واحدة لان اجتماع المتقابلين فى زمان واحد فى ذاتين جائز (من جهة واحدة) هذا القيد الاخير اعنى وحدة الجهة لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين (فاما ان لا يكون احدهما) اى احد المتقابلين (سلبا للآخر) منهما (او يكون والاول) من هذين ينقسم الى قسمين لانه (ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان) وسيأتى بيان احوالهما فى آخر الموقف الثالث (والا فهما الضدان) وعلى هذا فتعريفهما انهما متقابلان ليس احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين (وقد يشترط فى الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض) فانهما متخالفان متباعدان فى الغاية (دون الحمرة والصفرة) اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر فى تقسيم المتقابلين الى الاقسام الاربعة التضاد المشهورى الشامل للتعاند فذاك وان اعتبر الحقيقى وجب جعل المتعاندين قسما خامسا (قالوا) اى الحكماء (وقد يلزم احدهما) اى احد المتضادين (المحل اما بعينه كالبياض) اللازم (للثلج اولا بعينه كالحركة والسكون) على تقدير كونه وجوديا (للجسم) فانه لا يخلو عنهما معا فاحدهما لا بعينه لازم له (وقد يخلو المحل عنهما) معا فلا لزوم هناك لاحدهما اصلا (اما مع اتصافه) اى المحل (بوسط) بين المتضادين (و يعبر عنه) اى عن ذلك الوسط اما باسم وجودى كالفاتر للمتوسط

بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد (او بسلب الطرفين كما يقال لاعادل ولاجائر) لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واماقولهم الفلك لاثقيل ولاخفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة (اودونه) اى دون الاتصاف بوسط (فيخلو المحل (عن الوسط) ايضا (كالشفاف) الخالى عن السواد والبياض وعن كل مايتوسطهما من الالوان (وايضا قديمكن تعاقبهما) اى تعاقب الضدين (على المحل كالسواد والبياض) بحيث لايخلو عنهما معا بل يعدم احدهما عنه و يوجد الآخر فيه فى آن واحد (اولا) يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لايخلو عنهما (كالحركتين الصاعدة والهابطة) فانه لايجوز تعاقبهما على محل واحد (ان قلنا) يجب ان يكون (بينهما سكون) كما هو المشهور (واعلم ان التضاد لايكون الابين انواع جنس واحد) اى لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع المندرجة تحته (ولايكون) التضاد فى هذه الانواع (الابين الانواع الاخيرة) المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذى هو جنسهما القريب (ومايتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكة او التضاد فيه بالعرض) قدظن بعضهم ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما فلايصح القول بان لاتضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة وجودية و بتقدير كونه كذلك فليس شئ من الشر والخير ذاتيا لماتحته لان الخيرية عبارة عن كون الشئ ملايما والشرية عبارة عن كونه منافرا وقد تعقل الاشياء التى يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات اوشرورا فليسا جنسين لما تحتهما وظن آخرون ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان لا تضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس مختلفة وهو ايضا مردود بان كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة قدعرض لها صفة هى كونها فضيلة او رذيلة ولا تضاد بين حقيقتيهما اذ ليست احديهما فى غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين عارضيهما هذا ماذكر فى الملخص فان اردت تطبيق ما فى الكتاب عليه قلت ان قوله نحوالفضيلة والرذيلة اشارة الى التوهم الثانى الذى اشار الى جوابه بقوله اوالتضاد فيه بالعرض وان قوله ونحو الخير والشر اشارة الى التوهم الاول الذى اشار الى جوابه الاول من جوابى الملخص بقوله فمن العدم والملكة ولك ان تقول اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة والرذيلة ايضا جنسان بينهما تضاد كالخير والشر ثم اشار الى الجواب اولا بان الكل من قبيل العدم والملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة كما ان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان التضاد فى الكل بالعرض اى هذه الامور الاربعة امور عارضة ليس شئ منها جنسا لما تحته على قياس ماعرفت فكون الشئ خيرا ضد لكونه شرا كما ان كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التى يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد (وضد الواحد) اذا كان حقيقيا (لايكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان) حقيقيان (هما التهور والجبن بل لا تضاد) حقيقيا (الابين الاطراف) كالتهور والجبن وكالفجور والخمود وكالجربزة والبلادة (كل ذلك) الذى ذكرناه من ان الاجناس لاتضاد فيها وكذا الانواع اذالم تكن انواعا اخيرة تحت جنس واحد قريب ومن ان ضد الواحد الحقيقى لايكون الاواحدا (ثبت بالاستقراء) وتتبع احوال الموجودات دون البرهان القطعى (والضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين) لان المتضايفين على تقدير وجودهما داخلان فى الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء قيل وكذا الحال فى المتماثلين (والثانى) وهو ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر ينقسم ايضا الى قسمين لانه (ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل للامر الوجودى فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له) اى قبول ذلك القابل للامر الوجودى (فى ذلك

الوقت كالكوسج فانه) يعنى كونه كوسجا (عدم اللحية عمن من شانه فى ذلك الوقت ان يكون ملتحيا لا للامرد) اى يقال الكوسج لمن ذكر لا للامرد الذى ليس من شانه اللحية فى ذلك الوقت (فهو العدم والملكة المشهوريان وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه) كالعمى للاكمه وعدم اللحية للمرأة (اوجنسه القريب اوالبعيد) فالاول (كالعمى للعقرب) فان البصر من شان جنسها القريب اعنى الحيوان والثانى كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجسم الذى هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية (لا كعدم القيام بالغير للمفارق) اذ ليس من شان المفارق القيام بالغير ولا من شان نوعه اوجنسه مطلقا اذا لم يجعل الجوهر جنسا له (فهو العدم والملكة الحقيقيان) فالحقيقى من العدم والملكة اعم من المشهور منهما على عكس الحقيقى والمشهورى فى المتضادين (وان لم يعتبر ذلك) الذى ذكرناه من نسبة المتقابلين الى قابل الامر الوجودى (فسلب وايجاب نحو الانسان واللا انسان) ثم ان ههنا مباحث * الاول قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا فى تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بما مر واعتبر بعضهم فى تعريفهما الموضوع بدل الذات واراد به المحل المستغنى عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان لا تضاد فى الجواهر اذلا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما فى ذات واحدة امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس فى تعريف المتقابلين بخلاف مفهومى البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول فى محل واحد على قياس البصر والعمى * الثانى المشهور فى تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان اولا فهما المتضادان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر فى العدمى محل قابل للوجودى فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما فى كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب ورد ذلك بان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى فى نفسه فقد ثبت التقابل بين العدمين وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا فى العدم والملكة ولا فى السلب والايجاب اذا المعتبر فيهما ان يكون العدمى منهما عدما للوجودى واجيب بان المتقابلين مقيسان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان فى المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام فى وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المصنف عن المشهور الى قوله اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون تنبيها على ان المراد بالوجودى ههنا ما لا يكون السلب جزء مفهومه فدخل مثل العمى واللاعمى فى القسم الثانى اعنى ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر ووجب ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل فى قسم المتضادين مع تصريحهم بان الضدين لابد ان يكونا وجوديين * الثالث المتقابلان تقابل التضاد كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما فى الخارج مقيسا الى محل واحد فى زمان واحد

﴿فاذا﴾

فاذا وجد فيه احدهما امتنع به وجود الآخر فالمتضاد ان المذكوران امران موجودان فى الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف كالابوة والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما فى الخارج فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات فى الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما فى الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون احدهما اعنى الملكة كالبصر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود فى المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به واما الايجاب والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة التى هى عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين ههنا فى الخارج اصلا لان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصلا فى العقل كان كل منهما عقدا اى اعتقادا فالمتقابلان ههنا يوجدان فى الذهن وهو وجود حقيقى او فى القول اذا عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازى وهذا معنى ماقيل من ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد * الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شئ فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وحينئذ امان تكون النسبة بالصدق خبرية فهما فى المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا اولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شئ يكون مفهوم اللافرس حينئذ هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب فى الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يكن لك ادراك وقوع اولا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة ففهوما الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان فى انفسهما غاية التباعد ومتدافعان فى الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر فى المتقابلين هو المحل اوالموضوع وليس لمفهومى الفرس واللافرس حلول فى محل فلا تقابل بينهما قلت ينقل الكلام الى مفهومى البياض واللابياض المأخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة كما اشرنا اليه فمن زعم ان بين الفرس واللافرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقد سها الا ان يبنى ذلك على الشبه والنظر الى الظاهر ﴿خاتمة﴾ للمقصد الحادى عشر (التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب) لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر الى ذاتيهما (وغيرهما من الاقسام انما يثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر ولولاه) اى لو لا استلزام كل منهما لسلب الآخر (لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك) اى استلزام كل منهما سلب الآخر فلولا ان كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا اصلا فالتنافى بين السلب والايجاب بالذات وفى سائر الاقسام بتوسطهما ولا شك ان التنافى فى الذات اقوى وايضا (فالخير فيه انه ليس بشر وهو) اى نفى الشر عن الخير امر (عارض) له خارج عن ماهية الخيرية (وفيه انه خير وهو ذاتى) للخير ليس بخارج عن ماهيته (وكونه شرا ينفى) عنه (كونه عارضا) له وهو نفى الشرية (وكونه ليس خيرا ينفى) عنه (الذاتى) الذى هو الخيرية (والتنافى للذاتى اقوى) فى النفى وامتناع الاجتماع من التنافى للعرضى (فهو) اى تقابل السلب والايجاب (اقوى التقابلات وقيل بل) الاقوى هو (التضاد اذ فيهما) اى فى التضادين (مع السلب) الضمنى (امر آخر زائد وهو غاية الخلاف) المعتبرة فى التضاد الحقيقى

﴿المرصد الخامس فى العلة والمعلول﴾

لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب اورد مباحثهما فى الامور العامة وفيه مقاصد) عشرة ﴿المقصد الاول﴾ تصور احتياج الشئ الى غيره

ضروري) حاصل بلا اكتساب فان كل احد يعلم احتياجه الى امور واستغناءه عن امور والتصور السابق على التصديق الضروري مطلقا اولى بان يكون ضروريا (فالمحتاج اليه) في وجود شيء (يسمى علة) له (و) ذلك الشيء (المحتاج) يسمى (معلولا والعلة) اما تامة كما سيأتى واما ناقصة والناقصة (اما جزء الشيء) الذى هو المعلول (او) امر (خارج عنه و الاول ان كان به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة) لا يقال صورة السيف قد تحصل فى الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا و ليست الحاصلة فى الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها (وان كان) الشيء به (بالقوة كالخشب له) اى للسرير (فهو المادة) وليس المراد بالعلة الصورية والمادية ما يختص بالجواهر من المادة و الصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التى توجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة (ولها) اى للمادة (اسماء)متعددة (باعتبارات مختلفة فمادة) و طينة (اذ تتوارد عليها الصور المختلفة و قابل) وهيولى (من جهة استعدادها للصور وعنصر اذ منها يبتدأ التركيب واسطقس اذ اليها ينتهى التحليل) وقد يعكس و يفسر كل من العنصر والاسطقس بتفسير الآخر (وهاتان) اى الصورة والمادة (علتان للماهية)داخلتان فى قوامها (كما انهما علتان للوجود) ايضا لتوقفه عليهما (فيخصان باسم علة الماهية) تمييزا لهما عن الباقيتين المشاركتين اياهما فى علية الوجود (والثانى) اعنى ما يكون خارجا عن المعلول (اما ما به الشيء كالنجار له) اى للسرير (وهو الفاعل) والمؤثر (واما ما لاجله الشيء كالجلوس عليه له وهو الغاية) اى العلة الغائية (وهاتان) العلتان اعنى الفاعل والغاية (يخصان باسم علة الوجود)لتوقفه عليهما دون الماهية(والاوليان) وهما المادة والصورة (لا توجدان الا للمركب)وهو ظاهر (والغاية لا تكون الا لفاعل بالاختيار) فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة (وقد تسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا تشبيها) لها بالغاية الحقيقية التى هى علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل (والغاية معلولة فى الخارج وان كانت علة فى الذهن) فان الجلوس على السرير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله فى الذهن (فلها) اى للغاية (علاقة العلية و المعلولية) بالقياس الى شيء واحد لكن باعتبار وجودها الذهنى والخارجى (ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء) فى ماهيته و وجوده او فى وجوده فقط (علة تامة)وفى لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب فى العلة التامة وذلك غير واجب الا ترى الى قوله (وانها) اى العلة التامة (قد تكون علة فاعلية) اما وحدها كالفاعل الموجب الذى صدر عنه بسيط اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر فى جانب المعلول و من تمته فانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علته (او مع الغاية كما فى البسيط) الصادر عن المختار (وقد تكون مجتمعة من الاربع) المذكورة (كما فى المركب) الصادر عن المختار وقد تكون مجتمعة من ثلاث منها كما فى المركب الصادر عن الموجب (والعلة الناقصة متقدمة) على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه او خارجة عنه واما التقدم الزمانى فيجوز الا فى العلة الصورية فانها مع المعلول فى الزمان (واما العلة التامة) على تقدير تركبها من اربع او ثلاث (فمجموع امور كل واحد منها متقدم) فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها عليه مما لا شك فيه (واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء) الصورية والمادية (هو الماهية) بعينها من حيث الذات (ولا يتصور تقدمها) اى تقدم الماهية (على نفسها فضلا عنها) اى عن تقدمها على نفسها (مع انضمام امرين آخرين) هما الفاعل والغاية (اليها) والحاصل ان مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم

هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا لان التغاير الاعتبارى بالاجمال والتفصيل لايجدى ههنا
نفعا بخلافه فى باب التعريف فاذا ضم الى ذلك المجموع امران اوامر واحد فكيف يتصور
تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة هى الفاعل وحده اومع الغاية كانت متقدمة
على المعلول بلا اشكال (فان قيل قد تركت قسما) من العلة الناقصة (وهو الشرط) فانه
من جملة مايحتاج اليه الشئ فى وجوده وجزء ايضا من العلة التامة فليست العلة الخارجية
منحصرة فى الفاعل والغاية (قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل
بالفاعلية) والتأثير (ولايكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع) فوجود
الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل فلاحاجة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان من تتمة المادة
لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل
الادوات من تتمة الفاعل وماعداها من تتمة المادة (فان قلت) اذا جعل ارتفاع الموانع جزأ للفاعل
او القابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشئ فى وجوده (فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه
خلاف الضرورة) الشاهدة بان العدم لايكون كذلك (قلنا عدم المانع لاتحقق له فى نفس
الامر ولا تميز له ولا ثبوت فكيف يكون مبدأ لوجود الغير نعم انه) اى عدم المانع (قد يكون
كاشفا عن شرط وجودى كعدم الباب المانع للدخول فانه) اى عدم الباب (كاشف
عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف
عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيه) اى فى الامر الممتد الذى هو المسافة (للسقوط الا انه ربما
لايعلم) الشرط الوجودى المعتبر فى علة الوجود (الا بلازم عدمى فيعبر عنه بذلك) اللازم
العدمى كما فى المثالين المذكورين (فيسبق الى الاوهام انه) اى ذلك العدمى (مؤثر) فى الوجود
ومعتبر فى علته وليس كذلك فظهر ان الامور الداخلة فى العلة التامة كلها وجودية فتكون
هى ايضا موجودة بوجود اجزائها باسرها ثم التحقيق ان بديهة العقل لاتجوز كون العدم
مؤثرا فى الوجود مفيدا له ولكن تجوز ان يتوقف التأثير فى الوجود على امر عدمى كما تجوز توقفه
على امر وجودى فعلى هذا جاز ان يكون مدخلية الشئ فى وجود آخر من حيث وجوده فقط
كالفاعل والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون
من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لابد من عدمه الطارى على وجوده فما قيل من ان العلة
التامة للوجود لابد ان تكون موجودة اريد به ان ماله مدخل بوجوده لابد ان يكون موجودا
وماله مدخل بعدمه لابد ان يكون معدوما وماله مدخل بوجوده وعدمه لابد ان يوجد
ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضى لوجود المعلول واما انه يجب ان يكون
كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه برهان ايضا
فان قلت لما جعل ارتفاع المانع جزأ للفاعل كان المؤثر فى الوجود معدوما وقد اعترفتم بانه محال
بديهة قلت ليس معنى كونه جزأ له انه جزء له حقيقى بل معناه انه من تتمته وداخل فى عداده
وهذا المقدار كاف فى الاعتذار عن ترك افراده بالذكر ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام
انه مؤثر ان اراد به سبق التأثير الحقيقى فباطل وان اراد به سبق التأثير بمعنى المدخلية فى الوجود
فهو حق ولا محذور فيه لايقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شئ منهما مادة
ولاصورة وايضا الموضوع فى الاعراض من العلل الخارجة ولم يذكر فيهما لانا نقول الجنس
اذا اخذ من حيث انه جزء اعنى بشرط لاشئ يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى
صورة اونقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجى فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية
واما الموضوع فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة فى كونها محلا قابلا فجعل من عدادها

ولم يعد قسما برأسه ولك ان تقول فى تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشئ فى وجوده اما جزء له او خارج عنه والثانى اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما ما منه الوجود او ما لاجله الوجود اولا هذا ولا ذاك وحينئذ اما ان يكون وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع والاول اعنى ما يكون جزأ اما ان يكون جزأ عقليا وهو الجنس والفصل او جزأ خارجيا وهو المادة والصورة

﴿ المقصد الثانى ﴾ الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين لوجهين الاول لو علل) الواحد بالشخص (بمستقلتين) اى لو اجتمع عليه علتان مستقلتان (لكان محتاجا اليهما) اى الى كل واحدة منهما (للعلية) اى لكون كل واحد علة له فان المعلول محتاج الى علته البتة (مستغنيا عنهما) اى عن كل واحدة منهما (اذ بالنظر الى كل واحد منهما) اى كل واحد من الامرين المستقلين بالعلية (يوجد) ذلك المعلول الشخصى (ولو لم يوجد) الامر (الآخر) اذ الفرض ان كل واحد مستقل (وهو) اى جواز وجوده بكل منهما وان لم يوجد الآخر (معنى الاستغناء) اى استغناء ذلك المعلول عن الآخر فيلزم ان يكون فى زمان واحد محتاجا الى كل واحدة من المستقلتين وغير محتاج اليهما لا يقال منشأ الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له ومنشأ عدم الاحتياج اليها علية الاخرى له فلا استحالة فى اجتماعهما لانا نقول احتياج شئ الى آخر فى وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء كانا مستندين الى سبب واحد او الى سببين واجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصى مستلزم لوقوع المحال فيكون امكان اجتماعهما مستلزما لامكانه وهو ايضا محال واما تواردهما على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع اذا لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بان تكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصى فاذا وجدت احديهما وجد المعلول وامتنع حينئذ وجود الاخرى اذ لو امكن ان تعدم الاولى وتوجد الاخرى فان عدم المعلوم بعدم الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم وجب ان تكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال ان الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ يلزم حينئذ ان لا تكون علة مستقلة فالتوارد على سبيل البدل جائز اذا كانت العلتان بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء لا يقال التوارد على البدل محال مطلقا لانه اذا كانت احديهما موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول وما يظن من ان اصلى الخارج والتدوير يجوز تواردهما بدلا على حركة الشمس فجوابه ان المعلول ههنا اعنى حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين مغايرة للواقعة بالاصل الآخر شخصا لانا نقول استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصى يتوقف على انه لا يجوز ان يكون لواحد شخصى علتان مستقلتان على البدل فكان اثباته به دورا ﴿ الوجه (الثانى اما ان يكون لكل واحد منهما اثر) اى تأثير (فكل) اى كل واحد منهما (جزء العلة التامة) لان المستقل بالتأثير حينئذ هو المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزءها وهو خلاف المفروض (او لاحدهما) فقط اثر (فهى العلة) دون الاخرى (اولا) اثر (لشئ منهما فلا شئ منهما بعلة) وكلاهما ايضا خلاف المقدر فالاقسام كلها باطلة وقد يقال جاز ان يكون لكل منهما تأثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العلة فان قلت فيستغنى بتأثير كل واحدة عن تأثير الاخرى قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتأمل (وجوزه) اى تعليل الواحد

الشخصي بعلتين مستقلتين (بعض المعتزلة بجوهر فرد ملتصق بيد اثنين يدفعه احدهما
حال مايجذ به الآخر على سوية فى القوة والسرعة) وحينئذ لايجوز ان يقوم بذلك الجوهر الذى
لاجزء له حركتان لامتناع اجتماع المثلين بل حركة واحدة شخصية ولايجوز استنادها الى واحد
منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولاشك ان كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة
فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان ورده الاشاعرة بان حركة ذلك الجوهر مستندة
الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث ولغيرهم ان يجيبوا عنه بان هذه الحركة مستندة الى مجموعهما
معا فكل واحد جزء العلة لاعلة مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الآخر
ولامحذور فى ذلك (واما المثلان فهما واحد بالنوع فيجوز تعليله) اى تعليل الواحد بالنوع (بمستقلتين)
على معنى ان فردا منه يكون معللا بعلة مستقلة وفردا آخر منه مع كونه مماثلا للاول يكون معللا
بعلة اخرى مستقلة ايضا لا على معنى ان الطبيعة النوعية توجد فى ضمن الافراد عن علل متعددة
اذ ليس فى الاعيان الا الاشخاص كما مرت اليه الاشارة (كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة
مثل مخالفة الحلاوة للسواد) فان هذين المعروضين وان كانا متخالفين فى الماهية الا ان عارضيهما
متماثلان فيهما (ثم انه يعلل كل) من المخالفتين المذكورتين (بمحله) اما وحده اومنضما الى غيره
وعلى التقديرين يكون لكل من المخالفتين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح (عند من يقول
بان المخالفة) التى هى من الاضافات (امر ثبوتى) موجود فى الخارج وكذا الحال فى التمثيل
بالمضادة بين السواد والبياض واما التمثيل بان طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فانما يصح على تقدير
تمايز الجنس والفصل فى الوجود الخارجى وقد عرفت بطلانه (وايضا فالحرارة نوع واحد
ثم يعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة) فقد عللت المتماثلات بعلل مختلفة مستقلة
هى هذه الامور وحدها اومأخوذة مع غيرها لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة
متماثلة متفقة فى تمام الماهية (وسننبه على عدم تماثل افرادها فيما بعد) وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة
النارية المستندة الى افراد النار لعدم تعدد العلل ههنا فان العلة طبيعة النار كما ان المعلول
طبيعة الحرارة وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا قال فى الملخص المعلول الواحد
بالنوع يجوز استناده الى علل مختلفة بالنوع (فان قيل الماهية) النوعية (ان اقتضت) لذاتها
اوللوازمها (الحاجة الى احدهما علل الامران) اى الفردان المتماثلان منها (بها) اى بتلك الاحدى
بعينها لان مقتضى ذات الشئ اولازمه يستحيل انفكاكه عنه (والا) وان لم تقتض الحاجة الى احدهما
(استغنت عنهما) اى عن كل واحدة من العلتين (فلا تعلل) تلك الماهية النوعية (بشئ منهما)
لامتناع تعليل الشئ بما هو مستغن عنه (قلنا هى) اى تلك الماهية (تقتضى الاحتياج الى علة ما
والتعيين من جانب العلة) اى نختار ان الماهية لاتحتاج الى شئ بعينه من العلتين المفروضتين
بل هى محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك ان لايكون الماهية معللة بالعلتين المعينتين لجواز
ان يكون تعليلها بالمعينة ناشئا من جانب العلة بان تكون هذه المعينة تقتضى ان تكون علة
لتلك الماهية وتلك المعينة ايضا تقتضى ان تكون علة لها فهى مع استغنائها عن خصوصية كل منهما
تكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازى قال المصنف (واعلم ان هذا) الجواب فيه (التزام لعدم
احتياج المعلول الى العلة بعينها) مع كونها محتاجة الى علة مالا بعينها فان الماهية اذا كانت معللة
بعلة معينة لا لاحتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعينة ان تكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج
المعلول الى ماهو علة له حقيقة (فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين) المستقلتين (الى كل منهما)
اى الى شئ منهما بعينه (بل) احتياجه (الى مفهوم احدهما) اى الى علة ما (الذى لاينافى الاجتماع)
وتلخيص النظر انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة المعينة دون

احتياج المعلول الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لاينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل المعول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلل مستقلة وقد خبط في تقرير هذا المقام اقوام فلا تتبع اهواءهم بعد ماجاءك من الحق هذا ثم الصواب في الجواب ان يقال لاوجود للطبايع في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة لايجب ان يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشأ الاحتياج في المتماثلين هويتهما المتخالفتين ﴿المقصد الثالث﴾ يجوز عندنا) يعني الاشاعرة (استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا) يجوز ذلك عندنا (ونحن نقول بان جميع الممكنات) المتكثرة كثرة لاتحصى (مستندة) بلا واسطة (الى الله تعالى) مع كونه منزها عن التركيب (ومنعه) اى منع جواز استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط (الحكماء الا بتعدد آلة) كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الاعضاء والقوى الحالة فيها (او) بتعدد (شرط او قابل) كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا (واما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات) بحيث لايكون هناك تعدد لابحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل كالمبدأ الاول (فلا) يجوز ان يستند اليه الاثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ماسيأتي ولايلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلايندرج على رأيهم في هذه القاعدة وقد يتوهم ان الواحد الحقيقي ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه مافوق اثر واحد اتفاقا وان كان مختارا جاز ان يصدر عنه آثار اتفاقا فالنزاع اذن في كون المبدأ موجبا او مختارا لا في هذه القاعدة والحق ان الفاعل المختار اذا تعددت ارادته او تعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلايندرج في القاعدة فان فرض ان لايكون في المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومتنازعا فيه ايضا (لنا) في اثبات الجواز (الجوهرية) مع كونها حقيقة واحدة بسيطة (علة للتحيز) في الحيز المطلق (ولقبول الاعراض) ايضا (فهما) اى التحيز وقبول الاعراض (اثران لبسيط) واحد حقيقي (لايقال احدهما) وهو قبول الاعراض اثر للجوهر (باعتبار الحال) فيه وهو العرض (والآخر) وهو التحيز اثر له (باعتبار الحيز) الذي يتمكن فيه فقد تعدد ههنا الشرط (لانا نقول) ليس كلامنا في كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا في الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم (بل الكلام في قابليته لهما وهو) اى كونه قابلا لهما (من عوارض ذاته) المعللة بها (والحق انه لايتم) هذا الاستدلال (الابيان بساطة العلة) التي هي الجوهرية ولا يمكن اخذه الزاميا لان الجوهر عندهم خمسة اقسام والقابل منها للتحيز وحلول هذه الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته ولاوجود عندهم للجوهر الفرد (و) بيان (كون الامرين) اى القابليتين اللتين هما الاثران (وجوديين) قيل ويمكن اخذه الزاميا لانهما من النسب والاضافات التي لاوجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء (و) بيان (انتفاء تعدد الآلة والشرط) في صدور القابليتين عن الجوهرية وهو مشكل (احتج الحكماء) على عدم الجواز (بثلاثة اوجه الاول لو كان) الواحد الحقيقي (مصدر الا و ب) مثلا (لكان مصدرية آ غير مصدرية ب) لامكان تعقل كل منهما بدون الاخرى (فان دخل فيه) اى في الواحد الحقيقي (هما) اى هذان المفهومان (او) دخل فيه (احدهما لزم التركيب)

في الواحد الحقيقي هذا خلف (والا) وان لم يدخل فيه هذان ولا احدهما (لكان) ذلك الواحد
الحقيقي (مصدرا لمصدريتهما) اى لمصدريتي آ و ب كما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز ان تكون
المصدريتان مستندتين الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدرا لـ آ و ب والمقدر خلافه (و) حينئذ
(عاد الكلام فيهما) اى فى المصدريتين فنقول كونه مصدرا لاحدى المصدريتين غير كونه مصدرا
للاخرى فهذان المفهومان ان دخلا فيه اواحدهما لزم التركيب والا كان مصدرا لهما ايضا
(ولزم التسلسل) فى المصدريات وقد يقرر هذا الوجه بطريق ابسط فيقال ان كان كل من مفهومى
مصدرية آ ومصدرية ب نفس الواحد الحقيقي كان لامر بسيط ماهيتان مختلفتان وان دخلا
فيه معا اودخل احدهما وكان الآخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا معا اوخرج احدهما
وكان الآخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معا
فالاقسام ستة والكل محال * الوجه (الثانى انا لما رأينا الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة
قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة) اى قطعا يقينيا لاشبهة فيه فقد استدللنا باختلاف
الاثر وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده (فلولا انه مركوز فى العقول ان اختلاف الاثر) وتعدده
(لايكون الا باختلاف المؤثر) وتعدده (لما كان) الامر (كذلك) فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد
العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب * الوجه (الثالث
انه لو كان) الواحد الحقيقي (مصدرا لاثرين) كـ آ و ب مثلا (لكان مصدرا لـ ا ولما ليس ا)
لان ب ليس آ ولكان ايضا مصدرا لـ ب ولما ليس ب (وانه تناقض والجواب عن الاول ان المصدرية
امر اعتبارى) اى نختار ان المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي الا ان المصدرية لكونها من
الامور الاضافية التى لاوجود لها فى الخارج غير محتاجة الى علة توجدها (فلا تكون الذات
مصدرا لها لان المحتاج الى الموجد ماله وجود) وحينئذ فلا يكون هناك مصدرية اخرى حتى
تتسلسل المصدريات (وان سلمنا) تسلسلها (فالتسلسل فى الامور الاعتبارية غير ممتنع) فان قيل
لاشك ان العلة الموجدة يجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون
لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها
لمعلول معين باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور حينئذ صدوره عنها ففى كل صدور لابد
ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية
هى هذه الخصوصية لا الامر الاضافى الذى يتعقل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما
فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات
الفاعل وان فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك
جهة اخرى فلا يكون له مع شئ من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون
علة لشئ منهما فاذا تعدد المعلول فلابد من تغاير فى ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك
خصوصيتان تترتب عليهما عليتان وحينئذ لايكون الفاعل واحدا من جميع الجهات
ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم
معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة
متشاركة فى جهة واحدة او غير متشاركة فيها لاتكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور
فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم انه لابد من خصوصية
مع كل صادر بعينه فذلك لايضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف فى نفس الامر بسلوب كثيرة
بل له ارادة تتعدد تعلقاتها فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة
ولا يقدح ذلك فى كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته (و) الجواب (عن الثانى ان الاستدلال)

على تغاير طبيعتي الماء والنار (انما هو بالتخلف لا بالاختلاف) والتعدد (فانا لما رايناناراولا برد) معها كما كان مع الماء (و) رأينا (ماء ولاحر) معه كما كان مع النار (علمنا) بتخلف اثر كل منهما عن الآخر (انهما مختلفان) اذ لو تساويا لامتنع تخلف الاثر فلو رأينا آثارا مختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو المتنازع فيه (و) الجواب (عن الثالث لانسلم ان صدور آ و) صدور (لا آ تناقض فان نقيض صدور آ هو لاصدور آ واما صدور لا ا) اعني صدور ب (فلا يناقضه) فان قيل التناقض لازم لان الجهة التي هي مصدر لـ آ ان كانت مصدرا لغير آ صدق ان هذه الجهة ليست مصدرا لـ آ لان الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق ان هذه الجهة مصدر لـ آ وغير مصدر لـ آ وهما متناقضان قلنا انما يتناقضان ان لو كان الزمان فيهما متحدا وهو ممنوع كذا ذكره بعضهم وهو سهو لان قولنا هذه الجهة مصدر لـ آ وان كانت موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة هي نقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هي ايضا موجبة محصلة المحمول لكن لمحمولها متعلق معدول نعم قولنا هذه الجهة غير مصدر لـ آ موجبة معدولة والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ بين لاسترة به قال الكاتبي في شرح الملخص اذا صدر عنه الباء الذي هو غير آ من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه آ من تلك الجهة فيصدق حينئذ انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ من جهة واحدة وانه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار لماطلب منه البرهان على هذا المطلوب ثم قال جوابه لانسلم انه اذا صدر عنه الباء صدق انه لم يصدر عنه آ بل اللازم حينئذ انه صدر عنه ماليس آ وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية والعجب ممن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ﴿ المقصد الرابع ﴾ قال الحكماء البسيط) الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى (لا يكون قابلا وفاعلا) اى لايكون مصدرا لاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به (والا) وان لم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا (فهو مصدر للقبول والفعل) معا فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثران وقد تبين لك بطلانه قلنا (وقد عرفت) ايضا (جوابه) مع ان القبول والفعل بمعنى التأثير ليسا من الموجودات الخارجية (وايضا فنسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان) فلا يجتمعان واعترض على هذا بان القابل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا اخذا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لابد من الفاعل فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة (والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشئ) البسيط الى شئ آخر (نسبتان مختلفتان) بالوجوب والامكان (من جهتين فيجب) النسبة الناشئة (من جهة ولايجب) النسبة الناشئة (من جهة) اخرى ورد هذا الجواب بان كلامنا في ان البسيط لايكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم تكون الجهة متعددة (ومنهم من اجاب) عن الوجه الثاني (بان نسبة القابل) الى المقبول (بالامكان العام وهو لاينافي الوجوب) بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذي ينافيه (واورد عليه انه) اى انتساب القابل الى المقبول

(بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص و لذلك يمكن عدم القبول من حيث انه مقبول) مع وجود القابل (ويتم الدليل) حينئذ (اذ نقول نسبة الفاعل يتعين ان تكون بالوجوب ونسبة القابل لايتعين ان تكون كذلك) او نقول بعبارة اخرى نسبة الفاعل لاتحتمل الامكان الخاص و نسبة القابل تحتمله فيلزم ان تكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة له (الا ان يعاد الى الجواب الاول) فيقال جاز ان يكون هناك نسبتان من جهتين احديهما واجبة على التعيين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له (فيكون) الجواب (الثانى لغوا ﴿ المقصد الخامس ﴾ قال الحكماء القوة الجسمانية) اى الحالة فى الجسم (لاتفيد اثرا غير متناه لافى المدة) اى لاتقوى ان تفعل فى زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا (ولا فى الشدة) اى لاتقوى ان تفعل حركة لاتكون حركة اخرى اسرع منها (ولافى العدة) اى لاتقوى على فعل عدد غير متناه سواء كان زمانه متناهيا اوغير متناه وانما انحصر لاتناهى القوى بحسب آثارها فى هذه الامور الثلاثة لان التناهى و اللا تناهى بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذاوصف القوى باللاتناهى نظرا الى آثارها فلابد ان يعتبر اماعدد الآثار وذلك هواللاتناهى بحسب العدة وامازمانها وحينئذ اما ان يعتبرلاتناهى الزمان فى الزيادة و الكثرة وهو اللا تناهى بحسب المدة واما ان يعتبر لاتناهيه فى النقصان و القلة بسبب قبوله للانقسامات التى لاتقف عند حد فهو لاتناهى القوى بحسب الشدة ثم ان اللا تناهى فى الشدة ظاهر البطلان لان القوى اذا اختلفت فى الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة فى ازمنة مختلفة فلا شك ان التى زمانها اقل هى اشد قوة من التى زمانها اكثرفا تكون غير متناهية فى الشدة وجب ان تقع الحركة الصادرة عنها لافى زمان اذ لو وقعت فى زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة فى نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون اسرع فصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناه فى الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لافى زمان بل فى آن محال لان كل حركة انما هى على مسافة منقسمة فتنقسم بانقسامها ويكون مقدارها اعنى الزمان منقسما ايضا واعترض عليه بانا لانسلم ان قطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان ممكن فى نفس الامر وامكان فرض قطعها لايجدى نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال آخر واما اللا تناهى فى المدة و العدة فقد جوزه المتكلمون لان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ولا يتصور ذلك الابدوام الابدان وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة فى الابدان تأثيرا غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لاتناهى القوى الجسمانية فى المدة والعدة فى الحركة الطبيعية والقسرية (واحتجوا عليه) اى على انتفاء اللاتناهى وامتناعه فيهما (بان قوة النصف) اى نصف الجسم (فى) التحريك (الطبيعى نصف قوة الكل) فى ذلك التحريك وانما قلنا ان النسبة بين قوتى النصف والكل بالتصفية (لتساوى) الجسم (الصغير) الذى هو النصف (و) الجسم (الكبير) الذى هو الكل (فى القبول) اى قبول الحركة (لانه) لان ذلك القبول (للجسمية المشتركة) بينهما (وتفاوتهما) اى ولتفاوت الصغير والكبير (فى القوة فانها) اى القوة (تنقسم بانقسام المحل) فالقابلان اعنى الجسمين الصغير والكبير متساويان فى قبول الحركة الطبيعية لاتفاوت من جهتهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعى اعنى القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالتصفية كان تفاوت القوتين بالتصفية ايضا فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك اذ لاتفاوت فى الاثر ههنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين (و) بان (قوة الضعف) اى ضعف الجسم (فى) قبول التحريك (القسرى) نصف قوة (النصف) فى ذلك القبول وانما كانت نسبة القوتين بالنصف (للتساوى) بين الضعف والنصف

(فى الفاعل فرضا) بان نفرض قاسرا واحدا حركهما بقوة واحدة (والتفاوت فى القابل اذ المعاوق) للحركة القسرية (فى الضعف اعنى القوة الطبيعية) العائقة عن قبول الحركة القسرية (اكثر) من المعاوق فى النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت حينئذ فى الحركة القسرية من جهة الفاعل اصلا بل من جهة القابل فى قبوله التفاوت بكثرة المعاوق وقلته فاذا كان نسبة المعاوق الى المعاوق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فيكون نسبة الاثر الى الاثر بالنصف ايضا اذا تقرر هاتان المتقدمتان الاولى فى الحركة الطبيعية والثانية فى الحركة القسرية (فاذا فرضناهما) اى التحريك الطبيعى والقسرى (من مبدأ واحد) اى فحينئذ نقول لايجوز ان تحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية هى نصف القوة الطبيعية التى للكل فنفرض ان هاتين القوتين حركتا جسميهما من مبدأ واحد فى العدد او الزمان فلا شك ان حركة النصف نصف حركة الكل لما مر فى المقدمة الاولى وكذلك نقول لا يجوز ان تكون قوة جسمانية تحرك جسما آخر بالقسر الى غير النهاية والا فلذلك القاسر ان يحرك ضعف ذلك الجسم الآخر فنفرض انه حركهما من مبدأ واحد فلا شك ان حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر فى المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا فى الطبيعية والقسرية (فالاقل) وهو حركة النصف فى الطبيعية وحركة الضعف فى القسرية (اما متناه والاكثر) الذى فرضناه غير متناه (ضعفه) لما عرفت (وضعف المتناهى متناه) بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا (وهو خلاف المفروض واما غير متناه) وقد فرضنا مبدأ الاقل والاكثر واحدا (فتقع الزيادة عليه) اى زيادة الاكثر على الاقل (فى الجهة التى هو بها غير متناه فهو متناه) اذ لابد ان ينقطع فى تلك الجهة حتى تتصور الزيادة عليه فيها (وانه) اى كون الاقل متناهيا فى الجهة التى هو فيها غير متناه (محال) بالضرورة (وهذا الدليل مبنى على عدة امور كلها ممنوعة ❊ الاول ان القوة الجسمانية مؤثرة) تأثيرا طبيعيا فى جسم هو محلها او قسريا فى جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله سبحانه ابتداء فان قلت اذا لم تكن مؤثرة اصلا لم توصف باللاتناهى فى التأثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى كلامهم انها مؤثرة تأثيرا متناهيا لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلوب الذى دليله ايضا موقوف على ان لها تأثيرا طبيعيا او قسريا (الثانى ان النصف) من الجسم (له قوة) مؤثرة وهو غير لازم لجواز ان يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية كما تنعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا وان فرض ان له قوة هى جزء لقوة الكل فليس يلزم ان يكون جزأ لقوة قوية على الفعل فان عشرة مثلا اذا اقلوا حجرا فى مسافة فالواحد منهم اذا انفرد ربما لايقوى على اقلاله فى عشر تلك المسافة بل لايقوى على تحريكه اصلا (الثالث انها) اى قوة النصف (نصف قوة الكل) وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة فى اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذان الامران معتبران فى برهان تناهى القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان انما يجرى فى قوة حالة فى جسم لامعاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع فى الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة فى الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعى المقابل للتحريك القسرى يتناول ايضا التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبايعها فيقع التفاوت فى التحريك الطبيعى الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة فى القابل المركب فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف (الرابع امكان فرضهما) اى فرض الحركتين

(من مبدأ) واحد عددى اوزمانى وهو ممنوع فيما اذا كانت القوة غير متناهية وقد يعد هذا المنع مكابرة (الخامس وجود الحركتين) الطبيعيتين او القسريتين (ليقبلا الزيادة و النقصان) فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة النصف وزائدة عليها فى الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزائدة عليها فى الحركة القسرية لكن ليس للحركات التى تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود فى وقت مابل هى كالاعداد التى لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذى عولوا عليه فى جواب دليل المتكلمين على تناهى الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود فى وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها هذا وقد اعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل فى الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت فى حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود فى وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهى مافرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت فى حال القوة فلابد فى بيان استحالته من دليل آخر (ثم قد يوجدان) اى لانسلم ان الحركتين يقبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نسلم انهما يقبلانهما على الوجه الذى تقع فيه الزيادة والنقصان فى الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان تقع الزيادة والنقصان فى الخلال بان توجد الحركتان (غير متناهيتين مع اختلاف فى السرعة والبطء كفلك القمر و) فلك (زحل) فان القوة التى تحرك فلك القمر قوية على دوران اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع ان حركات الفلكين يوجدان عندكم غير متناهيتين لكون تفاوتهما فى الزيادة والنقصان واقعا فى الخلال بسبب الاختلاف فى السرعة والبطء (ثم انه) اى هذا الدليل بعد توجه المنوع المذكورة عليه (منقوض بالافلاك فان الحركات الجزئية) الصادرة عنها (لاتستند الى تعقل كلى) من جوهر مفارق حتى يكون محركها غير القوى الجسمانية وذلك لان نسبة التعقل الكلى الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يترجح به ارادة وجود بعضها على بعض (بل) لابد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة (الى قوى جسمية) لها ادراكات جزئية (مع عدم تناهيها عندهم) فان الحركات الجزئية الفلكية لابداية لها ولا نهاية على رأيهم وقد اجابوا عن النقض بان مبادى الحركات الفلكية هى الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة فى اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمية لاتكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها لاتكون واسطة فى صدور تلك الآثار ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة فى صدور آثار لا تتناهى جاز ايضا كونها مبادى لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز ان تباشرها استقلالا ايضا

﴿ المقصد السادس ﴾

الدور ممتنع وهو ان يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة او دونها) وامتناعه اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازى واما بالاستدلال (لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشئ علة لعلته لزم تقدمه) على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه (على نفسه بمرتبتين فان قيل) لا شك ان العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما فى حركتى اليد والخاتم بل بالذات فحينئذ نقول (معنى التقدم بالعلية) والذات (ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشئ على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشئ لعلته فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه) بحسب المعنى وان كان مخالفا له

فى اللفظ (وان اردت به) اى بتقدم العلة على معلولها (امرا وراء ذلك) المذكور الذى هو العلية (فلابد من تصوره) اولا (ثم تقريره) واثباته باقامة الدليل عليه ثانيا (فانا من وراء المنع فى المقامين) اذ لانتصور ههنا للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة (فالجواب) ان يقال (معنى تقدم العلة) على معلولها هو (ان العقل يجزم بانها مالم يتم لها وجود) فى نفسها (لم توجد غيرها) فهذا الترتيب العقلى هو المسمى بالتقدم الذاتى (وهو المصحح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لايشك فى انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد) فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه فذلك قال (والتقدم بهذا المعنى تصوره ولو بوجه ما (وثبوته) للعلة كلا هما (ضرورى) فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصور واستدلال (وقد يقال) اى فى ابطال الدور وذلك ان الامام الرازى بعد ما اعترض فى الاربعين على الدليل المذكور قال والاولى ان يقال (كل منهما) على تقدير الدور (مفتقر الى الآخر المفتقر اليه) اى الى ذلك الواحد (فيلزم) حينئذ (افتقاره) اى افتقار كل واحد (الى نفسه وانه محال اذ الافتقار نسبة) لاتتصور الا (بين الشيئين) فكيف يتصور بين الشئ ونفسه قال (والاقوى) فى الاستدلال على ابطاله هو (ان نسبة المفتقر اليه) وهو العلة الى المفتقر وهو المعلول (بالوجوب) لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا (و) نسبة (المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان) لان المعلول المعين لايستلزم علة معينة بل علة ما (وهما) اعنى الوجوب والامكان (متنافيان) فلو كان شيئان كل واحد منهما مفتقر الى الآخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو محال وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتبارى لايقال جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا نقول لادور الا مع اتحاد الجهة وعبارة لباب الاربعين هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منهما ان المعلول يجب ان يكون له علة بخلاف العلة اذ لايجب لها من حيث هى ان يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولك ان تحملها على المعنى الاول الذى هو الصحيح ثم قال الامام (ولا يرد) اى على الدليل الاولى او الاقوى (المضافان) نقضا بان يقال كل منهما مفتقر الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان تكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكرتم لامتنع المضافان وانما لم يردا نقضا على ما ذكره (لانهما اعتباريان) لايوجدان فى الخارج فلا يوصفان بالافتقار اصلا فضلا عن ان يفتقر كل الى الآخر (او) نقول (تلازمهما) على تقدير كونهما موجودين (لوحدة السبب) الذى يقتضيهما لا لافتقار كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما بوجه قال صاحب اللباب (ومع ما سبق) من جواب شبهة الامام على تقدم العلة (فان عنى بالافتقار) الذى هو مبنى الدليل المرضى عنده (امتناع الانفكاك) مطلقا (فقد يتعاكس) الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر (ولا امتناع) فى ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه (وان اريد) بالافتقار امتناع الانفكاك (مع نعت التأخر) اى تأخر المفتقر عن المفتقر اليه (جاء فى التأخر) اعنى تأخر المفتقر الذى هو المعلول (ماجاء) من الشبهة (فى التقدم) اعنى تقدم المفتقر اليه الذى هو العلة (بعينه) اذ يصير حاصل الدليل حينئذ ان المفتقر اى المعلول متأخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة له لافتقرت اى تأخرت عنه فيلزم تأخر الشئ عن نفسه بمرتبتين فيقال ان اردت بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك لزم تأخر الشئ عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشئ لمعلوله فيمتنع بطلانه لانه عين

المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضى ﴿المقصد السابع﴾ فى بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهى ان تقول (العلة) المؤثرة (يجب ان تكون) موجودة (مع المعلول) اى فى زمان وجوده (والا) اى وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول فى زمان ولم توجد العلة فى ذلك الزمان بل قبله (فقد افترقا) اى جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لامعلول وعند وجود المعلول لاعلة (فليس وجوده لوجودها) فلاعلية بينهما (فان قيل) لايلزم من افتراقهما ان لايكون وجود المعلول لاجل وجود العلة اذ (لعلها) اى العلة (فى الزمان الاول) الذى هو زمان وجودها (توجد) المعلول اى تحصل وجوده (فى الزمان الثانى) فيكون التأثير والايجاد فى الزمان الاول والتأثر وحصول المعلول فى الزمان الثانى (قلنا الايجاد) اى ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه (ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف) حصول المعلول (عنه) اى عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشئ عن نفسه (وان كان) الايجاد والايجاب (غيره) اى غير حصول المعلول (كان ذلك) الغير الذى هو الايجاب (موجبا فى الحال له) اى لحصول ذلك المعلول (فى ثانى الحال فله) اى فلذلك الغير وهو الايجاب (ايجاب) آخر وينقل الكلام الى ايجاب الايجاب (ويتسلسل) الايجابات الى غير النهاية (وفيه نظر لانه) اى الايجاب على تقدير المغايرة (ليس موجبا) حتى يلزم ان يكون له ايجاب آخر (بل) يكون (ايجابا) مغايرا لحصول المعلول (والا) اى وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا (لزم التسلسل) فى الايجاب (مطلقا) سواء كان الايجاب حال وجود المعلول اوقبله وسواء كان مغايرا لحصول المعلول اولم يكن (ولان الضرورة تنفى كون الايجاب نفس) حصول (المعلول) اذ كل احد يعلم صدق قولنا اوجبه العلة فحصل فترديد الايجاب بين ان يكون نفسه اوغيره ترديد بين امرين احدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستقبح جدا (وقد يجاب بانه) اذا كانت العلة توجب فى الحال وجود المعلول فى ثانى الحال فحينئذ (لامعلول حال ايجاب العلة وبالعكس) اى لا ايجاب حال حصول المعلول (فليس حصوله لايجابها له) ولما امكن ان يتطرق اليه المنع المذكور اولا قال المصنف (والاولى) فى دفع تجويز كون الايجاب فى الحال وكون وجود المعلول فى ثانى الحال (هوالتعويل على الضرورة) الحاكمة باستحالة ذلك (فان معنى الايجاب) اى ايجاب العلة للمعلول (هو ان يكون وجوده مستندا الى وجودها ومتعلقا بها) اى بوجودها بحيث (لوارتفعت) العلة (ارتفع) المعلول تبعا لارتفاعها (وبالجملة فليس وجوده) اى وجود المعلول (عن علة غير ايجاد) تلك (العلة وايجابها اياه) اى لاتمايز بينهما بحيث يقال ان احدهما غير الآخر بل هما بحيث يعدان واحدا فليس الكسر الذى هو تحصيل الانكسار فى المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر فكيف يتصور ان هناك كسرا حقيقة وليس هناك حصول انكسار وكذا الايجاد وحصول الوجود فلا يتصور ان ثمه ايجادا حقيقة وليس ثمه حصول وجود (فلا ايجاد) من العلة (حال العدم) اى حال عدم المعلول (بالضرورة) لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه اذ هما بحيث لايتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من ان الايجاد فى الزمان الاول وحصول الوجود فى الزمان الثانى وقد يقال انما جمع بين الايجاد والايجاب فى الذكر تنبيها على انه لا فرق فيما ذكر بين الايجاد الايجابى والايجاد الاختيارى فان حصول الوجود لايتصور تخلفه عنهما اصلا ﴿المقصد الثامن﴾ التسلسل محال وهوان يستند الممكن) فى وجوده (الى علة) مؤثرة فيه (و) تستند (تلك العلة) المؤثرة (الى علة) اخرى مؤثرة فيها (وهلم جرا الى غير النهاية لوجوه) خمسة (الاول جميع تلك السلسلة) المشتملة على تلك الممكنات التى لاتتناهى اذا اخذ من حيث هو جميعها (اى) اخذ (بحيث لا يدخل فيها)

اى فى جميعها (غيرها) اى غير تلك الممكنات (ولايخرج عنها شئ منها) فلا شك انه (ليس بمعدوم والا فيعدم جزء) لان المركب لايتصور عدمه الابعدم جزء من اجزائه (والمفروض عدم دخول غير الاجزاء التى كل واحد منها موجود) وذلك لانا اخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شئ سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوما (فهو موجود اذلا واسطة) بين الموجود والمعدوم (وليس) ذلك الجميع الموجود (بواجب) لذاته (لاحتياجه الى كل جزء) من اجزائه التى كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا (فهو) اى ذلك الجميع (ممكن) لانحصار الموجود فى الواجب والممكن (فله علة) لمامر من ان الممكن محتاج فى وجوده الى ما يوجده (خارجة) عن ذلك الجميع (اذا الموجد للشئ لايكون نفسه) والا كان موجودا قبل وجود نفسه (ولا شيأ من اجزائه والا اوجد) ذلك الجزء (نفسه) لان موجدا لكل موجد لاجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء (وانها) اى تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات (توجد) لامحالة (جزأ) من اجزاء تلك السلسلة (فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها) اى بغير تلك العلة (كان المجموع) ايضا (واقعا بغيرها) اذ ليس فى المجموع شئ سوى تلك الاجزاء (فلم تكن) تلك العلة الخارجة (علة) للمجموع لاستغنائه فى وجوده عنها بالمرة واذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من اجزاء السلسلة (فلايكون ذلك الجزء مستندا الى علة) موجدة (داخلة فى السلسلة) والاتوارد موجدان على معلول واحد شخصى (وهو) اى عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلة فى السلسلة (خلاف المفروض) لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية هذا خلف وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية واذا استلزم وجود شئ عدمه كان محالا فالتسلسل محال وههنا اعتراضات * الاول ان لفظ الجميع والمجموع والجملة انما يطلق على المتناهى وهذا نزاع لفظى اذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك الامور بحيث لايخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولايخرج عنها شئ منها وهذا اعتبار معقول فى الامور المتناهية وغير المتناهية * الثانى ان الآحاد الممكنة المتسلسلة الى غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود فى شئ من الازمنة وجوابه ان كلامنا فى العلل المؤثرة وقد سبق فى المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول * الثالث ان تلك الآحاد على تقدير اجتماعها فى الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها شيأ واحدا وتعتبر اخرى بدون تلك الهيئة فان اردت بجميع السلسلة المعنى الاول لم يكن موجودا ولا ممكن الوجود ايضا لان الهيئة الوحدانية العارضة لها فى العقل امر اعتبارى يمتنع وجوده فى الخارج واستحالة جزء من المركب مستلزمة لاستحالة الكل وان اردت به المعنى الثانى اخترنا ان علة الجميع نفسه على معنى انه يكفى فى وجوده نفسه من غير حاجة الى امر خارج عنه فان الثانى علة للاول والثالث علة للثانى وهكذا فلكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع فى تعليل الشئ بنفسه على هذا الوجه اعنى ان يعلل كل واحد من اشياء غير متناهية بما قبله فى الترتيب الطبيعى فلاتحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فتكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بما فيها انما الممتنع تعليل شئ واحد معين بنفسه والجواب ان المراد هو المعنى الثانى كما اشار اليه بقوله اى بحيث لايدخل فيها غيرها فيكون المجموع حينئذ عين الآحاد ولاشك ان هذه الآحاد ممكنات موجودة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الموجود الممكن محتاج الى علة موجدة

كافية فى ايجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية فى ايجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلة فى السلسلة كانت العلة الموجدة لجميع الآحاد جميع تلك العلل الموجدة للآحاد وحينئذ نقول جميع تلك العلل الموجدة للآحاد التى هى علة موجدة لجميع الآحاد اما ان تكون عين السلسلة او داخلة فيها اوخارجة عنها والاول محال لان العلة الموجدة لشئ سواء كان ذلك الشئ واحد معينا اومركبا من آحاد متناهية اوغير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشئ ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما امران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذى نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثانى مما ننبه على بطلانه فانه باطل بديهة على اى وجه فرض اعنى سواء فرض فى تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور اولا على سبيل الدور * الرابع ان العلة الموجدة للكل لا يجب ان تكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزأ منها كون ذلك الجزء موجدا لنفسه فان الواجب اذا اثر فى ممكن حصل مجموعهما وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذى هو جزؤه فلا بد له من موجد ويمتنع ان يكون ذلك الموجد موجدا لكل جزء منه لامتناع كون الواجب اثرا لشئ والجواب ان الكلام فى العلة الموجدة المستقلة بالتأثير والايجاد ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتأثير على معنى ان لا يكون له شريك فى التأثير فى تلك السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا فى نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن ان تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والالم يكن ذلك البعض مستقلا بالتأثير فى السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن ان يكون فى السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما فى المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان ما قد قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعلم ان هذا الدليل انما يجرى فى تسلسل الممكنات متصاعدة فى العلل لامتنازلة فى المعلولات كما لا يخفى على ذى فكرة * الوجه (الثانى) من وجوه ابطال التسلسل (انا نفرض من معلول ما) بطريق التصاعد (الى غير النهاية جملة ومما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى) هذا اذا كان التسلسل فى جانب العلل واذا كان فى جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة ومما بعدها بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين احديهما زائدة على الاخرى بعدد متناه (ثم نطبق الجملتين) اى احديهما على الاخرى (من ذلك المبدأ) اى من ذلك الجانب الذى لكل واحدة منهما فيه مبدأ (فالاول) من احديهما (بالاول) اى بازاء الاول من الاخرى (والثانى بالثانى وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من) الجملة (الزائدة واحد من) الجملة (الناقصة) فى عدة الآحاد (كان الناقصة كالزائدة) اى مساوية لها فى عدة الآحاد (هذا خلف والا) اى وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة (وجد فى الزائدة جزء لا يوجد بازائه فى الناقصة شئ وعنده) اى عند الجزء الذى لا يوجد بازائه شئ من الناقصة (تنقطع الناقصة) بالضرورة (فتكون) الناقصة (متناهية) لانقطاعها (والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه) كما صورناه (والزائد على المتناهى بمتناه متناه) بلا شبهة (فيلزم انقطاعهما وتناهيهما) فى الجهة التى فرضناهما غير متناهيتين وغير منقطعتين فيها (هذا خلف وهذا الدليل هو) المسمى

ببرهان التطبيق وهو (العمدة) فى ابطال التسلسل لجريانه فى الامور المتعاقبة فى الوجود كالحركات الفلكية وفى الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتب طبيعى كالعلل والمعلولات اووضعى كالابعاد اولا يكون هناك ترتب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهى هذه الامور كلها (وقد نقض) هذا الدليل (بمراتب الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها) وذلك لانا نفرض جملتين من الاعداد احديهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية والاخرى تضعيف الالف كذلك ثم نطبق احديهما على الاخرى بان نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة ونسرد الكلام الى آخره مع ان هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة (والجواب) عن هذا النقض (ان المعلولات) بل جميع مايستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه (قدضبطها وجود فليس) المذكور الذى هو المعلولات واخواتها امرا (وهميا محضا حتى يكون انقطاعها) فى التطبيق (بانقطاع الوهم وذهابها) فيه (باعتباره بخلاف مراتب الاعداد) فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها فى التطبيق الاباعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التى لاتتناهى فتنقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور (وتحقيقه ان الاعداد) لكونها وهمية محضة (ليس فيها جملتان فى نفس الامر تطبقان فنختار انهما) اى الجملتين المفروضتين فى الاعداد (تنقطعان) فى التطبيق (بانقطاع الوهم) عن التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لايتناهى فى نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليست الجملتان فى نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما فى نفس الامر (او) نختار (انهما لاينقطعان ولايلزم) من ذلك (تساويهما فى نفس الامر) لان هذا التساوى فرع وجودهما فى نفس الامر (بخلاف ماله وجود) فى نفس الامر (فانه يلزم) فيه احد امرين (اما انقطاعه فى نفس الامر) فيكون ما لايتناهى فى الواقع متناهيا فيه (او عدمه) اى عدم انقطاعه (فى نفس الامر) فيلزم تساوى الجملتين الزائدة والناقصة (وكلاهما محال) لما عرفت (وانما قلنا قد ضبطها وجود) ولم نقل قد اجتمعت فى الوجود (ليتناول كل ماله وجود اما معا) سواء كان بينها ترتب اولم يكن (واما على سبيل التعاقب) اى بلا اجتماع فى الوجود (فان ترتبهما) اى ترتب هذين النوعين اعنى المجتمعة فى الوجود والمتعاقبة فيه (ليس بمجرد اعتبار الوهم) كما فى مراتب الاعداد لان الآحاد فيهما قد اتصفت بالوجود فى نفس الامر اما مجتمعة واما متعاقبة (و قال الحكماء انما يمتنع التسلسل فى امور لها وجود بالفعل وترتب اما وضعا واما طبعا ليسقط عنهم ذلك النقض) وتلخيص ما ذكروه انه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثانى بازاء الثانى قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة فى الخارج معا لم يتم لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس فى الوجود الخارجى اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج فى زمان اصلا وليس فى الوجود الذهنى ايضا لاستحالة وجودها مفصلة فى الذهن دفعة ومن المعلوم انه لايتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا اما فى الخارج او فى الذهن وكذا لايتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثانى بازاء الثانى والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لانهاية له مفصلة لادفعة ولا فى زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر

الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك فى الاول اذا طبقت طرف احد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا فى وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثانى وليس الحال فى اعداد الحصى كذلك بل لابد لك فى التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لابد من هذين القيدين فى تميم البرهان التطبيقى فلا نقض بالاعداد اصلا قال المصنف (وانت تعلم ان الدليل) يعنى برهان التطبيق (عام لقيامه) وجريانه (فى كل ماضبطه وجود) كما قررناه لك (فتخصيص المدلول) ببعض ذلك المضبوط اعنى المقيد بالاجتماع فى الوجود مع الترتب بوجه من الوجوه (اعتراف بالتخلف) اى بتخلف المدلول عن الدليل فى البعض الآخر اعنى الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتب (وانه يوجب بطلان الدليل) لكونه منقوضا ❊ الوجه (الثالث مابين هذا المعلول) المعين (وكل علة) من العلل الواقعة فى السلسلة التى فرضت غيرمتناهية (متناه لانه محصور بين حاصرين) هما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال ان يكون مالا يتناهى محصورا بين امرين يحيطان به (فيكون الكل) اى كل السلسلة (متناهيا) ايضا (لانه) اى الكل (لايزيد على ذلك) اى على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلل (الابواحد) من جانب العلل فان ماعدا الواحد فى هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهيا ولا شك ان الكل لايزيد فى هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد فقد كان الكل لايزيد على المتناهى الابواحد وليس ماذكره من قبيل مايقال ان ما بين ا و ب اقل من ذراع وما بين ب وج اقل منهما وما بين ج و د كذلك فيكون ما بين ا و د اقل من ذراع فانه ظاهر الفساد بل هو من قبيل ان يقال مابين ا و ب اقل من ذراع وما بين ا و ج اقل ايضا ومابين ا و د كذلك فاذا اخذ د مع الواقع بينه وبين ا لم يزد على ما هو اقل من ذراع الا بنقطة د وهذا حكم صحيح (فانه اذا كان ما بين هذا الجزء) المعين (من المسافة وكل جزء) منها (لايزيد على فرسخ يكون المجموع) اى مجموع المسافة (لايزيد على فرسخ الابجزء) واحد (ضرورة) والمراد ان المجموع لوزاد عليه لم يزد الابجزء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون اذا جعل الجزء الاول الذى هوالمبدأ داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير وفرض ايضا ان المسافة ساوت الفرسخ بما يلى الجزء الاخير وان فرض المساواة مع اخراج المبدأ كان المجموع زائدا على الفرسخ بجزئين هما المبدأ والمنتهى (وما لايزيد على المتناهى الابواحد) او بعدد متناه (فهو متناه) بالضرورة (واعترف من احتج به) وسماه برهانا عرشيا وهوصاحب الاشراق (بانه حدسى) محتاج الى حدس ليعلم به صحته وذلك لان العلل لوكانت متناهية لظهر ظهورا تاما ان ماعدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الاخير واما اذا فرضت غيرمتناهية كمافيما نحن بصدده فليس يظهرهذا المعنى فيه اذ لايتصور هناك واحدة من العلل الا وقبلها علة اخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم ان هناك واحدة من العلل وان لم يتعين عندنا ولم يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين وان تلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة بما عداهما وهذا البرهان الحدسى يعم الامور المتعددة الموجودة معاالمترتبة سواء كان ترتبها من جانب العلل اوالمعلولات ولايجرى فى المقادير الا اذا فرض عروض الاعداد لاجزائها بان يجعل اذرعا غيرمتناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون هذا الفرض ❊ الوجه (الرابع لوتسلسل العلل) الى غيرالنهاية (لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل) اى لزاد عدد المعلولية على عدد العلية (والتالى باطل اما الشرطية فلانا

اذا فرضنا سلسلة من معلول اخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها) اى فى تلك السلسلة (فهو معلول) لان كل واحد مما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله (من غير عكس) كلى (فان الاخير معلول وليس بعلة) لشئ من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهاها اعنى المعلول الاخير معلول وليس بعلة فيتساوى عدد العلية والمعلولية (واما الاستثنائية) وهى بطلان التالى (فلان العلة والمعلول) اى العلية والمعلولية (متضايفان) تضايفا حقيقيا (ومن لوازمهما التكافؤ فى الوجود) اى اذا وجد احد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعا (فلابد ان يوجد بازاء كل واحد) من احدهما (واحد من الآخر فيكونان متساويين فى العدد ضرورة) وان لم يجب تساوى العدد فى المتضايفين المشهورين بين كأب واحد له ابناء كثيرة لكن له بازاء كل بنوة ابوة وهذا الوجه جار فى تسلسل المتضايفات فيقال لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ماهو معلول فى هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية والمعلولية كما هو حقهما وبالجملة فان التسلسل فى المتضايفات يستلزم كون احدى الاضافتين ازيد عددا من الاخرى وهو باطل * الوجه (الخامس انا سنبين) فى الالهيات (انتهاء الكل) اى جميع الممكنات الموجودة (الى الواجب لذاته وعنده تنقطع السلسلة) لاستحالة ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة (وهذا) الوجه (يختص بالتسلسل فى العلل) دون المعلولات (وانما يتم اذا اثبتنا الواجب) الوجود (بطريق لايحتاج فيه الى ابطال التسلسل والازم الدور) لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو اثبت الواجب ببطلان التسلسل كان كل منهما موقوفا على الآخر ﴿ المقصد التاسع ﴾ الفرق بين جزء العلة) المؤثرة (وشرطها) فى التأثير هو (ان الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر لا ذاته (كيبوسة الحطب) فانها شرط (للاحراق) اذ النار لا تؤثر فى الحطب بالاحراق الابعد ان يكون يابسا (والجزء ما يتوقف عليه ذاته) اى ذات المؤثر فيتوقف ايضا عليه تأثيره لكن لاابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه (وعدم المانع) ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط فى ذلك اذ (قد علمت انه) اى عدم المانع (كاشف عن شرط وجودى) يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذى هو شرطها فى تجفيف الثياب (وعده) اى عد عدم المانع (من جملة الشروط) التى يتوقف عليها التأثير (نوع من التجوز) لما عرفت من ان العدم لامدخل له اصلا فى الوجود حتى يعد شرطا حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه ﴿ المقصد العاشر فى ﴾ بيان (العلة والمعلول على اصطلاح مثبتى الاحوال و) بيان (احكامهما عندهم) قال الآمدى ابطال الحال يغنى عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه الا انه ربما دعت الحاجة بعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال فلذلك اوردناه تكميلا للافادة (وفيه) اى فى هذا المقصد (مسائل) ثمان ﴿ الاولى ﴾ فى تعريفهما واقرب ماقيل فيه قول القاضى) الباقلانى (العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج) بقوله صفة (الجواهر) فانها لاتكون عللا للاحوال (ويتناول الصفة القديمة) كعلم الله تعالى وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته (والمحدثة) كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه (ومعنى الايجاب ما يصحح قولنا وجد فوجد) اى ثبت الامر الذى هو العلة فثبت الامر الذى هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفاء عليها دون العكس فان مثبتى الاحوال يقولون بالمعانى الموجبة للاحكام فى محالها وهى عندهم علل تلك الاحكام وايجابها اياها لايتوقف على شرط كما سيأتى ونفاة

الاحوال من الاشاعرة لايقولون بالعلة والمعلول اصلا فان الموجودات باسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتوا الاحوال منهم يوافقونهم في هذا (و) قوله (لمحلها يشعر بان حكم الصفة لايتعدى المحل) اي محل تلك الصفة (فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما) لانها غير قائمة بها كيف ولو اوجبت لها احكاما لكان المعدوم الممتنع مثلا اذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتي وهو محال (وعلى هذا) التعريف الذي ذكر للعلة (فالمعلول) هو (الحكم الذي توجبه الصفة في محلها واما نحو قولهم العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال) اذا لم يمنع منه مانع (او) العلة (ما كان المعتل به معللا وهو) اي كون المعتل معللا به (قوله) اي قول القائل (كان كذا لاجل كذا) كقولنا كانت العالمية لاجل العلم (فدوري) اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة اذ معناه ما له علة فتتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور ويتجه عليه ايضا ان العلة ان اوجبت معلولها في اول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب في تعريفها وان لم توجبه الا في الوقت الثاني من وجودها لزم منه ان يقوم العلم بشخص مثلا وهو غير عالم بعد وايضا اعتبار عدم المانع باطل فان ايجاب العلم للعالمية لايتصور فيه تخلف وممانعة وسيأتي ان ايجاب العلة لايكون مشروطا بشرط اتفاقا واما الثاني فلانه عرف العلة بالمعتل والمعلل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه ايضا فساد آخر وهو رد العلية الى القول اعني ان يقال كان كذا لاجل كذا ولاشك انه ليس معنى العلية (و) قولهم العلة (ما تغير حكم محلها) اي تنقله من حال الى حال (او) العلة هي (التي يتجدد بها) اي بتجددها (الحكم يخرج الصفة القديمة) اذ لا تغير ولا تجدد فيها مع انها من قبيل العلل فان علمه تعالى علة موجبة لعالميته عندهم ويخرج ايضا الاولى الصفات الحادثة في اول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلا فانه يوجب لمحله حكما هو الاسودية وليس فيه تغيير حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما ولك ان تأخذ من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفا للمعلول فتقول المعلول ما اوجبته العلة عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع مانع او المعتل المعلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة او ما يتجدد من الاحكام بالعلة ﴿المسئلة الثانية﴾ قال اكثر اصحابنا حكم العلة لايتعدى محلها) اي لاتكون العلة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم (وانكره الاستاذ) ابو اسحق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها (تفريعا على القول بالحال وان انكره) اي الاستاذ الحال وكلامه ههنا على سبيل التنزل وتسليم ثبوت الحال (و) انكر ايضا (البصريون من المعتزلة) عدم تعدي حكم العلة عن محلها وجوزوا ان لاتكون العلة قائمة بمحل حكمها (حيث قالوا الله مريد بارادة حادثة) لحدوث المرادات (قائمة بذاتها) لابذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث ولابمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشئ بغيره (وقالت المعتزلة) باسرهم (توابع الحياة كالعلم والقدرة) والارادة وسائر ما يشترط في قيامه بمحله الحياة (اذا قامت بجزء من الحي اوجبت للمجموع حكمها فكان) المجموع (عالما قادرا) اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه (بخلاف غيرها) اي غير توابع الحياة (كالالوان) عند من يثبت لها احكاما فان حكمها لايتعدى محلها بل يختص به (واختلفوا في الحياة) هل يتعدى حكمها محلها اولا (فالحقها الحذاق منهم بالقسم الثاني) وقالوا اذا قام الحياة بجزء من شئ كان الحي بها هو ذلك الجزء لاجملة ذلك الشئ (فانها) اي الحياة (ليست من توابع الحياة) اي ليس قيامها بمحل مشروطا بقيام الحياة بذلك المحل والا لزم التسلسل فهي كالالوان في ان حكمها لايتعدى محلها (احتج اصحابنا) على ان حكم العلة لايجوز ان يتعدى محلها (بان صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم) الذي هو العالمية (لقامت اما بنفسها ويبطله انها عرض) والعرض لايتصور قيامه بنفسه (و) يبطله ايضا (ان نسبته) اي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه (الى) جميع

(المحال سواء) وحينئذ اما ان يوجب العالمية في جميع الاشخاص وهو ظاهر الاستحالة او يوجبها في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح (او بمحل آخر) غير محل الحكم (فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمرو وهو باطل بالضرورة فان قيل) العلم وكثير من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز ان يقوم بعضها بنفسه اذ (وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته) وكونه مرئيا (مع قيامه بنفسه) لان وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقا (وانما نجوزه) اي تعدي الحكم (اذا كان) محل العلة (جزأ لمحل الحكم) كما صورناه في توابع الحياة (وماذكرتم) من كون زيد عالما بعلم قائم بعمرو (ليس كذلك) فان عمرا ليس جزأ لزيد حتى يتعدى الحكم منه اليه (وايضا فانه) اي ماذكرتم (تمثيل) اي بيان للحكم الذي هو امتناع التعدي في مثال جزئي هو العلم (فلا يفيد الحكم الكلي و) توضيح ذلك ما تمسك به الاستاذ وهو انكم (جوزتم كون البارى فاعلا والفعل ليس قائما به و) ايضا (العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما كونه معلوما مقدورا) مع عدم قيامهما به (و) كذلك (نحوه) اي نحو ماذكر فان الارادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مرادا مذكورا وكذا الامر علة لكون الفعل واجبا والنهي علة لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الامثلة (قلنا من قال) منا (بكون وجود الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته) على الذات (لانه مشترك بين الجوهر والعرض) ومن قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال (وقيام العلة بجزء لو اوجب الحكم للكل) كما ذهبتم اليه (لزم كون الكل عالما جاهلا) معا (اذا قام العلم بجزء) منه (و) قام (الجهل بآخر لا يقال هذا) اي قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر (تقدير محال لتضادهما) اي لتضاد العلم والجهل (باعتبار تضاد حكميهما) اعني العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزء آخر والا كان الكل عالما جاهلا معا (لانا نقول انه) يعني قيام العلم بجزء والجهل بآخر (جائز لذاته) فانا اذا قطعنا النظر عن تعدي حكمي العلم والجهل من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه امرا ممكنا لا امتناع له في ذاته قطعا (وامتناعه لتضاد حكميهما) على ماذكرتم انما هو (باعتبار تعديتهما الى غير محله) اي تعدية حكميهما الى غير محل كل واحد منهما (فيكون) اعتبار التعدية وثبوتها (هو المحال) لانه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته (وايضا) ماذكرتموه انما يتأتى في العلم والجهل لا في جميع العلل التي جوزتم تعدية احكامها (فقد تقوم القدرة) على تحريك جسم (بيد) من شخص (والعجز) عنه (باخرى) منه قياما معلوما بالضرورة فلو جاز تعدي الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص قادرا على تحريكه وعاجزا عنه معا وليس يمكن ان يقال هذا تقدير محال لانه واقع بلا ريبة الا ان هذا الجواب انما ينهض على القائلين بان العجز معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع بان امتناع تعدي الحكم عن محل الصفة ضروري والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المصنف لانه مر مثله في بحث الوجود وشرع في جواب الالزامات التي ذكرها الاستاذ بقوله (واما الفعل فلا يوجب لمحله حكما) ثبوتيا لان الفاعلية صفة اعتبارية (ولا العلم ونحوه) يوجب (لمتعلقه) حكما (والا كان للمعدوم) الممتنع (صفة ثبوتية) اذا تعلق العلم به كما اشرنا اليه ومن الظاهر المكشوف ان المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية وامثالها صفات اعتبارية

* المسئلة (الثالثة العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلفت طرقهم في بيانه) اي في بيان كونها وجودية (فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والنفي

الصرف لايكون موجبا له قطعا) بل لابد ان يكون موجب الحكم الثبوتى امرا وجوديا وهذا هو الطريق المعول عليه (ومنهم من احتج عليه بوجوه * الاول لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم) اذ لامزية لاحدهما على الآخر (فاذا عدما) اى العلم والجهل (عن محل كان) ذلك المحل (عالما جاهلا) معا (قلنا النزاع فى ثبوت الصفة العدمية لافى سلب الصفة) فانا ندعى انه يجوز ان يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتى فى ذلك المحل لا انه يجوز ان تسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وما ذكرتموه من هذا القبيل مع انه غير تام فى نفسه واليه اشار بقوله (وايضا فلا نسلم اجتماع العدمين اذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم وبينهما) اى بين العلم والجهل (تضاد) وتناف فان قلت نحن نقول لو جاز ان تكون العالمية معللة بعلم عدمى لجاز ان تكون الجاهلية معللة بجهل عدمى فاذا اجتمع هذان العدميان فى محل كان عالما جاهلا بشئ واحد من جهة واحدة قلت لانسلم انه اذا كان مسمى العلم عدميا وموجبا لكون محله عالما كان مسمى الجهل ايضا عدميا موجبا لكون محله جاهلا سلمناه لكن لانسلم امكان اجتماع هذين العدمين مع ما بينهما من التقابل ولاسبيل الى الدلالة على هذا الامكان اصلا * الوجه (الثانى شرط العلة قيامها بالمحل) الذى يوجب له الحكم (ولا يتصور فى العدم) قيامه بمحل حتى يوجب له حكما ثبوتيا (قلنا ان اردت بالقيام) اى قيام الامر الذى هو العلة بالمحل (وجوده له) مثل وجود الاعراض الموجودة لمحالها (ففيه النزاع) لان معنى كلامك حينئذ هو ان العلة يجب ان تكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم (او اتصافه به) يعنى وان اردت بالقيام اتصاف المحل بالامر الذى هو العلة (فقد يتصف) المحل الموجود (بالعدمى) كاتصاف زيد بالعمى فجاز ان تكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى * الوجه (الثالث) العلة موجبة للحكم و (الايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه) وهو اللاايجاب (عدمى) لصدقه على المعدومات فاذن لابد ان تكون العلة موجودة ليمكن اتصافها بالايجاب الوجودى (قلنا قد عرفت ما فيه) وهو ان النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجى دون الصدق (فان قيل) على سبيل المعارضة ان العلم يوجب لمحله كونه عالما باتفاق مثبتى الاحوال فنقول (الموجب للعالمية اما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك) لاتحاد مسمى الوجود فى الكل هذا خلف (او العلم مع الوجود فتتركب العلة وهو باطل اتفاقا) من القائلين بالحال (او العلم) اى كونه علما (وانه حال فليس بموجود) فثبت ان العلة قد لاتكون موجودة (قلنا) الموجب للعالمية هو (العلم الذى هو موجود وفرق بينه وبين العلم مع الوجود) وبينه وبين كونه علما * المسئلة (الرابعة العلة العقلية) التى كلامنا فيها دون العلة الشرعية (مطردة) يستلزم وجودها وجود حكمها (اى كلما وجدت) العلة (وجد الحكم) على سبيل اللزوم وامتناع التخلف (وهذا) اعنى وجوب الاطراد (مما لاخلاف فيه اصلا) بين مثبتى الاحوال (ومنعكسة) يستلزم عدمها عدم حكمها (اى كلما انتفت العلة انتفى الحكم ولا خلاف فيه) اى فى الانعكاس ووجوبه (فى الاحوال الحادثة) فانه مهما انتفى العلم والقدرة عن واحد منا انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتى الاحوال (واوجبه) اى الانعكاس (الاصحاب فى) الاحوال (القديمة) ايضا فلم يجوزوا عالمية البارى وقادريته بلا علم وقدرة (ومنعه المعتزلة) وقالوا لله تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدرة (ويلزمهم) احد امرين (اما تعليل العالمية بغير العلم) كالقدرة مثلا وهو ضرورى البطلان اذ نعلم قطعا ان غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحياة اولا لا توجب كون محلها عالما (او ثبوتها من غير علة) وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم ولا علة مغايرة له جاز ان تكون العالمية الثابتة

مع وجود العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم واليه اشار بقوله (لجاز في المقارنة في العلم) اى لجاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا تكون معللة به وعلى هذا فالاظهر ان يقال للعلم الا انه قصد المبالغة في المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز ان يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها قال الاصحاب كل علة لا تكون منعكسة فهي غير مطردة ايضا واما قوله (وسيأتي تمامه في بحث الصفات) فاشارة الى ما ذهبوا اليه من ان الاحكام القديمة واجبة والواجب لا يعلل سواء وجدت العلة اولم توجد والى جوابه الذى فصله هناك ❊ واعلم ❊ ان كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايفين) وذلك لان الاطراد والانعكاس شرط العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط (لايقال) اذا كان المعلول مطردا منعكسا كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين (فبماذا تمتاز العلة عن غيرها) وكيف يعرف ان العلم مثلا علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتا وانتفاء (لانا نقول) تمتاز العلة عن غيرها (بضرورة العقل) فانا نعلم علما ضروريا ان العلم يوجب كون محله عالما ايجابا يصدق معه وجد العلم فاوجب كون محله عالما ولا يصدق عكسه وهو ان يقال ثبت كون المحل عالما فاوجب له العلم ونعلم بالضرورة ايضا (او بدليل آخر) يرشدنا الى تمييز العلة عما يشاركها في الاطراد والانعكاس ❊ المسئلة (الخامس ايجاب العلة) لمعلولها (لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا) من القائلين بثبوت الحال وهذا حكم ضرورى (فانه لا يتصور علم بلا عالمية) يعنى انا اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف على العلم بشئ آخر اصلا وهو المراد بقوله (سواء علمنا الشرط ووجوده ام لا) فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطا بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده (فان قيل اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالمحل و) مشروط ايضا (بالحياة وانتفاء اضداده) اى اضداد العلم (قلنا هذه شروط وجوده) فان وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الامور (والكلام في شروط تأثيره) وايجابه للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضائها لمعلولها بعد وجودها مما لاسترة به ❊ المسئلة (السادسة لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه) فجوز بعضهم هذا الايجاب ومنعه آخرون والمختار هو التفصيل الذى اشار اليه بقوله (واعلم انه ان جاز الانفكاك) بين الحكمين اما من جانب واحد اومن الجانبين (كالعالمية بالسواد و) العالمية (بالبياض) فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر (امتنع) تعليلهما بعلة واحدة (والا لزم عدم الانفكاك او عدم الاطراد) وذلك لانه اذا وجدت تلك العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء احدهما مع ثبوت تلك العلة كانت تلك العلة غير مطردة (قيل ههنا اشكالان الاول لله علم واحد وعالمية متعددة) بحسب تعدد المعلومات (اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض) ولهذا لا يسد احدهما مسد الآخر فهذه العالميات التى لا تتناهى معللة بعلة واحدة هى ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى (قلنا التزمه القاضى) وقال عالميته تعالى متعددة مختلفة وهى مع ذلك معللة بعلة واحدة ورده الآمدى بان القاضى لما اعترف بان كون الرب عالما بسواد محل معين مخالف لكونه عالما ببياضه مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما معا واما عدم اطراد تلك العلة (واثبت) ابو سهل (الصعلوكى) من الاشاعرة لله تعالى (علوما غير متناهية) كل واحد منها علة لعالمية واحدة ورد بانه مخالف لمذهب الشيخ والائمة ولما سيأتى من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى (واما نحن فنمنع تعدد العالمية وانما التعدد في تعلق العلم) الواحد (او) تعلق (العالمية) الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور في تعدد

التعلقات في حقه تعالى (واما في الشاهد فالعلم متعدد) بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم * الاشكال (الثانى الحياة توجب صحة العالمية و) صحة (القادرية) فقد اوجبت علة واحدة حكمين مختلفين (قلنا) الحياة (شرط) لوجود المصحح فهي شرط لوجود العلة (لاعلة) موجبة للصحتين هذا ان جاز الانفكاك بين الحكمين (واما ان امتنع الانفكاك) بينهما (كالعالمية بالسواد و) العالمية (بالعلم بها) اى بالعالمية الاولى فانهما متلازمتان لا يجوز الانفكاك فى شئ من الجانبين (فقال امام الحرمين يجوز الامران) فلا يحكم فيها اى فى الاحكام المتلازمة باتحاد العلة ولا بتعددها الا بدلالة السمع على احدهما (و) قال (الآمدى) الحق التفصيل وهو انه يجوز الامران (فى الشاهد) اذا كانت الاحكام المتلازمة (من جنس واحد) كالعالميات (ويمتنع) ذلك (فى) الاحكام (المختلفة) الاجناس فى الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعددة (و) اما فى (الغائب) فان كان احكامه من اجناس مختلفة وجب تعليلها بعلل متعددة كما فى الشاهد وان كانت من جنس واحد فقد سبق ان عالميته تعالى واحدة معللة بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف فى التعلق والمتعلق فقط وكذا الحال فى القادرية ونحوها * المسئلة (السابعة لا يثبت حكم) واحد (بعلتين عكس الاول) وهو انه لا يثبت حكمان بعلة واحدة واثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع او البدل او التركيب والكل باطل (اما على الجمع فلانه استغنى بكل عن كل كامر) فى ان الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين (ولان العلتين اما مثلان اوضدان فلا يجتمعان) فى محل واحد فلا يكونان موجبتين لحكم واحد فيه (اومختلفان فيجوز افتراقهما) فاذا ثبت احدى العلتين دون الاخرى فان انتفى الحكم (فلا اطراد) للعلة الثابتة وان ثبت فلا انعكاس للعلة المنفية وقد يمنع جواز الافتراق بين المختلفتين قال الآمدى والمختلفان لابدان تختلف احكامهما فانا نعلم بالضرورة ان قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة لا قادرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك (واما على البدل فضرورة انه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة اخرى) وهذا التمثيل تنبيه على حكم كلى ضرورى (فان قيل العالمية معللة على سبيل البدل (بعلم الله وبعلمنا وهى حكم واحد قلنا لا مخالفة بين العلمين الا بعارض) كالقدم والحدوث والعلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العلمين فى الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيهما (واما على سبيل التركيب فلان حقيقتهما حال الانفراد والاجتماع واحدة فاذا لم تؤثرا) فى الحكم (منفردتين) كما هو المفروض (لم تؤثرا) فيه (مجتمعتين) وذلك لان اقتضاء العلة للحكم انما هو لذاتها لا باعتبار امر خارج عنها ولا شك ان اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لان المقتضى حينئذ هو المجموع لا كل واحدة فلا يلزم خروج شئ منهما عن مقتضاه بحسب ذاته (ولان الصفات المختلفة لها احكام مختلفة ضرورة) كما نبهنا عليه نقلا عن الآمدى واذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف فى احكامهما * المسئلة (الثامنة فى الفرق بين العلة والشرط) على رأى مثبتى الاحوال (وهو من وجوه) تسعة (الاول العلة مطردة) فحيثما وجدت وجد الحكم قطعا (والشرط قد لا يطرد) فيوجد ولا يوجد معه المشروط (كالحياة للعلم * الثانى العلة وجودية) كامر (والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضى) فانه قال لا يمتنع ان يكون الشرط عدميا كانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف المشروط فى وجوده عليه لا ما يؤثر فى وجود المشروط حتى يمتنع ان يكون عدميا وذهب بعضهم الى ان الشرط لابد ان يكون وجوديا (* الثالث قد يكون) الشرط (متعددا) بان يكون لمشروط واحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها كالحياة وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم (او مركبا) بان يكون عدة امور شرطا واحدا للمشروط (* الرابع الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته) يعنى ان محل الحكم لا يجوز

ان يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه (الخامس العلة لا تنعاكس) اى لا تكون العلة معلولة لمعلولها (بخلاف الشرط) فانه يجوز ان يكون مشروطا لمشروطه (اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضى) والمحققون من الاشاعرة (ومنعه بعض اصحابنا والحق جوازه ان لم يوجب تقدم الشرط) على المشروط بل يكتفى بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط (كقيام كل من اللبنتين) المتساندتين (بالاخرى) فان قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يسمى دورمعية ولا استحالة فيه انما المستحيل دور التقدم (السادس الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط) وذلك اذا توقف المشروط عليه فى ابتداء وجوده دون دوامه (كتعلق القدرة) على وجه التأثير فانه شرط (للحادث) ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه واما العلة فهى ملازمة للمعلول ابدا اذ لا تحقق للعالمية بدون العلم فى الحالين وكذا كل حكم بالقياس الى علته (السابع الصفة) التى تكون علة كالعلم مثلا (لها شرط كالمحل والحياة (وليس لها علة) فان العلم من قبيل الذوات وهى لا تعلل بخلاف الاحكام فالعلة لا تكون معلولة فى نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحى حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحياة (الثامن) الحكم (الواجب لم يتفق على عدم شرطه) بل اتفق على انه لا يوجد بدون شرط كالعالمية لله فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف فى كون الحكم الواجب معللا بعلة (التاسع العلة مصححة) لمعلولها (اتفاقا وفى) كون (الشرط) مصححا المشروطه (خلاف قال به القاضى كالحياة للعلم) فانه ذهب الى ان الحياة وان لم تكن علة للعلم بل شرطا له لكنها علة فى تصحيحه ومؤثرة فى صحته وموجبة له (ومنعه المحققون لجواز توقفه) اى توقف العلم فى صحته (على شروط آخر) كانتفاء اضداده ووجود محله وحينئذ فلا يمكن ان تكون الحياة مستقلة بالتصحيح ولما كانت هذه المباحث معركا كنها فى انفسها مبنية على اصل فاسد اعرضنا عن تفاصيلها والله الموفق

﴿ الموقف الثالث فى الاعراض وفيه مقدمة ومراصد ﴾

خمسة (المقدمة فى تقسيم الصفات) التى هى اعم من الاعراض وقد تؤخذ فى تعريفها (الصفة الثبوتية) احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا يجرى فيها التقسيم المذكور (عندنا) يعنى الاشاعرة (تنقسم الى) قسمين (نفسية وهى التى تدل على الذات دون معنى زائد) عليها (ككونها جوهرا او موجودا او ذاتا) او شيئا وقد يقال هى ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها ومآل العبارتين واحد (ومعنوية وهى التى تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز) وهو الحصول فى المكان ولا شك انه صفة زائدة على ذات الجوهر (والحدوث) اذ معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو ايضا معنى زائد على ذات الحادث (وقبول الاعراض) فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بعبارة اخرى هى ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما ذكرناه من تعريفى الصفة النفسية والمعنوية انما هو على رأى نفاة الاحوال مناوهم الاكثرون (وقال بعض) من اصحابنا كالقاضى واتباعه (بناء على الحال) الصفة (النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهرا وذاتا وشيأ ومتحيزا وحادثا وقابلا للاعراض احوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء ذات الجوهر (والمعنوية تقابلها) فهى ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن انكر الاحوال منا انكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته (واما عند المعتزلة فاربعة اقسام) اى الصفة الثبوتية تنقسم عندهم الى اقسام اربعة (الاول) الصفة (النفسية

﴿فنقال﴾

فقال الجبائي) واتباعه منهم (هي اخص وصف النفس) وهي (التي بها يقع التماثل) بين المتماثلين (والتخالف) بين المتخالفين كالسوادية البياضية (ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس) في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض (وقال الاكثرون) من المعتزلة الصفة النفسية (هي الصفة اللازمة) للذات (فجوزوه) اي جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشيء واحد متعددة ككون السواد سوادا ولونا وشيئا وعرضا ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالما وقادرا فانه لازم لذاته (واتفقوا) وفي نسخة المصنف واثبتوا (انها) اي الصفة النفسية (يشترك فيها الموجود والمعدوم) بمعنى انها تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه * القسم (الثاني) الصفة (المعنوية فقال بعضهم) هي (الصفة المعللة) بمعنى زائد على ذات الموصوف ككون الواحد منا عالما قادرا (وقيل) الصفة المعنوية هي الصفة (الجائزة) اي غير اللازمة الثبوت لموصوفها * القسم (الثالث) الصفة (الحاصلة بالفاعل وهي) عندهم (الحدوث وليست) هذه الصفة اعني الحدوث صفة (نفسية اذ لا تثبت حال العدم) مع ان المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه نفسيا (ولا) صفة (معنوية لانها لا تعلل بصفة) القسم (الرابع) الصفة (التابعة للحدوث) وهي التي لا تحقق لها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الا بعد وجوده (ولا تأثير للفاعل فيها) وهي منقسمة الى اقسام (فنها) ماهي (واجبة) اي يجب حصولها لموصوفها عند حدوثه (كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر) وكالحلول في المحال والتضاد للاعراض وكايجاب العلة معلولها وقبح القبيح فان هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها (ومنها) ماهي (ممكنة) اي غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي اما (تابعة للارادة ككون الفعل) الصادر من العبد (طاعة اومعصية) وتعظيما اواهانة فان الفعل قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك اذا لم يكن هناك قصد وارادة وككون الامر امرا فان قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون امرا اذا لم يكن قصد الى طلب الفعل (و) اما (غيرها) اي غير تابعة للارادة (ككون العلم ضروريا) فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست واجبة له لامكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورية بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة (وبينهم خلاف في تبعية الاتقان للعلم) اوالارادة فقال بعضهم انه تابع للعلم وحده فان من تدرب بصنعة وحصل له فيها ملكة فقد يوجد منه في بعض الاوقات من تلك الصناعة ماهو على غاية من الاحكام والاتقان بلا قصد وارادة فدل على استقلال العلم به وقال آخرون منهم ان المؤثر في اتقان الفعل هوالارادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا على ان ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال بعضهم المؤثر من الارادات ماكان مقدورا مخترعا للمريد دون ماكان منها ضروريا وقال الآخرون لافرق بين الارادتين كما لافرق بين العلمين (و) بينهم خلاف (في الحسن اهو مما يتبع الحدوث وجوبا) كالقبح فيكون من قبيل الواجبة (او) هومما هو يتبع الحدوث مشروطا (بالارادة) فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة

﴿ المرصد الاول في ابحاثه الكلية ﴾

الشاملة لجميع الاعراض (وفيه مقاصد * الاول في تعريف العرض اما) تعريفه (عندنا فموجود قائم بمتحيز) هذا هوالمختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هي غير قائمة بمتحيز وخرج ايضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالغير هوالاختصاص الناعت اوالتبعية في التحيز والاول هوالصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة العرض ماكان صفة لغيره وهومنقوض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان العرض من اقسام الموجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات (واما) تعريفه (عند المعتزلة فالموجود لقام بالمتحيز) وانما اختاروا هذا

التعريف (لانه) اى العرض (ثابت فى العدم عندهم) منفك عن الوجود الذى هو زائد على الماهية ولايقوم بالتحيز حال العدم بل اذا وجد العرض قام به (ويرد عليهم الفناء) اى فناء الجوهر (فانه عرض عندهم) وليس على تقدير وجوده قائما بالتحيز الذى هو الجوهر لكونه منافيا للجوهر فلايندرج فى الحد (ولا ينعكس) ايضا (على اصل من اثبت) منهم (عرضا لا فى محل كابى الهذيل) العلاف (للكلام) فانه قال ان بعض انواع كلام الله لا فى محل وكبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لافى محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة حادثين ممالايلتفت اليه (واما) تعريفه (عند الحكماء فماهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع اى فى محل مقوم) لماحل فيه (ومعنى وجوده فى كذا وان كان يطلق) اى قولنا وجد كذا فى كذا امابطريق الاشتراك اوالحقيقة والمجاز (على معان مختلفة) كوجود الجزء فى الكل والكلى فى الجزئى وكوجود الجسم فى المكان اوالزمان ومثل كون الشئ فى الصحة اوالمرض وكونه فى السعادة (ان يكون وجوده هو وجوده فى الموضوع) بحيث لايتمايزان فى الاشارة الحسية كمامر فى تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد فى نفسه مثلاهووجوده فى الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم ولايخفى ان امكان ثبوت شئ فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بانه ماهية اذا وجدت فى الخارج لم تكن فى موضوع وان جاز ان يكون فى محل كالصورة الجسمية الحالة فى المادة واشاروا بقولهم اذاوجدت الى ان الوجود زائد على الماهية فى الجوهر والعرض ومن ثمه لم يصدق حد الجوهر على ذات البارى ﴿المقصد الثانى﴾ فى اقسامه عند المتكلمين (وهو) اى العرض (اما ان يختص بالحى وهوالحياة وماتبعها من الادراكات) بالحواس (و) من (غيرها كالعلم والقدرة) والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ماتبع الحياة وحصرها فى عشرة باطل بلا شبهة (واما ان لايختص به وهو الاكوان) المنحصرة فى انواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (والمحسوسات) باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة واخواتها وذهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة بالضرورة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وآخرون الى انها غير محسوسة فانا لانشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف فى كونها وجودية ولوكانت محسوسة لماوقع الخلاف فيها (واعلم ان انواع كل واحد من هذه الاقسام) المندرجة تحت المختصة بالحى وغير المختصة به (متناهية بحسب الوجود) يعنى ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناه (دل عليه الاستقراء) وبرهان التطبيق ايضا (وهل يمكن ان يوجد منه) اى من العرض (انواع غيرمتناهية) بان يكون فى الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ماهو متناه اولايمكن ذلك اختلف فيه (فمن منعه) وهم اكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة (نظر الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان) قطعا (فهو متناه) لان مالايتناهى لايكون قابلا لهما وللتطبيق ايضا (ومن جوزه) كالجبائى واتباعه والقاضى منا فى اكثراجوبته (فلانه ليس عدد اولى من عدد) فوجب اللاتناهى (كامر والحق) عند المحققين (هوالتوقف) وعدم الجزم بالمنع اوالجواز (لضعف المأخذين ووجهه) اى وجه ضعفهما (ظاهر) اما ضعف الثانى فلمامر فى صدر الكتاب فى تزييف المقدمات المشهورة بين القوم واما ضعف الاول فلما عرفت من ان قبول الزيادة والنقصان لاينافى عدم التناهى كتضعيف الواحد والالف مرات غيرمتناهية ومن ان برهان التطبيق لايتم الافيما ضبطه وجود الاترى انه لانزاع فى ان الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ماهومتناه ﴿المقصد الثالث﴾ فى اقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء الى انه) اى العرض (منحصر فى المقولات التسع) وان الجواهر كلها مقولة

واحدة فصارت المقولات التي هي اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرا (ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم) في اثبات الحصر هو (الاستقراء) الناقص ووجه ضبطه بحيث يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء انهم (قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة ام لا والاول) هو (الكم وانما قلنا لذاته ليخرج) عن الحد (الكم بالعرض كالعلم بمعلومين) فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد وسيرد عليك اقسام الكم بالعرض (والمراد بالقسمة هنا) يعني في حد الكم (ان يفرض فيه شيء غير شيء فيدخل فيه المتصل والمنفصل) لان كلا منهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في الملخص ان قبول القسمة قد يراد به كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معدلها في قبولها اياه ثم ذكر فيه انه لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل ولا يخفى عليك ان الذي يقتضيه كلامه السابق هو انه اذا عرف الكم بقبول الانقسام واريد به الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتبي في شرحه حيث قال ناقلا عن المباحث المشرقية احد المعنيين هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك ابدا ولا شك ان هذا القيد يخصصه بالمتصل لان الوحدة التي ينقسم اليها المنفصل لا يمكن ان يفرض فيها شيء غير شيء وفي عبارة الملخص نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب ان تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل هو شامل للمتصل والمنفصل معا واليه اشار المصنف بقوله (فلا يرد قول الامام الرازي انه مختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع) لخروج المنفصل عنه (والثاني) وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته (اما ان يقتضي النسبة لذاته اي يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير اولا) يقتضي النسبة (والثاني) هو (الكيف فرسمه) صرح بلفظ الرسم تنبيها على ان الاجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي كما سيصرح به (عرض لا يقبل القسمة) لذاته (و) لا يقتضي (النسبة لذاته) وسينكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث (فلا يرد) على تعريف الكيف (الوحدة لانها عدمية) فلا تندرج في العرض الذي هو من اقسام الموجود (والاول) وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير هو (النسبة واقسامه سبعة الاول اين وهو حصول الجسم في المكان اي في الحيز الذي يخصه) ويكون مملوأ به ويسمى هذا اينا حقيقيا وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي (وقد يقال) الاين (لكونه) وحصوله (في) ما ليس حقيقيا من امكنته (مثل الدار او البلد) او الاقليم او المعمورة او غير المعمورة او غير ذلك (مجازا) اي قولا مجازيا فان كل واحد منهما يقع في جواب اين هو (الثاني متى وهو الحصول) او الهيئة التابعة للحصول (في الزمان او طرفه) وهو الآن (كالحروف الآنية) الحاصلة دفعة مثل التاء والطاء وينقسم المتى كالاين الى حقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي كالاسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض اجزائها فانه يجوز ان يجاب بها للسؤال بمتى الا ان الزمان في المتى الحقيقي يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان في الاين الحقيقي (الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشيء) اي للجسم (بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض) بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها (و) بسبب نسبة اجزائه (الى الامور الخارجة) عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض واذا جعل الوضع هيئة معلولة لنسبتين معا (فالقيام والاستلقاء وضعان) متغايران (لاختلاف نسبة الاجزاء) فيهما (الى الخارج) ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة بل اكتفى فيها بالنسبة

فيما بين الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لا تتغير النسبة
فيما بين اجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس
وضع القيام بعينه لا بقاء اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجاز
ان يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعلا
فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته الى فصل آخر فالحق اذن اعتبار النسبتين
في ماهية الوضع (الرابع الملك) ويسمى الجدة ايضا (وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به
و ينتقل بانتقاله و بهذا) القيد الاخير اعني انتقال المحيط بانتقال المحاط (يمتاز) الملك (عن المكان)
اى الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة للشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال
المتمكن (سواء كان) ذلك المحيط امرا (طبيعيا) خلقيا (كالاهاب) للهرة مثلا (اولا) يكون طبيعيا
(و) سواء كان (محيطا بالكل كالثوب) الشامل لجميع البدن (او) محيطا (بالبعض كالخاتم) والعمامة
والخف والقميص وغيرها (الخامس الاضافة وهي النسبة المتكررة اى نسبة تعقل بالقياس الى نسبة)
اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى (كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وانها) اى البنوة
ايضا (نسبة) تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة اخص من مطلق النسبة (فاذا نسبنا المكان
الى ذات المتمكن حصل) للمتمكن باعتبار الحصول فيه (هيئة هي الاين واذا نسبناه الى) المتمكن
باعتبار (كونه ذا مكان كان) الحاصل (مضافا) لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس
الى نسبة اخرى هي كون الشيء ذا مكان اى متمكنا فيه فالمكانية والمتمكنية من مقولة الاضافة
وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشيء والمكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى
فليس من هذه المقولة (وبهذا) الذي صورناه لك (يمكنك الفرق بين النسبة) التي ليست من المضاف
(و) بين (المضاف فاعقله وتحققه في سائر النسب فانه مما قد طول فيه) الكلام (وحاصله ما قلنا * السادس ان
يفعل وهو التأثير كالمسخن مادام يسخن) فان له مادام يسخن حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي
هو من مقولة ان يفعل (فهو) يعني ان يفعل (اذن غير ما هو مبدأ للسخونة) اى المسخن (لانه يبقى بعد
التسخين) الذي لا بقاء لمقولة ان يفعل بعده وربما كان ذلك المبدأ جوهرا (السابع ان ينفعل وهو التأثر
كالمتسخن مادام يتسخن) فان له حينئذ حالة غير قارة هي التأثر التسخني الذي هو من مقولة ان ينفعل
(فهو) يعني ان ينفعل (اذن غير السخونة لبقائها بعده) اى بعد التسخن الذي لا بقاء لمقولة ان ينفعل
بعده بل السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القار في الثوب والقطع المستقر في الخشب
(وغير استعداده لها) اى غير استعداد المتسخن للسخونة (لثبوته قبله) اى قبل التسخن الذي هو
من مقولة ان ينفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا ولما كانت هاتان المقولتان امرين
متجددين غير قارين اختير لهما ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال (قيل الوحدة
والنقطة خارجة عنها) اى عن المقولات التسع (فبطل الحصر فقالوا لانسلم انهما عرضان
اذ لا وجود لهما) في الخارج (وان سلمنا) انهما عرضان موجودان (فنحن لم نحصر الاعراض)
باسرها (فيها) اى في التسع على معنى ان كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها
حتى يرد علينا ان هناك عرضا خارجا عنها (بل) حصرنا فيها (المقولات وهي الاجناس العالية) على معنى
ان كل ما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع (فلا تردان) اى الوحدة والنقطة علينا
(الا اذا اثبتم ان كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحته اجناس ولا يندرج فيما ذكرنا) حتى يثبت
انهما جنسان عاليان للاعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس العالية فيها (ولم يثبت
شيء منها) اى من هذه الامور الثلاثة لجواز ان يكون قولهما على ما تحتهما قولا عرضيا وان يكون
ما تحتهما اشخاصا متفقة الحقيقة او انواعا حقيقية لا اجناسا وان يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر

في المباحث المشرقية لان كلا منهما عرض لايتوقف تصوره على تصور امر خارج عن حامله ولايقتضي قسمة ولانسبة في اجزاء الحامل واما ادراجهما في مقولة الكم على مازعمه قوم فباطل لان الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته بخلافهما (واعلم) ان دعوى انحصار المقولات العرضية في الامور التسعة يشتمل على مقامين احدهما ان هذه التسعة اجناس عالية والثاني انه ليس للاعراض جنس عال سواها وليس شئ من هذين المقامين بيقيني وذلك (انه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز ان يكون ما تحته امورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها) فيكون حينئذ عرضا عاما لاجنسا (ولا كونها) اى ولم يثبت ايضا كون هذه التسعة على تقدير جنسيتها (اجناسا عالية لجواز ان يكون ما تحتها انواعا حقيقية فيكون) كل واحد منها حينئذ (جنسا مفردا) لاعاليا (او) ان (يكون اثنان منها اواكثر داخلا تحت جنس) آخر (فيكون) ذلك الداخل تحت الجنس الآخر (جنسا متوسطا) ان كان ما تحته اجناسا (او) جنسا (سافلا) ان كان ماتحته انواعا حقيقية فظهر انه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يتصد احد منهم لاثباته اصلا (ولا الحصر) اى ولم يثبت ايضا الحصر الذي هو المقام الثاني (لجواز مقولة اخرى) اى جنس عال للاعراض مغاير للتسعة المذكورة (وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته انه) اى العرض (ينقسم) انقساما دائرا بين النفي والاثبات (الى كم وكيف ونسبة كامر) من ان العرض اما ان يقتضي لذاته القسمة اولا والثاني اما ان يقتضي لذاته النسبة اولا فهذه اقسام ثلاثة لاتخرج للعرض عنها (وغيرها الجوهر) فانحصر اقسام الموجود الممكن في اربعة وعلى هذا (فالنسبة اما للاجزاء) اى لاجزاء موضوعها بعضها الى بعض (وهو الوضع اولا) تكون النسبة بين اجزاء موضوعها بل لمجموعه الى امر خارج عنه (وهي) اى هذه النسبة (اما الى كم فان كان) ذلك الكم (قارا) لجواز اجتماع اجزائه معا (فان انتقل) ذلك الكم القار (به) اى بانتقال موضوع النسبة (فهو الملك والا فهو الاين وان كان) ذلك الكم (غير قار فهو متى واما الى نسبة فالمضاف) لان النسبة حينئذ متكررة (واما الى كيف ولا تعقل) النسبة الى الكيف (الا بان يكون منه غيره وهو ان يفعل او) يكون (هو من غيره وهو ان ينفعل واما الى الجوهر وهو لايقبل النسبة لذاته بل لعارض) من عوارضه (ولا يخرج) ذلك العارض (مما ذكرنا) من الاعراض الثلاثة فالنسبة الى الجوهر تكون راجعة الى النسب المذكورة لاقسما برأسه فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات والاعراض في تسع منها (والاعتراض) على ما ذكر في هذا الحصر (انا لانسلم ان النسبة الى الكم) القار (تكون بالاحاطة) فقط (حتى تنحصر في الاين والملك) بل قد تكون النسبة الى الكم القار بوجه آخر (كالمماسة) بين سطحي جسمين (والمطابقة) التي هي الاتحاد في الاطراف (وايضا فاعتبرت في الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج) ايضا كامر (فقد جاء التركيب وانه يوجب تكثر الاقسام) اذ يجوز حينئذ ان يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون قسما خارجا عن الاقسام المذكورة (وايضا فبقي) من الاقسام الممكنة (النسبة الى العدد) الذي هو الكم المنفصل (ولا برهان على انتفائه) اى انتفاء هذا القسم (وايضا فالنسبة الى الزمان) الذي هو كم متصل غير قار (لايتعين ان تكون متى) اذ لايجب ان تكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى تكون متى (فان للحركة) التي كان الزمان مقدارها (والجسم) الذي هو محل تلك الحركة (نسبة الى الزمان وليس) انتساب شئ منهما الى الزمان (لحصوله فيه وايضا لانسلم ان النسبة الى الكيف لاتعقل الا بانه من غيره او منه غيره وما الدليل عليه) بل قد تكون تلك النسبة بالمشابهة واذا جاز ان تكون النسبة اليه على وجه آخر لم تكن منحصرة في ان يفعل وان ينفعل على ان انحصار هاتين المقولتين في النسبة الى الكيف منظور فيه (وايضا فالنسبة الى) ذات (الجوهر معقولة كالحصول فيه) اعني حلول الاعراض في ذات الجوهر (وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله في الحيز)

لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا له نسبة للحيز اليه (وبالجملة فليس) انتفاء ما ابديناه من الاقسام (ضروريا وانتم مطالبون بالحجة) عليه (ولو قيل استقرأنا الوجود فلو وجدنا) شيأ هو جنس عال للموجودات الممكنة (غير ذلك) الذى ذكرناه (كان هذا التقسيم ضايعا ووجب الرجوع اثرذى اثير) اى قبل كل شئ (الى الاستقراء وطرح مؤنة هذه المقدمات) الطويلة (وان اراد) ابن سينا بما ذكره (الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس فان فيه) اى فيما ذكره (تقريبا الى الضبط) الجامع للمنتشر (وتبعيدا عن الخبط) الناشئ من الانتشار واعلم ان انحصار الممكنات فى هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بانه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء الذى لا يفيد الا ظنا ضعيفا ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خمسا فعد الحركة مقولة برأسها وقال العرض ان لم يكن قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة والاضافة او يعقل بدون الغير وحينئذ اما ان يقتضى لذاته القسمة فهو الكم او لا فهو الكيف وقد صرحوا بان المقولات اجناس عالية للموجودات وان المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها اجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشئ ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية قالوا واما الحركة فالحق انها من مقولة ان ينفعل وذهب بعضهم الى ان مقولتى الفعل والانفعال اعتباريتان فلا تندرج الحركة فيهما

﴿المقصد الرابع﴾ فى اثبات العرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان) الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا عنده ليست عرضا بل جوهرا (والقائلون به) اى بوجود العرض (اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شرذمة) قليلة لا يبالى بشأنهم (كابى الهذيل) العلاف ومن تبعه ومن تبعه من البصريين (فانه جوز ارادة عرضية تحدث لا فى محل وجعل البارى تعالى مريدا بها) اى بتلك الارادة (والضرورة كافية لنا فى هذين المقامين) فانا ندرك الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروايح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسنا ولا نشك فى انها مما لا يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون البارى مريدا بها مع استواء نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة ﴿المقصد الخامس﴾ فى ان العرض لا ينتقل من محل الى محل) على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته (فعند المتكلمين لان الانتقال انما يتصور فى المتحيز) وذلك لان الانتقال هو حصول الشئ فى حيز بعد ان كان فى حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا فى المتحيز والعرض ليس بمتحيز (وفيه نظر فان ذلك) الانتقال المفسر بما ذكر (هو انتقال الجوهر) من مكان الى آخر (واما انتقال العرض) الذى كلامنا فيه (فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر) وليس هذا مما لا يتصور فى العرض بل لا بد لنفيه عنه من برهان الانتقال هو حال الانتقال اما فى المحل الاول او الثانى وكلاهما باطل لان كونه فى المحل الاول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه فى المحل الثانى ثبوت فيه متأخر عن الانتقال اليه واما فى محل آخر ويعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم ذلك المحذور لانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا فيكون آن مفارقته عن محله هو آن مقارنته لمحل آخر (واما عند الحكماء فلان تشخصه) اى تشخص العرض المعين (ليس لذاته) وماهيته ولا للوازمها (والا انحصر نوعه فى شخصه ولا لما يحل فيه والا دار) لان حلوله فى العرض يتوقف على تشخصه (ولا لمنفصل) لا يكون حالا فيه ولا محلا له (لان نسبته الى الكل سواء) فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح (فهو) اى تشخصه (لمحله فالحاصل فى المحل الثانى

هوية اخرى) اى تشخص آخر غير التشخص الذى كان حاصلا فى المحل الاول لانه لما كان لحلوله وبدخل فى تشخصه لم يتصور مفارقته عنه باقيا تشخصه بل يجب انتفاؤه حينئذ فلا يكون الحاصل فى المحل الآخر عين الذى عدم بل شخصا آخر من نوعه (والانتقال) من محل الى آخر (لايتصور الامع بقاء الهوية) المنتقلة من احدهما الى الآخر واذ لابقاء للهوية ههنا فلا انتقال اصلا (وفيه نظر لجواز ان يكون تشخصه بهويته الخاصة ولايلزم) حينئذ (انحصار النوع فى الشخص) انما يلزم ذلك اذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث لانه ان اريد بهويته الخاصة تشخصه لزم كون الشئ علة لنفسه وان اريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وان اريد وجوده بالمعنى فان اخذ مطلقا لم يكن علة لتشخص معين وان اخذ معينا فكذلك لان تعين الوجودات فى افراد ماهية نوعية انما يكون بتعينات تلك الافراد فلو عكس دار نعم يرد على الدليل انا لا نسلم استواء نسبة المنفصل الى الكل اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين خصوصا اذا كان المنفصل فاعلا مختارا فان له ان يختار مايشاء ويتجه عليه ايضا انه لايطرد فى عرض ينحصر نوعه فى شخصه (وربما يقال) فى اثبات امتناع الانتقال (العرض يحتاج الى المحل) بالضرورة (فاما ان يحتاج العرض المعين الى محل معين فلا يفارقه) لان خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل المعين ومقتضية اياه لذاتها (او) الى محل (غيرمعين ولاوجود له) فى الخارج لان كل موجود فى الخارج فهو متعين فى نفسه (فيلزم) حينئذ (ان لايوجد العرض) فى الخارج لانتفاء المحل الذى يحتاج هو اليه وهذا باطل قطعا فتعين الاول وامتنع الانتقال وهو المطلوب (وفيه نظر اذ قد يحتاج) العرض المعين (الى محل بلا شرط التعين) اى الى محل مطلق غير مقيد بالتعين (وانه اعم من المعين) الذى قيد بالتعين (فيوجد) ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعين فى كل معين من المعينات (لا) الى محل مقيد (بشرط عدم التعين) حتى يمتنع وجوده فى الخارج فيلزم ان لايوجد العرض فيه وانما قلنا انه يحتاج الى المحل المطلق عن التعين ولايحتاج الى المقيد بعدم التعين (اذلايلزم من عدم اعتبار التعين) فى المحل الذى يحتاج اليه العرض المعين (اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته) من ان الماهية المطلقة التى لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم تقيد به اعم من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة فى الخارج ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل فى الخارج وجودها (وايضا فهو) اى ماذكرتم من الدليل (وارد فى الجسم بالنسبة الى الحيز) فيقال الجسم يحتاج فى كونه متحيزا الى الحيز بالضرورة فاما ان يحتاج الى حيز معين او غير معين والثانى باطل لان غير المعين لاوجود له فيلزم ان لايوجد الجسم المتحيز فتعين الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا (فان قيل هذا) الذى ذكرتموه من امتناع الانتقال على العرض (انكار للحس فان رائحة التفاح تنتقل منه الى مايجاوره والحرارة تنتقل من النار الى مايماسها) كما يشهد به الحس (فالجواب ان الحاصل فى المحل الثانى) وهو المجاور او المماس (شخص آخر) من الرائحة او الحرارة مماثل للاول الحاصل فى التفاح او النار (يحدثه الفاعل المختار) عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة او المماسة (او يفيض) ذلك الشخص الآخر على المحل الثانى (من العقل الفعال) عند الحكماء بطريق الوجوب (لاستعداد يحصل له من المجاورة) او المماسة ﴿ المقصد السادس ﴾ لايجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة ﴿ لنا) فى عدم الجواز (وجوه) والمذكور فى الكتاب وجهان (الاول ان قيام الصفة) بالموصوف (معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف وهذا) اى كون الشئ متبوعا لتحيز غيره به (لايتصور الا فى المتحيز) بالذات لان التحيز بتبعية غيره لايكون متبوعا اثبات لما ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له (والعرض ليس بمتحيز) بالذات بل هو تابع

فى التحيز للجوهر (فلا يقوم به غيره * الوجه الثانى العرض المقوم به) لايجوز ان يقوم بنفسه و (ان قام بعرض آخر عاد الكلام فيه وتسلسل) الاعراض المقوم بها الى غير النهاية (والا فجميع تلك الاعراض) المتسلسلة حاصلة (لا فى محل وقد عرفت بطلانه) لامتناع قيام العرض واحدا كان اومتعددا بنفسه بل لابد له من محل يقوم به (وان انتهت) الاعراض المقوم بها (الى الجوهر فالكل قائم به) لان الكل تابع لذلك الجوهر فى تحيزه وحينئذ فلا يكون عرض قائما بعرض والمقدر خلافه (وهما) اى هذان الوجهان (ضعيفان اما الاول فلا نا لانسلم ان القيام هوالتحيز تبعا كما ذكرتم (بل هو الاختصاص الناعت) وهو ان يختص شئ بآخر اختصاصا يصير به ذلك الشئ نعتا للآخر والآخر منعوتا به فيسمى الاول حالا والثانى محلا له كاختصاص السواد بالجسم لاكاختصاص الماء بالكوز (وبحققه) اى بحقق ان معنى القيام هذا دون ذلك (امران الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس) التحيز متحيزا (تبعا لتحيزه والا لكان الشئ) الذى هو التحيز (مشروطا بنفسه) ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لابد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره فى التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشئ بنفسه (اوتسلسل) ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى مالا نهاية له * الامر (الثانى اوصاف البارى تعالى قائمة به كما سنبينه من غير شائبة تحيز) فى ذاته وصفاته (واما) الوجه (الثانى فلانه لاينفى ان يقوم عرض بعرض) ثان (وذلك) العرض الثانى (بآخر مترتبة الى ان ينتهى الى الجوهر) فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر فى تحيزه ابتداء والبعض الآخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائما بالجوهر وتابعا له فى تحيزه ابتداء بل هناك مايتبعه فى ذلك بواسطة والقول بان التابع لايكون متبوعا لآخر اذليس هذا اولى من عكسه ممنوع لجواز ان يكون احدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا (وهو) اى ماذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالآخر الى الجوهر (محل النزاع) فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه مما لايقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لوجاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام فى العلم القائم بالعلم كالكلام فى العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بان المتنازع فيه قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها دون المتماثلة والمتضادة (احتج الفلاسفة) على جواز قيام العرض بالعرض (بان السرعة والبطء) عرضان (قائمان بالحركة) القائمة بالجسم (فانها توصف بهما) فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة (دون الجسم) فانه مالم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة ان يوصف بانه سريع اوبطئ (والجواب انه لايصح) هذا الاحتجاج (لاعلى مذهبنا فانهما) اعنى السرعة والبطء (ليسا عرضين) ثابتين للحركة (بل) هما (للسكنات) اى السرعة والبطء لاجل السكنات (المتخللة) بين الحركات (وقلتها وكثرتها) فحاصل البطء ان الجسم يسكن سكنات كثيرة فى زمان قطعه لمسافة وحاصل السرعة انه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطء ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة (ولاعلى مذهبهم لجواز ان تكون طبقات الحركات) ومراتبها المتفاوتة بالسرعة والبطء (انواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمه) امر موجود (الا الحركة المخصوصة) التى هى نوع من تلك الانواع المختلفة الحقائق (واما السرعة والبطء) اللذان يوصف بهما الحركات (فمن الامور النسبية) التى لاوجود لها فى الخارج فانه اذا عقلت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى بعض عرض لها فى الذهن السرعة والبطء (ولذلك) ولكونهما امرين نسبيين (اختلف حال الحركة فيهما) بحسب اختلاف المقايسة (فانها اى الحركة) تكون سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة (بالنسبة

الى) حركة (اخرى) وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع فى وصف الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام فى وصفها بامور موجودة وللحكماء احتجاج آخر وهو ان الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذى يوصف بهما والسطح عرض فاشار الى جوابه بقوله (واما الخشونة والملاسة فان سلم انهما كيفيتان) اى لانسلم انهما من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التى هى من النسب الاعتبارية وان سلم انهما كيفيتان موجودتان (فقيامهما بالجسم لا بالسطح ﴿ المقصد السابع ﴾ ذهب الشيخ الاشعرى ومتبعوه) من محققى الاشاعرة (الى ان العرض لايبقى زمانين فالاعراض جملتها) غير باقية عندهم بل هى (على التقضى والتجدد) ينقضى واحد منها ويتجدد آخر مثله (وتخصيص كل) من الآحاد المنقضية المتجددة (بوقته) الذى وجد فيه انما هو (للقادر المختار) فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذى خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده . وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه فى وجوده . فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا (ووافقهم) على ذلك (النظام والكعبى) من قدماء المعتزلة (وقالت الفلاسفة) وجمهور المعتزلة (ببقاء الاعراض) سوى الازمنة والحركات والاصوات وذهب ابو على الجبائى وابنه وابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروايح دون العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام وللمعتزلة فى بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه فى مباحث الاكوان (قالوا) اى الفلاسفة (وما لايبقى) من الاعراض السيالة (يختص امكانه بوقته) الذى وجد فيه (لا قبل ولا بعد) اى لايمكن ان يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده . لاستناده الى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص (احتج الاصحاب) على عدم بقاء الاعراض (بوجوه) ثلاثة (الاول انها لو بقيت لكانت باقية) اى متصفة ببقاء قائم بها (والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لانسلم ان البقاء عرض) بل هو امر اعتبارى يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض ﴿ الوجه (الثانى يجوز خلق مثله فى محله فى الحالة الثانية) من وجوده . لان الله سبحانه قادر على ذلك (اجماعا فلو بقى) العرض فى الحالة الثانية من وجوده . لاستحال وجود مثله فيها والا (اجتمع المثلان) وذلك محال فبقاء الاعراض يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقا فيكون باطلا (قلنا يخلقه) الله تعالى (فيه) اى فى ذلك المحل (بان يعدم الاول) عند لان جواز ايجاد مثله فى محله فى الحالة الثانية ليس مطلقا بل هو مشروط باعدام الاول ولا استحالة فيه كما لا استحالة فى جواز ايجاد مثله فى محله فى الحالة الاولى على تقدير عدم ايجاد الاول فيها (و) ايضا ما ذكرتم (يلزمكم فى الجوهر) لانه يجوز خلق مثله فى حيزه فى الحالة الثانية من وجوده اجماعا فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع المتحيزين بالذات فى حيز واحد فانتقض دليلكم ﴿ الوجه (الثالث وهو العمدة) عند الاصحاب فى اثبات هذا المطلب (انها) اى الاعراض (لو بقيت) فى الزمان الثانى من وجودها (امتنع زوالها) فى الزمان الثالث وما بعده . (واللازم) الذى هو امتناع الزوال (باطل بالاجماع وشهادة الحس) فانه يشهد بان زوال الاعراض واقع بلا اشتباه فيكون الملزوم الذى هو بقاء الاعراض باطلا ايضا (بيان الملازمة انه لو زال العرض بعد بقائه (واما) ان يزول (بنفسه) واقتضاء ذاته زواله (واما) ان يزول (بغيره) المقتضى لزواله (و) ذلك (الغير اما امر وجودى يوجب عدمه لذاته) اى لا باختياره فيكون فاعلا موجبا (وهو طرو الضد) على محل العرض (او لا يوجبه لذاته) بل باختياره (وهو) الفاعل (المعدم بالاختيار

واما) امر (عدمي وهو زوال الشرط و) هذه (الاقسام) الاربعة الحاصرة للاحتمالات العقلية (باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء) لان ما تقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقته عنه (واما زواله بطرو ضده) على محله (فلان حدوث الضد) في ذلك المحل (مشروط بانتفائه) عنه (فان المحل ما لم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد) آخر (فلو كان انتفاؤه) عن المحل (معللا بطريانه) عليه (لزم الدور) لان كل واحد من انتفاء الضد الاول وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر معلل به (اونقول) في ابطال هذا القسم (لما كان التضاد من الطرفين فليس الطاري بازالة الباقي اولى من العكس) وهو ان يدفع الباقي الطاري (بل الدفع) الصادر عن الباقي (اهون من الرفع) الصادر عن الطاري فيكون الدفع اقرب الى الوقوع من الرفع (واما زواله بعدم مختار فلان الفاعل بالاختيار لابدله من اثر) يصدر عنه (والعدم نفي محض لا يصلح اثرا) لمختار بل ولا لفاعل اصلا (اونقول) في ابطال كون زواله للمختار (ما اثره عدم فلا اثر له) اذ لا فرق بين قولنا اثره لا وقولنا لا اثر له كما مر في بحث الامكان (فليس) الفاعل الذي اسند اليه زوال العرض (فاعلا) اصلا سواء فرض مختارا او موجبا (واما زواله بزوال شرط فلان ذلك الشرط ان كان عرضا) آخر (تسلسل) لانا ننقل الكلام الى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض (وان كان) ذلك الشرط (جوهرا والجوهر) في بقائه (مشروط بالعرض لزم الدور) لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر وموقوف عليه (والاعتراض عليه) اي على هذا الدليل الذي عده عمدة انا نختار (انه يزول بنفسه قولك فلا يوجد) ابتداء (ممنوع لجواز ان يوجب) ذاته (العدم في الزمان الثالث اوالرابع خاصة) اي دون الزمان الثاني فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم ان يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة (ثم هذا) الدليل الذي ذكرتموه (وارد عليكم في الزمان الثاني بعينه) وذلك بان يقال لا يجوز زواله في الزمان الثاني لان زواله فيه اما لذاته واما لغيره الى آخر الكلام (فما هو جوابكم) عنه في صورة النقض (فهو جوابنا) عنه في صورة النزاع (وايضا قد يزول بضد طاريء على محله (قولك حدوثه) في ذلك المحل (مشروط بزواله) عنه (قلنا ان اوجبت في الشرط تقدمه) على المشروط (منعنا) كون حدوث الضد الطاريء مشروطا بزوال الضد الباقي اذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط (والا) اي وان لم توجب في الشرط تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك (لم يمتنع التعاكس) كما مر فجاز ان يكون كل منهما شرطا للآخر ويكون الدور اللازم منه دور معية (كما ان دخول كل جزء من) اجزاء (الحلقة) الدوارة على نفسها (في حيز) الجزء (الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس) ولا محذور في ذلك لان مرجعه الى تلازمهما (وبالجملة) اي سواء جوز التعاكس في الاشتراط اولا (فهما) اي زوال الباقي وطريان الحادث (معا في الزمان) وهذه المعية لا تنافي العلية (اذ العلية تقدم في العقل فقد يكون طريانه علة) لزوال الباقي (مع كونهما معا في الزمان كالعلة والمعلول) فانهما متقارنان بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة في العقل والحكم بان الطاريء ليس اولى بازالة الباقي من عكسه باطل لان الطاريء اقوى لقربه من السبب وبعد الباقي عنه (وايضا فقد يزول لان الفاعل الذي فعله لا يفعله لا لانه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج الى اثر للفاعل) صادر عنه بل مجرد امتناع الفاعل من ابقاء ما فعله كاف في زواله (وايضا لا نسلم ان العدم لا يصلح) ان يكون (اثرا) صادرا عن الفاعل (نعم ذلك) مسلم (في العدم المستمر واما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل) كالوجود الحادث (وما الدليل على امتناعه وايضا فقد يزول بزوال شرط قولك هو الجوهر) اذ لو كان عرضا تسلسل

واذا كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط فى بقائه بالعرض فيدور (قلنا ممنوع) اذ لا دور ولا تسلسل (ولم لا يجوز ان يكون) ذلك الشرط (اعراضا لا تبقى على التبادل الى ان تنتهى الى ما لا بدل عنه وعنده يزول) يعنى ان الاعراض عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه كالالوان وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات وحينئذ جاز ان يقال شرط العرض الباقى عرض لا بعينه من اعراض متعددة من الاعراض التى لا تبقى بذاتها كدورات متعددة من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه ما دام يتبادل تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما لا بدل عنه كالدورة الاخيرة من تلك الدورات المعدودة فقد زال الشرط فيزول العرض الباقى بلا تسلسل وجاز ايضا ان يقال شرط العرض الباقى هو الجوهر وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور وانما اعتبر فى الشرط تبادل الاعراض الغير القارة لان الواحد من هذه الاعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغى ان يضبط هذا الكلام (واعلم ان النظام طرد هذا الدليل الثالث الذى هو العمدة فى الاجسام فقال والاجسام ايضا) كالاعراض (غير باقية بل تتجدد حالا فحالا) وسيرد عليك فى الكتاب ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام على مذهبه بلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد كما هو المشهور من مذهبه ويؤيد ما ذكرناه قوله (ومنه) اى ومن طرد هذا الدليل فى الاجسام (يعلم انه يرد الاجسام نقضا عليه) اى على هذا الدليل عند القائل ببقاء الاجسام (وقد يجاب عنه) اى عن هذا النقض (بانه) يعنى الجسم بل الجوهر مطلقا (قد يزول لعرض يقوم به) اى يخلق الله سبحانه عرضا منافيا للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجوهر فيزول (كالفناء عند المعتزلة) فانه عندهم عرض اذا خلقه الله فنيت الجواهر كلها فان قيل المشهور عن المعتزلة البصرية ان الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله لا فى محل فتفنى به الجواهر فلا يكون قائما بالفانى كما ادعيتموه اجيب بانه جاز ان يخلق اولا لا فى محل ثم يتعلق بمحل اراد الله افناءه والاولى ان يقال المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم فى مجرد كونه منافيا للبقاء وان افترقا فى ان احدهما قائم بالمحل دون الآخر (او) بانه قد يزول الجوهر لعرض (لا يخلقه الله فيه عندنا) يريد ان ما ذكر اولا هو طريق زوال الجواهر على رأى المعتزلة واما فى زوالها طريق آخر وهو ان لا يخلق الله الاعراض التى لا يمكن خلو الجواهر عنها فتزول قطعا (والجواب) عن جواب النقض ان يقال (ان جوزتم) فى فناء الجوهر الباقى (ذلك) الذى ذكرتموه من انه يقوم به عرض ينافى بقاءه او لا يخلق الله فيه عرضا لا يمكن بقاؤه بدونه (فليجز مثله فى) فناء (العرض) الباقى فلا يتم الدليل فى اصل المدعى ايضا (الا ان تعود) انت او يعود المستدل (الى ان العرض لا يقوم به عرض) فلا يتصور فناؤه باحد الوجهين المذكورين فى فناء الجواهر (والكرامية) من المتكلمين (احتجوا به) اى بهذا الدليل (على ان العالم لا يعدم) ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة (اذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الاجسام ضرورى) لا شبهة فيه اصلا فيمتنع زوالها قطعا (وسيأتيك) فى مباحث صحة الفناء على العالم (زيادة بحث عن هذا الموضع) يزداد بها انكشافه عليك (ثم للقائلين ببقاء الاعراض طرق ❊ الاول المشاهدة) فانا نشاهد الالوان باقية فانكار بقائها قدح فى الضروريات (قلنا لا دلالة لها) اى للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل (كالماء الدافق من الانبوب يرى) امرا واحدا (مستمرا) بحسب المشاهدة (وهو فى) الحقيقة (امثال تتوارد) على الاتصال (الثانى) ان يقال اذ جوزتم توارد الامثال فى الاعراض (فليجز مثله فى الاجسام) فيلزم ان لا يجزم ببقاء الاجسام وهو باطل اتفاقا (قلنا) ما ذكرتم (تمثيل) وقياس فقهى (بلا جامع) فكان فاسدا (وليس حكمنا ببقاء

الاجسام بمشاهدة استمرارها) حتى يجعل مشاهدة الاستمرار علة جامعة فى ذلك التمثيل (بل) حكمنا
ببقاء الاجسام (بالضرورة) العقلية لا بالمشاهدة الحسية (وبانه لولاه) اى لولا بقاء الاجسام
(لم يتصور الموت والحياة) لان الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محل اتصف بها واذا لم تكن
الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة (الثالث العرض يجوز اعادته وهو)
اى اعادته بتأويل ان يعاد (وجوده فى الوقت الثانى) الذى هو بعد وقت عدمه الذى هو عقيب
وقت وجوده (واذا جاز) وجود العرض فى وقتين (مع تخلل العدم) بينهما فى وقت متوسط بين الوقتين
(فبدونه) اى فوجوده بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار (اولى) بالجواز فلا يمتنع بقاء الاعراض
(قلنا الشيخ منع اعادة العرض) ولا ضير عليه فى ذلك (وان سلم) ان الاعادة جائزة (فقياس بلا جامع)
اى قياسكم وجوده فى الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده فيهما بدونه قياس لا جامع فيه
(ودعوى الاولوية) اى اولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز (دعوى بلا دليل) عليها
لجواز ان يكون تخلل العدم شرطا للوجود فى الوقت الثانى فيمكن الاعادة دون البقاء (بل)
نقول (ذلك) اعنى الوجود فى الوقتين مع تخلل العدم (عندنا جائز وهذا) اى الوجود فيهما بلا تخلله
(ممتنع) فلا يصح قياس الثانى على الاول فى الجواز اصلا وقد يقال كما ان الحكم ببقاء الاجسام
ضرورى يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضرورى يحكم به العقل بمعونته
ايضا والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضرورى فالمناقشة فيها لا تجدى طائلا ❊ المقصد الثامن
العرض ❊ الواحد بالشخص (لا يقوم بمحلين ضرورة) اى هذا حكم معلوم بالضرورة (ولذلك نجزم
بان السواد القائم بهذا المحل غير) السواد (القائم بالمحل الآخر) جزما يقينيا لا نحتاج فيه الى فكر
(ولا فرق بينه) اى بين جزمنا بان العرض الواحد لا يقوم بمحلين (وبين جزمنا بان الجسم) الواحد
(لا يوجد) فى آن واحد (فى مكانين) فكما ان الجزم الثانى بديهى بلا شبهة فكذا الاول ولسنا نقول
نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله فى محلين لجاز حصول الجسم فى مكانين
حتى يرد عليه ان النسبتين ليستا على السواء لامكان حلول اعراض متعددة معا فى محل واحد وامتناع
اجتماع جسمين فى مكان واحد (ويؤيده) اى يؤيد ما ذكرناه من ان العرض يمتنع ان يقوم بمحلين
(ان العرض انما يتعين) ويتشخص (بمحله) كما مر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين
وتشخص لامتناع توارد العلتين على شخص واحد واذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس
هذا استدلالا لان الحكم ضرورى بل هو تأييد له ببيان لميته (فان الشئ) المعلوم بالبديهة (اذا علم لميته
اطمأن اليه النفس اكثر) وان كان الجزم اليقينى حاصلا بدونه (ولم نجد له مخالفا الا ان قدماء المتكلمين)
هكذا وقع فى نسخ الكتاب والمشهور فى الكتب وهو الصحيح ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات
(جوزوا قيام نحو الجوار والقرب) والاخوة وغيرها (من الاضافات المتشابهة بالطرفين) قالوا
المضافان ان قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعا عن الآخر فلا بد ان يقوم بهما
اضافة واحدة لترتبط بينهما (والحق انهما مثلان فقرب هذا من ذاك مخالف بالشخص لقرب هذا من ذاك
وان شاركه فى الحقيقة) النوعية وهذه المشاركة اعنى الوحدة النوعية كافية فى الربط بين المضافين
ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية (ويوضحه) اى يوضح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصى
فى المتشابهين (المتخالفين) من الاضافات كالابوة والبنوة اذ لا يشتبه على ذى مسكة انهما متغايرتان
بالشخص بل بالنوع ايضا مع وجود الارتباط بهما بين المضافين اعنى الاب والابن (ويلزمهم قيامه)
اى جواز قيامه (باكثر من امرين) اعنى محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلا كما يتحقق بين شيئين
يتحقق ايضا بين اشياء متعددة فلو جاز اتحادها هناك جاز اتحادها ههنا ايضا ولا يندفع هذا الالزام
عنهم الا ببيان الفرق (وقال ابو هاشم التأليف عرض وانه يقوم بجوهرين لا اكثر اما الاول) وهو كونه

عرضا يقوم بجوهرين (فلان من الجسم مايصعب انفكاكه) وانفصال اجزائه بعضها عن بعض (وليس ذلك) العسر فى الانفكاك (الا لتأليف يوجب ذلك) العسر اذ لولاه لماصعب الانفكاك بين اجزائه كما فى المتجاورات (ولايتصور) ايجاب العسر وصعوبة الانفكاك (فى العدم المحض فهو) يعنى التأليف (صفة ثبوتية) موجودة موجبة لصعوبة الانفصال (ولايقوم) التأليف (بكل واحد من الجزئين ضرورة) اى لايجوز ان يقوم بهذا الجزء فقط ولابذاك الجزء فقط لان التأليف لايعقل فى امر واحد بالضرورة ولوقال ولايقوم بواحد من الجزئين لكان اظهر (فهو قائم بهما) اى بكل واحد منهما معا لا بمجموعهما من حيث هو مجموع والا كان المحل واحدا (وهو المطلوب وجوابه منع ان عسر الانفكاك) فيما بين اجزاء بعض الاجسام (للتأليف) القائم بتلك الاجزاء (بل للفاعل المختار) الذى الصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه يصعب الانفكاك به (واما الثانى) وهو انه لايقوم باكثر من جوهرين (فلانه لوقام التأليف) الواحد (بثلاثة اجزاء مثلا لعدم التأليف بعدم جزء واحد من) تلك (الثلاثة) لان عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه (والتالى باطل لان الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطعا) لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما (وجوابه ان التأليف الذى بين الجزئين غير) التأليف (الذى بين الثلاثة) اى يجوز ان يقوم تأليف واحد بجزئين كما ذكرته ويقوم تأليف آخر بثلاثة اجزاء فيكون هذا التأليف القائم بالثلاثة مغايرا بالشخص للتأليف الاول القائم بالجزئين (وان ماثله) فى الحقيقة النوعية (والمنفى) عند ماعدم واحد من الثلاثة (هو) التأليف (الثانى) القائم بالثلاثة دون التأليف الاول القائم بالاثنين فلايلزم حينئذ انعدام التأليف بينهما واعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه فى جزء من محله فهذا مما لانزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لاينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما سيأتى واما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو الذى ذكرنا ان بطلانه بديهى ومانقل عن ابى هاشم فى التألف ان حمل على القسم الاول فلا منازعة معه الا فى انقسام التأليف وكونه وجوديا وان حمل على القسم الثانى فبعد تسليم جوازه تبقى المناقشة فى وجودية التأليف والمشهور ان مراده القسم الثالث الذى علم بطلانه بديهة

﴿ المرصد الثانى فى الكم ﴾

قدمه على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف فان احد قسميه اعنى العدد يعم المقارنات والمجردات واصح وجودا من الاعراض النسبية التى لاتقررلها فى ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات (وفيه مقاصد) تسعة ﴿ الاول ﴾ الكم له خواص ثلاث) يتوصل بها الى معرفة حقيقته (الاولى انه يقبل القسمة والقسمة تطلق على) معنيين على القسمة (الوهمية وهى فرض شئ غير شئ) وقدمر ان هذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل (وعلى) القسمة (الفعلية وهى الفصل والفك) سواء كان بالقطع او بالكسر (و) المعنى (الاول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الاعراض) يعنى باقيها (بواسطة اقتران الكمية بها) فانك اذا تصورت شيأ منها ولم تعتبر معه عددا ولامقدارا لم يمكن لك فرض انقسامه (و) المعنى (الثانى لايقبله الكم) المتصل الذى هو المقدار (فان القابل يبقى مع المقبول) والا لم يكن قابلا له حقيقة بالضرورة (وعند الفك) والفصل الوارد على الجسم (لايبقى الكم) اى المقدار (الاول بعينه) لانه متصل واحد فى حد ذاته لامفصل فيه اصلا (بل يزول ويحصل) هناك (كمان) اى مقداران (آخران) لم يكونا موجودين بالفعل والا كان فى متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة (نعم الكم) المتصل الحال فى المادة الجسمية (يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية) وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة (كما يعد الحركة الى الحيز للسكون فيه وان كان لايمكن اجتماعهما والمعد لايجب اجتماعه مع الاثر) فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذى هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة الفكية

اذا اريد بها زوال الانفصال الحقيقي فهي كما لاتعرض للكم المتصل لاتعرض للكم المنفصل ايضا لان
معروض الوحدات من حيث انه معروض لها لايكون متصلا واحدا في نفسه بل منفصلا بعضه
عن بعض فلا يتصور هناك زوال انفصال حقيقي واذا اريد بها زوال الانفصال بحسب المجاوزة كانت
عارضة لمعروض الوحدات بالذات لا للوحدات في انفسها واذا اريد بها عدم الانفصال مطلقا اعني
الانفصال الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات فانها في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة
لمعروضات الوحدات بواسطتها الخاصة (الثانية وجود عاد فيه يعده اما بالفعل كما في العدد) فان كل عدد
يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الاعداد بعضها ايضا (واما بالتوهم كما في المقدار)
فان كل مقدار خطا كان او سطحا او جسما يمكن ان يفرض فيه واحد يعده (كما يعد الاشل) وهو حبل
طوله ستون ذراعا (بالاذرع ومعنى العد انك اذا اسقطت منه امثاله) اي من المعدود امثال
العاد (فني) المعدود وقد يفسر العد باستيعاب العاد للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير
ولايتناول العدد اذ لامعنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة (الثالثة المساواة
ومقابلاها اعني الزيادة والنقصان) فان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد ولم يلاحظ معها شيأ
آخر امكنه الحكم بينها بالمساواة او الزيادة او النقصان واذا لاحظ شيأ آخر ولم يلاحظ معه عددا
ولامقدارا لم يمكنه الحكم بشئ منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات واعراضها
الذاتية (وهو) اي هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة (فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض اجزاء)
في كم (فاما ان يوجد بازاء كل جزء) مفروض في ذلك الكم (جزء) مفروض في كم آخر (او اكثر او اقل)
فيتصف حينئذ الكم الاول بالمساواة او بالنقصان او بالزيادة مقيسا الى الكم الثاني ومنهم من عكس
فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة واللامساواة وتوجيهه ان يقال ان الوهم انما يقسم المقدار
اذا لاحظ مقدارا آخر اصغر منه فيفرض فيه ما يساويه وهو شئ ويبقى الفضل وهو شئ آخر
فقبول القسمة بمعنى فرض شئ غير شئ باعتبار مساواة بعض منه لما هو اصغر منه ولولا ذلك
لم يكن قابلا لها ومجرد هذه المساواة كافية في القسمة المذكورة او يقال ان كون المقدار بحيث يفرض
فيه شئ غير شئ انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل
اولا شيأ اذ لولا ذلك لم يمكنه ان يفرض فيه شيأ فيفرض بعده شيأ آخر ومجرد هذه اللامساواة
كافية في قبول القسمة الوهمية والظاهر ان ما في الكتاب انما هو في المساواة واللامساواة العددية
وان عكسه انما هو في المساواة واللامساواة المقدارية (قال الامام الرازي لايمكن تعريف الكم
بالمساواة والمفاوتة لان المساواة) لاتعرف الا بانها (اتحاد في الكم فيلزم الدور) وذكر في المباحث
المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لاينال الحس
مفردا بل انما يناله مع المتكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر
فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان
اخذه في تعريفه لايقتضي توقف معرفته عليه (ولا) يمكن ايضا تعريف الكم (بقبول القسمة
لانه يختص بالمتصل منه) قد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله للمنفصل بالقيد
الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في المباحث واشير اليه في الملخص وعرفت ايضا
ان الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وان القسمة الفرضية تتناول الكم بقسميه معا فيجوز تعريفه
بقبول هذه القسمة واما توجيه المصنف كلام الامام بقوله (كانه اخذ القسمة الانفكاكية) فليس بشئ
اذ قد تبين آنفا ان الكم المتصل لايقبل القسمة الانفكاكية وقد قرره الامام في كتابيه تقريرا واضحا
فكيف يتصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية بالكم المتصل واعلم انه وقع في نسخة المتن التي
بخط المصنف لفظة المنفصل فغيرها بخطه الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابيه فنهم

﴿من﴾

من لم يتنبه لذلك فبنى الكلام على النسخة الاولى فادعى ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل فاستبصر انت بما حققناه لك ولاتكن من الخابطين (بل) يمكن تعريف الكم (بوجود العاد) فانه الخاصة الشاملة للكم ولاتتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرفه الفارابى وابن سينا بانه الذى يمكن ان يوجد فيه شئ يكون واحدا عادا له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة ﴿ المقصد الثانى ﴾ فى اقسامه فان كان بين اجزائه حد مشترك فهو) الكم (المتصل) كالمقدار (فان اى جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار) آخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف (بحسب ما يبتدأ منه فرضا) وتوضيحه ان الكم هو الذى يمكن لذاته ان يفرض فيه شئ غير شئ فالذى يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين منهما فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية للآخر اونهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط واذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة فى النوع لما هى حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزأ آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة والتقسيم الى ثلاثة اقسام تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزأ من الخط بل هى عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ففى قوله فان اى جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فان جزء المقدار لايكون حدا مشتركا بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزأ من الخط تجوز فى العبارة (والا) اى وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك (فالمنفصل كالعدد فانك ان اشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة وابتداء الاربعة الباقية من السابع لامنه) اى لامن السادس (فلم يكن ثمة امر مشترك بينهما) يعنى بين قسمى العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمى الخط (و) الكم (المتصل اما غير قار) اى لايجوز اجتماع اجزائه المفروضة فى الوجود (وهو الزمان فالآن مشترك بين) قسميه (الماضى والمستقبل) على نحو اشتراك النقطة بين قسمى الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل (واما قار الذات) اى يجوز اجتماع اجزائه المفروضة فى الوجود (وهو المقدار فان انقسم) المقدار (فى الجهات الثلاث فجسم) تعليمى وهو اتم المقادير (او فى جهتين) فقط (فسطح او فى جهة واحدة) فقط (فخط) فهذه الاربعة اقسام للكم المتصل (و) الكم (المنفصل هو العدد لاغير) وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات هى المفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير ان يلاحظ معه شئ آخر او يؤخذ من حيث انه واحد هو شئ معين فالآحاد المأخوذة على الوجه الاول وحدات مجتمعة بينها انفصال ذاتى فيكون عددا مبلغه تلك الوحدات فهى كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثانى امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهى كم بالعرض والى هذا المعنى اشار بقوله (لانه) اى الكم المنفصل (لابد ان ينتهى الى وحدات) اى الى آحاد كما عرفت (والوحدة ان كانت نفس ذاتها) اى نفس ذات تلك الآحاد بان تكون مأخوذة من حيث انها آحاد فقط (فهو) اى المجتمع من تلك الآحاد (الكثرة) التى هى العدد (وان كانت) الوحدة (عارضة لها) اى لتلك الآحاد بان تكون مأخوذة من حيث انها اشياء معينة موصوفة بالوحدات (فهى كم بالعرض والكلام فى الكم بالذات) لانه الذى عد مقولة من المقولات ﴿ المقصد الثالث ﴾ الابعاد الثلاثة الجسمية تسمى (الطول) وهو الامتداد المفروض اولا (والعرض) وهو الامتداد المفروض ثانيا القاطع للاول على زوايا قوائم (والعمق) وهو المفروض ثالثا القاطع للاولين كذلك (وانها) اى الطول والعرض

والعمق (تطلق على معان اخر) سوى المعاني التي هي الابعاد الثلاثة الجسمية (فلابد من الاشارة اليها) اي الى الابعاد الجسمية والمعاني الاخر فانه بين جميع ذلك (ليحصل الامن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقائقها) اي حقائق معاني هذه الالفاظ الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق (اما الطول فيقال للامتداد) الواحد (مطلقا) من غير ان يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل اي هو في نفسه بعد وامتداد واحد (و) يقال (للامتداد المفروض اولا) وهو احد الابعاد الجسمية كما ذكرناه (و) يقال (لاطول الامتدادين المتقاطعين في السطح) وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور (واما العرض فيقال للسطح) وهو ماله امتدادان وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض (وللامتداد المفروض ثانيا) المقاطع للمفروض اولا على قوائم كما ذكرناه وهو ثاني الابعاد الجسمية (وللامتداد الاقصر واما العمق فيقال للامتداد الثالث) المقاطع لكل واحد من الاولين على زوايا قائمة وهو ثالث الابعاد الجسمية كما مر (و) يقال (للثخن وهو حشو ما بين السطوح) اعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد او سطحان او سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق (و) يقال (للثخن النازل) اي للثخن مقيدا باعتبار نزوله (ويسمى حينئذ الثخن الصاعد) اعني المقيد باعتبار صعوده (سمكا) وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة (و) يقال الطول والعرض والعمق (لمعان اخر) سوى ماذكر (مثل مايقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه) وهو الرابع من معاني الطول (و) يقال الطول ايضا للامتداد الآخذ (من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع الى مؤخرها) وهذا هو الخامس من معانيه (و) يقال (العرض للآخذ من يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله) وهو رابع معاني العرض (و) يقال (العمق للآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض) وهذا رابع معاني العمق ﴿واعلم ان هذه المعاني﴾ المذكورة للطول والعرض والعمق (منها ماهي كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد) الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي (ومنها ماهي كميات) مأخوذة (مع اضافة) الى امر آخر (كالمفروض ثانيا) اواولا اوثالثا فان كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة له الى المفروض اولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين كما ان لمجموعهما ايضا اضافة اليه (وقد يعتبر معه) اي مع الكم (اضافة ثالثة كالاطول) فانه اطول بالقياس الى ما هو طويل مقيسا الى قصير فههنا اضافتان الاطولية والطول المضايف للقصر لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الثالثة لانها عارضة لامر ثالث بعد امرين تحقق بينهما الطول اولانه نظر الى ان القصر ايضا اضافة مقابلة للطول وفيه بعد لان القصر ليس مأخوذا مع الاطول ولوعبرعنها بالاضافة الثانية لكان اظهر (او) اضافة (رابعة كالاطول بالنسبة الى الغير) الاطول بالقياس الى آخر فيكون هناك ثلاث اضافات اطوليتان وطول اضافي والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة رابعة على قياس مامر وجعلها ثالثة اولى وفي المباحث المشرقية ان هذه الكميات اذا اخذت مضافة الى شيء فقد تؤخذ تارة بحيث لايكون من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء آخر وقد تؤخذ تارة اخرى بحيث يكون من شرط اضافتها الى شيء اضافتها الى شيء ثالث مثال الاول ان يقال هذا الخط طويل عند مايقال للخط الآخر انه ليس بطويل او يقال هذا السطح عريض عند مايقال لسطح آخر انه ليس بعريض او يقال هذا الجسم كبير ثخين عند مايقال لجسم آخر انه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل ان يقال هذا العدد كثير بالقياس الى آخر هو قليل مقيسا اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق والاكبر فان الاطول اطول بالقياس الى طويل و ذلك الشيء طويل بالقياس الى قصير وكذا القول في سائر الاقسام

﴿المقصد الرابع﴾ الكم اما بالذات وهو ماذكرناه)وبينا خواصه واقسامه (واما بالعرض وهو اقسام)
اربعة (الاول محل الكم كالجسم) اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر واما بحسب العدد اذا كان
الجسم متعددا (الثانى الحال فى الكم كالضوء القائم بالسطح الثالث الحال فى محل الكم كالسواد
فانه مع الكم) المتصل الذى هو المقدار (محلهما الجسم) وان اعتبرت تعدد الجسم كان السواد
مع الكم المنفصل فى محل واحد (الرابع متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية اوغير متناهية باعتبار اثرها)
اما فى الشدة او المدة اوالعدة وقد سبق تحقيق هذه المعانى مستوفاة (فما وصفناه بخواص الكم
مما ليس كما بالذات فلاحد هذه الوجوه) الاربعة (واعلم انه قد يجتمع فى بعض الامور وجهان
من هذه الاربعة كما فى الحركة فانها منطبقة على المسافة)والانطباق يجرى مجرى الحلول فكان
الحركة محل للمسافة التى هى كم بالذات او بالعكس (فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة) والقصر
والطول وتعرضها المساواة و الزيادة والنقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة
كل ذلك بتبعية المسافة (و منطبقة على الزمان) ايضا فكأنها محل له او بالعكس (فيعرضها
التفاوت بالسرعة والبطء) بسبب قلة الزمان وكثرته و يعرض لها ايضا المساواة والمفاوتة بسببه
فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد فى الحركة (وتقوم) الحركة (بالجسم المتحرك) الذى هو محل
المقدار (فتجزى بتجزيه) فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد فى الحركة ايضا فهى كم بالعرض
من وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها اوعكسه والثانى حلولها مع الكم بالذات فى محل واحد
(والكم المنفصل قد يعرض للمتصل) القار وغير القار (كما اذا قسمنا الازمان بالساعات او الاشل
بالاذرع) فيتعدد اجزاء الكم المتصل ولابأس بعروض نوع من مقولة لنوع آخر منها كما فى الاضافات
(وقد يكون الشئ كما) متصلا (بالذات و) كما متصلا (بالعرض كالزمان فانه كم) متصل (بالذات
لما مر من ان اجزاءه تتلاقى على حد مشترك هو الآن (ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة)
فيكون منطبقا بواسطة الحركة على المسافة التى هى كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع
فى الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالعرض والانفصال بالعرض ﴿المقصد الخامس﴾ ان المتكلمين
انكروا العدد) الذى هو الكم المنفصل (خلافا للحكماء لمسلكين احدهما انه) اى العدد الذى
هو الكثرة (مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة)
فالعدد المركب من الوحدات العدمية يكون عدميا قطعا (بيان ان الوحدة لاتوجد) فى الخارج
(امر ان الاول لو وجدت) الوحدة (فلها وحدة) لان كل موجود موصوف بانه واحد (ولزم
التسلسل) فى الوحدات المترتبة الموجودة معا (قالوا) اى الحكماء فى الجواب (وحدة الوحدة
نفس الوحدة) على قياس ماقيل فى وجود الوجود (وقد مر) هذا النوع من الاستدلال مع
جوابه فيما سبق (الثانى ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم) الواحد (وانقسام المحل يوجب انقسام
ماحل فيه لانه ان كان) الحال الذى هو الوحدة مثلا (فى جزء منه كان)ذلك الجزء من المحل(هو الواحد)
لان الوحدة قائمة به (دون الكل) والمقدر خلافه (وان لم يكن) الحال (فى شئ من اجزائه لم يكن
بالضرورة صفة له) اى للمحل الذى فرضناه موصوفا به وهذا ايضا باطل (وان كان) الحال
(فى كل جزء) من المحل (فاما بالتمام فيقوم الواحد) الشخصى (بالكثير) وقد عرفت بطلانه
بديهة (اولا بالتمام فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء بآخر وهو المراد بالانقسام) يعنى انقسام
الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بانه يجوز ان يقوم الحال بمجموع
المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفة له وان لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك يسمى
حلولا غير سريانى فاشار اليه والى جوابه بقوله (وقول من قال هذا) الذى ذكرتموه
(انما يصح فيما يكون الحلول) فى المحل المنقسم (حلول السريان) فيه اذ بدونه لايلزم انقسام الحال

بانقسام محله (لاطائل له، ولا فائدة فيه (لانا برهنا على ان كل جزء من المحل) المنقسم الذى حل فيه صفة (متصف بجزء منها ولا معنى للسريان الا ذلك) وفيه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض انا لانسلم انه اذا لم يكن الحال ولاشئ منه فى جزء من اجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضرورة غير مسموعة لجواز ان يكون حالا فى المجموع من حيث هو ولايكون حالا فى شئ من اجزائه كالنقطة فى الخط والاضافة فى محلها عند القائل بوجودهما هذا واذا ثبت ان الحال فى المحل المنقسم يجب ان يكون منقسما بحسبه (فاذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها) بانقسام الجسم الذى حلت فيه (وانه) اعنى انقسام الوحدة (ضرورى البطلان) فوجب ان تكون الوحدة امرا اعتباريا فان قلت الوحدة التى هى صفة للجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودية وجب انقسامها بحسب الخارج وان كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما محال قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال فيعتبر له عدم الانقسام اعنى الوحدة فلا يلزم انقسامها اصلا لان محلها ملحوظ من حيثية لامجال فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية فى الامور الخارجية (وثانيهما) اى ثانى المسلكين (ان يدل ابتداء) اى من غير استعانة بعدمية الوحدة (على ان الكثرة عدمية والا) وان لم تكن عدمية بل وجودية (فان قامت) والاظهر ان يقال والاقامت اى الكثرة (بالكثير) اذ لايتصور قيامها بذاتها ولابغير الكثير وحينئذ (فاما) ان تقوم بالكثير (من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد) الشخصى (بالكثير) فان قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه بالبديهة مع استلزامه ههنا محالا آخر فان الاثنينية مثلا او قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد اثنين وان قام بالكثير على سبيل التوزيع بان يقوم شئ من الاثنينية بهذا وشئ آخر بذاك لم تكن الاثنينية صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتموه (او) تقوم بالكثير (من حيث عرض له امر صار به واحدا فننقل الكلام اليه) اى الى ذلك الامر الذى صار به الكثير شيأ واحدا صالحا لان يحل فيه واحد شخصى فنقول ذلك الامر اما ان يحل فى الكثير من حيث هو كثير وانه باطل او من حيث عرض له مابه صار واحدا (ويلزم التسلسل) فوجب ان تكون الكثرة التى هى العدد امرا اعتباريا وهو المطلوب (واعلم ان الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدته امر وجودى بالضرورة) لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل والمجتمع وليسا نفس الوحدة واما الاتصال والاجتماع فلا نسلم كونهما موجودين فضلا عن ان يكونا مشاهدين وشهادة الحس باتصاف الجسم بهما لاتدل على مشاهدتهما كما فى الاتصاف بالعمى هذا ان جعل الوحدة نفس الاتصال والاجتماع وان جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت امرا اعتباريا كما صرح به فى قوله (وككونه لاينقسم اذ ليس له كم يفرض فيه شئ غير شئ وانه اعتبارى) لان العدم مأخوذ فيه (والكثرة ليست الا مجموع الوحدات فهى تتبعها فى الوجود) فان كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة ايضا اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات امورا معدومة كالوحدات بمعنى اللاانقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة ايضا وحينئذ لايصح ان يقال ان كل عدد موجود ولاانه لاشئ من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لانه مبنى على ان الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب انهما سببان لعروض الوحدة الاعتبارية كما اشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة دالة على ان الكثرة موجودة وهى ان يقال ان العدد امر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا ان العدد له وجود فى الاشياء ووجود فى النفس ولااعتداد بقول من قال لاوجود له الا فى النفس نعم لو قال لاوجود له مجردا عن المعدودات التى هى فى الاعيان الا فى النفس لكان حقا فانه لايتجرد عنها قائما بنفسه واما ان فى الموجودات

اعدادا فذلك امر لاشك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فاشار المصنف رحمه الله الى دفع هذه المعارضة بقوله (واما ان) امرا (واحدا يقوم بالمجموع) الذى هو المعدودات (فان تخيل) لم يكن ذلك الامر واحدا موجودا بل (كان اعتباريا ضرورة ان الاثنين لايقوم بهما امر) موجود (واحد بالهوية وان شئت) زيادة استيقان لما ذكرناه (فاستبصر بموجود فى الخارج ومعدوم فيه) فانهما اثنان اى الاثنينية قائمة بهما وحينئذ فلا يتصور كونها امرا موجودا فضلا عن كونها واحدة بالهوية (او) استبصر (بشخص) موجود (فى المشرق و) بشخص (آخر) موجود (فى المغرب فانهما) ايضا (اثنان) اى معروضان للاثنينية (ويعلم بالضرورة انه لم يقم بهما معنى واحد) بالهوية وان امكن ان يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن ان يقوم بهما امر موجود اصلا كما ذكرناه (بل ذلك) الامر القائم بالمعدودات (مجرد فرض واعتبار) اى امر فرضى واعتبارى وان كانت المعدودات الخارجية متصفة به فان اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائز وبهذا تنحل الشبهة وتنحسم مادتها فان الاعيان متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد العارض لها موجود خارجى فليس مما لا شك فيه وكذا الحال فى الوحدة العارضة للموجود العينى ❊ المقصد السادس انهم ❊ اى المتكلمين (انكروا المقدار) كما انكروا العدد (بناء على ان تركب الجسم) عندهم (من الجزء الذى لايتجزى) كما سيأتى (فانه لااتصال بين الاجزاء) التى تركب الجسم منها (عندهم) بل هى منفصلة بالحقيقة الا انه لايحس بانفصالها لصغر المفاصل التى تماست الاجزاء عليها واذا كان الامر كذلك (فكيف يسلم) عندهم (ان ثمه) اى فى الجسم (اتصالا) اى امرا متصلا فى حد ذاته هو عرض حال فى الجسم (وان الاجزاء) التى تفرض فى الجسم (بينها حد مشترك) كما فى المقادير ومحالها بل اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لاتتجزى لم يثبت وجود شئ من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت فى سمت واحد حصل منها امر منقسم فى جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت فى سمتين حصل امر منقسم فى جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت فى الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط اوسطح اوجسم تعليمى كما زعمت الفلاسفة ❊ ثم انه شرع فى الاشارة الى الخواص الثلاث المذكورة للكمية وانها كيف تتصور فى الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الافراد فقال (والتفاوت) بين الاجسام فى الصغر والكبر والزيادة والنقصان (راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها) فما هو اقل اجزاء يكون اصغر حجما وانقص وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز ان يوصف الجسم بالمساواة واللامساواة من غير ان تقوم به كمية اتصالية تسمى مقدارا (والقسمة) الفرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير (معناها فرض جوهر دون جوهر) فان كل واحد منهما شئ مغاير للآخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به (ولاعاد له غير الاجزاء) اى يجوز ان يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التى هى اجزاؤه وليس هناك شئ آخر يعد به اصلا (اللهم الابالوهم) فانه قد يتوهم ان حجم الجسم متصل واحد فى نفسه و يفرض فيه بعض من ذلك المتصل بحيث يعده فيتخيل ان هناك مقدارا هو كم متصل يمكن ان يفرض فيه واحد عاد (وحكمه مردود) لانه نشأ من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال لعجز الحس عن ادراك تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقد صح العد فى الجسم بلا كمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف انه لايمكن الاستدلال بثبوت شئ من هذه الامور الثلاثة فى الجسم على وجود مقدار قائم به (واحتج الحكماء فى اثباته بوجهين ❊ الاول ان الجسم الواحد) كالشمعة مثلا (تتوارد عليه مقادير مختلفة

فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدورا وتارة مكعبا) وهو ما يحيط به سطوح ستة هى مربعات متساوية وحينئذ فقد توارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة ما لم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة فى الجهات الثلاث وهى الجسم التعليمى (لا يقال لا يتغير المقدار) فيما ذكرتم من المثال بل يختلف الاشكال واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار (اذ المساحة واحدة) فى جميع هذه الصور المتبدلة (لانا نقول المساحة واحدة بالقوة اى مضروب احدهما كمضروب الآخر واما بالفعل فالاختلاف) فى المقدار (ظاهر) لان ذلك الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة فى الجهات ومع التكعيب كمية اخرى ممتدة فيها على وجه آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة من حيث ان المساحة الحاصلة منهما بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح فى اثبات ما هو المطلوب (وايضا فالماآن اذا اتصلا فقد بطل السطح) المتعدد (الذى كان لهما وحدث سطح آخر) هو واحد (والشئ) الواحد كالماء فى كوز (اذا قطع) بان صب مثلا فى كوزين زال عنه سطحه الواحد و (حصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك) الذى ذكرناه من زوال مقدار جسمى الى مقدار آخر ومن زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين (يعطى الوجود) اى وجود المقدار الذى هو الجسم التعليمى والسطح لان الزائل والمتجدد المذكورين ليسا محض العدم بل هما موجودان زال احدهما وحدث الآخر (و) يعطى (التبدل) اى توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البدل (وبه) اى بهذا التبدل (تبين انه) اعنى المقدار (لا يكون نفس الاجزاء) بل امرا زائدا لانها حاصلة فى الحالتين غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمى والسطح ولما ثبت السطح مع كونه متناهيا فى الوضع ثبت الخط الذى هو طرفه كما انه اذا ثبت تناهى الجسم فقد ثبت السطح ايضا (والجواب) عما ذكر فى اثبات المقدار الجسمى والسطحى (انه فرع نفى الجزء الذى لا يتجزى واما من قال به) وبتركب الجسم منه (فانه لا يسلم حدوث شئ لم يكن وعدم شئ كان بل) يقول فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد (ما كان من الاجزاء فى الطول انتقل الى العرض وبالعكس) فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم ويقول فيما ذكرتم فى اثبات السطح ليس هناك الا اتصال اجزاء جسم باجزاء جسم آخر او انفصال اجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا يثبت على رأيه وجود مقدار اصلا * الوجه (الثانى الجسم يتخلخل) تخلخلا حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شئ آخر اليه ومن غير ان يقع بين اجزائه خلاء كالماء اذا سخن تسخينا شديدا (ويتكاثف) تكاثفا حقيقيا وهو ان ينتقص حجمه من غير ان يزول عنه شئ من اجزائه او يزول خلاء كان فيما بينها (وجوهريته) اى حقيقته المخصوصة وهويته المعينة (باقية) محفوظة فى الحالين (والمتغير القابل للصغر والكبر زائد) على جوهريته المحفوظة الباقية اذ لو كان عينها او جزأ لها لتغيرت بتغيره (ووجودى ضرورة) لما عرفت من ان المتبدل الزائل والمتجدد لا يكون عدما محضا فثبت وجود المقدار الجسمى الذى ينتهى بالسطح المنتهى بالخط فتكون كلها موجودة (والجواب منعه) اى منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف الحقيقيين (فانه ايضا فرع) وجود (الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرع نفى الجزء) كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى * المقصد السابع انهم * اعنى المتكلمين كما انكروا العدد والمقدار الذى هو الكم المتصل القار (انكروا) ايضا (الزمان) الذى هو الكم المتصل غير القار (لوجهين * الاول ان الزمان) على تقدير كونه موجودا (امسه مقدم على يومه) اذ لا يجوز ان يكون الزمان قار الذات والا كان الحادث فى زمان الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب ان تكون اجزاؤه ممتنعة الاجتماع (وليس) تقدم امسه على يومه (تقدما بالعلية والذات) اى الطبع (والشرف

والرتبة) لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر في الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى بعض اولى من عكسه فلا يتصور منهما تقدم بالعلية ولا بالذات وهي في انفسها متساوية في الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل (فهو بالزمان لانحصاره عندكم) ايها الحكماء في خمسة فاذا انتفى اربعة منها تعين الخامس (فيكون للزمان زمان) لان معنى التقدم الزماني ان المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متأخر عنه (والكلام في ذلك الزمان) وتقدم بعض اجزائه على بعض (و يلزم التسلسل) في الازمنة الموجودة معا اي يلزم ان يكون هناك ازمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض (وانه محال) في نفسه بالضرورة (ومع ذلك) اي ومع كونه محالا يستلزم محالا آخر وهو ان يقال (فمجموع) تلك (الازمنة) التي لا تتناهى و ينطبق بعضها على بعض (يكون امسها مقدما على يومها) تقدما (بالزمان) لامتناع الاجتماع فيكون امس المجموع واقعا في زمان ويومه واقعا في زمان آخر (فزمان المجموع ظرف له) لوقوعه فيه (فيكون) ذلك الزمان (داخلا في المجموع) لانه زمان من الازمنة المتطابقة (والا) وان لم يكن داخلا فيه (لم يكن المجموع) الذي فرضناه (مجموعا) لخروج بعض الآحاد عنه حينئذ (و) يكون (خارجا) ايضا (عن المجموع) لان ظرف الشئ لا يكون جزءه (وانه) اي كونه داخلا وخارجا معا بالقياس الى المجموع (محال واجيب) عن هذا الوجه (بان تقدم اجزاء الزمان) بعضها على بعض وان كان تقدما بالزمان لكنه (ليس) تقدما (بزمان آخر) فان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان مغاير له بل يقتضي ان يكون السابق قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد فان هذه القبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والمتأخر في هذه القبلية من اجزاء الزمان فلا بد ان يكونا واقعين في زمانين احدهما متقدم على الآخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا اشار بقوله (فالتقدم عارض لها) اي لاجزاء الزمان (بالذات ولغيرها بواسطتها اذ لا يكون كل تقدم) عارض لشئ (لتقدم آخر) عارض لشئ آخر (والا تسلسل) وكان مع تقدم الاب على الابن مثلا تقدمات غير متناهية عارضة لمتقدمات غير متناهية وهو باطل قطعا (فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات وهو الذي نسميه الزمان) فان ماهيته كما استعرفها اتصال التصرم والتجدد اعني عدم الاستقرار فاذا فرض فيها اجزاء عرض لها التقدم والتأخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج في عروضهما لها الى امر سواها بخلاف ما عداها فانه محتاج في عروضهما له الى اجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال عن وجه التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما مرت اليه الاشارة وقد اجيب عنه ايضا بان تقدم الامس على اليوم رتبي الا ترى انه اذا ابتدئ من الماضي كان الامس مقدما واذا ابتدئ من المستقبل كان مؤخرا ❋ الوجه (الثاني الزمان الحاضر موجود) يعني انه على تقدير وجود الزمان يجب ان يكون الزمان الحاضر موجودا (والا لم يكن الزمان موجودا) اصلا (لانه) اي الزمان (منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضرا) وصار منقضيا (والمستقبل ما سيصير حاضرا) وهو الآن المترقب (واذا كان لا حاضر) موجودا (فلا ماضي ولا مستقبل) موجودين (فلا وجود للزمان) اصلا (وهو خلاف المفروض وانه) اي الزمان الحاضر الموجود (غير منقسم والا فاجزاؤه اما معا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه) اذ لو جاز اجتماع اجزائه لجاز ان يكون الحادث في الزمان السابق حادثا اليوم (واما مترتبة) فيتقدم بعض اجزاء الحاضر على بعضه (فلا يكون الحاضر كله حاضرا)

بعضه هذا خلف وايضا ننقل الكلام لى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع نقسامه الى مالايتناهى (واذا كان الزمان) الحاضر (غير منقسم فكذا الكلام فى الجزء الثانى) الذى يحضر عقيب هذا الحاضر (و) الجزء (الثالث) الذى يحضر عقيب الثانى (اذ مامن جزء) من اجزاء الزمان ماضيا كان اومستقبلا (الا وهو حاضر حينا ما) وقد عرفت ان الحاضر غير منقسم فتكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهى المسماة بالآنات (فيتركب الزمان) (من آنات متتالية والمفروض انه) اى الزمان (موجود فتكون الحركة مركبة من اجزاء لاتتجزى لانه) اعنى الزمان (من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم) الذى هو المسافة يكون مركبا من اجزاء لاتتجزى (لانها) اى الحركة (من عوارضه) اى منطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة امور مطابقة بحيث اذا فرض فى احدها جزء يفرض بازائه من كل واحد من الآخرين جزء فاذا تركب احدها من اجزاء لاتتجزى كان الآخر كذلك فظهر انه لوكان الزمان موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولوكان الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء لاتتجزى (وانتم لاتقولون به) اى بتركب الجسم من الاجزاء التى لاتتجزى فيتم الاستدلال عليكم الزاما (اوبطله) يعنى تركب الجسم من تلك الاجزاء (بدليله) الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه الثانى انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد فى الحاضر او فى الماضى او فى المستقبل والكل باطل (اجاب عنه ابن سينا) بان قال (لم قلتم انه لووجد) الزمان (فاما فى الآن) اى الحاضر (او فى الماضى او فى المستقبل فان كلامنها اخص من الموجود المطلق ولايلزم من كذب الاخص) وانتفائه (كذب الاعم) وانتفاؤه (وهو مشكل لان وجود الشئ) فى نفسه (مع انه لايوجد فى الحال ولافى الماضى ولا فى المستقبل متعذر) بل هو غير متصور (وقد ناقض ابن سينا (نفسه حيث قال) فى جواب استدلالنا ببرهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية (جميع الحركات الماضية) التى لاتتناهى (لا توجد) اصلا حتى يتصور فيها التطبيق وتتصف بالزيادة والنقصان (والافى الماضى اوالحال اوالمستقبل والكل باطل) فقد حكم هناك بان مالايوجد فى شئ من الازمنة الثلاثة لم يكن موجودا قطعا ومنعه ههنا وانه تناقض صريح فان قلت لامناقضة فان ماليس بزمان كالحركة مثلا ويسمى زمانيا اذالم يوجد فى شئ من الازمنة لم يكن موجودا بخلاف الزمان كالماضى مثلا فانه عندنا موجود فى حد نفسه وان لم يكن موجودا فى الحال ولافى الاستقبال وهو ظاهر ولافى الماضى لاستحالة كون الشئ ظرفا لنفسه وتوضيحه ان المكان موجود فى نفسه وان لم يوجد فى شئ من الامكنة بخلاف المكانى فانه اذا لم يوجد فى مكان لم يكن موجودا قلت هذه منازعة لفظية اذالمقصود انه لوكان الزمان موجودا لكان ذلك الزمان امانفس الماضى اوالحال او المستقبل والكل باطل لما عرفته (قوله لايلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم فى عدة اموركل منها اخص) منه (ولم يوجد شئ منها) اى من تلك الامور (لم يوجد الاعم قطعا فان العام لاوجود له) فى الخارج (الافى ضمن الخاص) بالضرورة (والامام الرازى) بعدتزييفه جواب ابن سينا (نقضه) اى نقض الوجه الثانى الدال على عدم الزمان (بالحركة نفسها اذالدليل قائم فيها) لان الحركة كالزمان منحصرة فى اقسام ثلاثة الماضى والحاضر والمستقبل والماضى منها ماكان حاضرا والمستقبل ماسيحضر فلولم يكن للحركة الحاضرة وجود لم تكن الحركة موجودة ولاشك ان الحاضرة منهاغير منقسمة لانهاغير قارة فيلزم تركب الحركة من اجزاء لاتتجزى وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفى الجزء فوجب ان لاتكون الحركة موجودة (و) لكن (وجودها ضرورى) يشهد به الحس فانتقض دليلكم (والجواب) عن هذا النقض (ان الحركة) كما سيأتى (تطلق) بالاشتراك اللفظى تارة (بمعنى القطع) وهو الامر المتصل الذى يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى (ولا وجود لها) بهذا المعنى

لان المتحرك مالم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل الممتد من المبدأ الى المنتهى موجودا واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود فى الاعيان بل الحركة بمعنى القطع انما ترتسم فى الخيال كما استطلع عليه (و) تطلق اخرى (بمعنى الحصول فى الوسط) وهو حالة منافية للاستقرار يكون بها الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون فى حيز واحد آنين والحركة بهذا المعنى (مستمرة من اول المسافة الى اخرها) وليست منطبقة عليها بل هى موجودة فى كل حد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باستمرارها وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة تقتضى ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها فى الخيال فظهر ان لا نقض بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود لها فى الاعيان كالزمان ولا بالمعنى الثانى لانها وان كانت موجودة الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزأ من اجزائها غير منقسم بل يلزم ان يكون فى المسافة حدود مفروضة غير منقسمة فى جهة امتداد الحركة (ولا يمكن ان) يبطل اصل الدليل بان (يقال مثل ذلك) الجواب (فى الزمان) اى لا يجوز ان يقال ان الزمان ايضا امر مستمر كالحركة (فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة) ولو كان الزمان امرا مستمرا لوجب ان تكون الازمنة كلها واحدة حقيقة وهو باطل بديهة وفيه نظر اذ المذكور فى المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود فى الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون فى الوسط والثانى امر متوهم لا وجود له فى الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذى هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار للحركة الوهمية قال فهذا الذى اثبتناه الوجود فى الخارج من الزمان هو الذى يسمى بالآن السيال فقد تحقق من كلامه انه لا فرق بين الحركة والزمان فى ان الموجود منهما امر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركبهما من اجزاء لا تتجزى فكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة السيالة التى لا تنقسم ان تجتمع الاجزاء المفروضة فى الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذى لا ينقسم اعنى مقدار الحركة الغير المنقسمة ان تجتمع الاجزاء المفروضة فى الزمان المنقسم الذى هو مقدار الحركة المنقسمة فمن اين يلزم ان يوجد زمان الطوفان فى الآن ولو وجب ذلك لوجب ان توجد الحركة فى اول المسافة مع الحركة فى آخرها ثم ان ههنا بحثا آخر وهو ان الزمان عند الحكماء اما ماض واما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذى هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزأ من الزمان اصلا لما عرفت من ان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصل مخالفة لها فى الحقيقة فلا يصح حينئذ ان الزمان الماضى ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر فكما انه لا يمكن ان يفرض فى خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا تنطبق احديهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض فى الزمان آنان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية ولا الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فيندفع حينئذ الوجه الثانى بالكلية ﴿احتج الحكماء﴾ على وجود الزمان (بوجهين الاول انا نفرض حركة فى مسافة) معينة (على مقدار من السرعة و) نفرض حركة (اخرى مثلها فى السرعة فان ابتدأتا معا) وانقطعتا معا (قطعتا) تلك (المسافة) المعينة (معا) فبين ابتداء حركة السريع الاول وانتهائها امكان اى امر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة الا ترى ان السريع الثانى لما شاركه فى ذلك الامكان وتلك السرعة قطع ايضا مقدار تلك المسافة ولو فرض الف حركة على هذه الحالة وجب تساويها فى مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها فى ذلك اصلا (وان ابتدأت احديهما قبل) اى قبل الاخرى (وانقطعتا معا او انقطعت احديهما قبل وابتدأتا معا قطعت) الحركة المتأخرة فى الابتداء على التقدير الاول والحركة المتقدمة فى الانقطاع على التقدير الثانى

مسافة (اقل) من مسافة صاحبتها فبين ابتداء الحركة المتأخرة فى الابتداء وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان اقل من الامكان الاول بل جزء منه متأخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة فى الانقطاع وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان ايضا اقل من الامكان الاول بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر (وان اختلفتا فى السرعة والبطء واتحدتا فى الاخذ والقطع قطعت الحركة السريعة) مسافة (اكثر) من مسافة البطيئة فبين ابتداءها بين الحركتين وانتهائهما امكان يسع قطع مسافة اقل ببطء معين ويسع قطع مسافة اكثر بسرعة معينة (فاذن هذه) الامور الممتدة التى تسع قطع تلك المسافات (امكانات) اى امتدادات (تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزء الامكان) آخر كما تبين (وما كان قابلا للزيادة والنقصان) والتجزئة (فهو موجود) لان العدم الصرف لا يكون قابلا لها بالضرورة (وتلخيصه) اى تلخيص هذا الوجه وتوضيحه (ان الحركة يلحقها تفاوت) بالزيادة والنقصان (ليس) ذلك التفاوت (بالمسافة لحصوله) اى حصول ذلك التفاوت (مع اتحاد المسافة) كما اذا قطع سريع و بطيء مسافة واحدة فان حركتيهما متفاوتتان فى امر ممتد قطعا مع تساويهما فى المسافة وهذا اعنى تساوى المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكورا فى الصور المفروضة المتقدمة (وانتفائه) اى انتفاء ذلك التفاوت (مع تفاوت المسافة) كما فى السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا (وليس) ذلك التفاوت ايضا (عائدا الى السرعة والبطء لاتحاده) اى اتحاد ذلك الامر الممتد الذى قد يقع به التفاوت (مع الاختلاف فى السرعة والبطء) كما فى هذه الصورة المذكورة ايضا اعنى السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا (ولاختلافه) اى اختلاف ذلك الامر (مع الاتحاد فى السرعة والبطء) كما فى الحركتين اللتين فرضنا متساويتين فى السرعة ومختلفتين فى الابتداء والانقطاع (ففى الحركة شئ يقبل التفاوت) بالزيادة والنقصان (ولابد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم) لما مر من ان قبول المساواة والمفاوتة من خواص الكم بالذات وان ما عداه انما يتصف بهما تبعا له وسيأتى فى بيان حقيقته انه كم متصل ومقدار لهيئة غير قارة هى اسرع الحركات (والجواب) عن هذا الوجه (ان الحركة من اول المسافة الى آخرها) وهى الحركة بمعنى القطع (لا توجد اتفاقا الا بحسب الوهم) والضرورة ايضا قاضية بامتناع وجودها فى الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق (فهذه الامكانات) التى هى مقدار للحركة الوهمية (وهمية) بلا شبهة لاستحالة قيام الموجود بالموهوم (ولانها) اعنى هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان (تنفرض فى الاعدام) الصرفة (فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم اكثر مما بين بعثة موسى و بعثة محمد عليهما السلام) ولا شك ان ما يمكن عروضه لامور معدومة لا يكون موجودا خارجيا ثم التحقيق ما قد عرفته من ان الحركة بمعنى القطع والزمان الذى هو مقدارها لا وجود لهما فى الخارج بل هما انما يرتسمان فى الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من امر معدوم بالضرورة بل من امرين موجودين فى الخارج لانا نعلم ان ذلك الامتداد المرتسم فى الخيال بحيث لو فرض وجوده فى الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها معا بل كان بعضها متقدما على بعض ولا يكون الامتداد العقلى كذلك الا اذا كان فى الخارج شئ مستمر غير مستقر يحصل فى العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتدادان الخياليان ظاهرين فى بادئ الرأى ودالين على ذينك الامرين الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء اقيما مقامهما و بحث عن احوالهما التى يتعرف بها احوال مدلوليهما الموجودين فبهذا الاعتبار صار هذان الموهومان فى حكم الاعيان التى يبحث عن احوالها هذا. وقد اعترض الامام الرازى على هذا الوجه بانه مبنى على امكان وجود حركتين تبتدأان معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التى لا يمكن اثباتها

الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور وايضا هو مبنى على صحة وجود حركتين احديهما اسرع والاخرى ابطأ ولايمكن اثبات السرعة والبطء ولا تعقلهما الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم دور آخر وايضا لما قال الخصم ان الزمان الماضى قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية اجبتم عنه بان مجموع الماضى لم يوجد فى وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف تحكمون بقبولهما على هذا الامكان الذى تحاولون اثباته مع انه ايضا لم يوجد فى وقت من الاوقات وهل هذا الا تناقض ثم اجاب عن الاولين بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم قدروه بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان حقيقته المخصوصة اعنى كونه كما ومقدارا للحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان يكفينا فى ثبوت المعية والسرعة والبطء فلا دور واجاب عن الثالث بان القابل للزيادة والنقصان لايجب ان يكون مجموع اجزائه موجودا معا فان الحركة من اول المسافة الى آخرها اكثر من الحركة الى منتصفها مع انه لاوجود لمجموع اجزاء الحركة معا ثم قال لكن يبقى على هذا شئ وهو انه اذا لم تتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدح فى اصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه ✽

الوجه (الثانى ان الاب مقدم على الابن ضرورة) لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان مقارنا لعدمه الذى يعقبه الوجود كان مقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث انوجوده مقارن لوجود الابن كان معه (وليس ذلك التقدم نفس) جوهر (الاب لان التقدم امر اضافى) لايعقل الابين شيئين (دون جوهر الاب) اذلا اضافة فيه اصلا (ولان جوهر الاب قديكون معه) اى مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معية الابن ولاشك ان تقدمه على الابن لايوجد مع معيته له واليه اشار بقوله (وقبل لايكون مع) اى ماهو متصف بالقبلية والتقدم لايكون فى تلك الحال متصفا بالمعية فلا تجامع القبلية المعية كما تجامعها جوهر الاب فتكون القبلية امرا زائدا على ذاته (ولاهو باعتبار عدم الابن معه) اى ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب (لانه) اى الاب (يعتبر مع العدم اللاحق) بالابن الطارئ عليه بعد وجوده (ولا تقدم) للاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه (وبالجملة فالقبلية والبعدية مما تختلف به العدم المعتبر معه) اى مع الاب فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته وقد يكون موجبا لتأخره وبعديته كما عرفت (فلاتكون) القبلية (نفس العدم) والاكان اعتبار العدم مع الاب موجبا لتقدمه ابدا ولاتكون البعدية ايضا نفس العدم لمثل ماذكر (وقد يعبر عنه) اى عن هذا الذى ذكرناه من ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية (بان العدم قبل) اى قبل وجود الابن (كالعدم بعد) اى بعد وجوده (وليس قبل كبعد) اى ليس قبلية القبل كبعدية البعد فلا يكون شئ منهما نفس العدم كما ان القبلية ليست نفس الاب وحده ولامأخوذا مع عدم الابن والبعدية ايضا ليست نفس الابن وحده ولامأخوذا مع وجود الاب بل القبلية والبعدية امران زائدان على الامور المذكورة وهما اضافتان فيستدعيان محلا وقد تبين ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتيهما والا امتنع انفكاكهما عنهما وهو باطل لمامر فلابد من شئ آخر يتصف بهما لذاته (وتلخيصه) اى تلخيص الوجه الثانى وتحريره (ان ههنا شيئا يلحقه القبلية والبعدية لذاته غيرما يقال له فى العرف انه متقدم ومتأخر كالاب والابن وهو شئ لايمكن ان يصير قبله بعدا ولابعده قبل) لان ما تقتضيه ذات الشئ يستحيل انفكاكه عنه (واما هذه الاشياء) التى توصف فى المتعارف بالقبلية والبعدية (فيمكن فيها ذلك) اعنى ان يصير قبلها بعدا وبعدها قبل (لانا لوفرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر لايمتنع ان يوجد قبل ذلك) اى قبل الابن (ولابعده) بل نسبة جوهره الى القبلية والبعدية على سواء وكذا الحال فى جوهر الابن فانه من حيث هو جوهر لايمتنع ان يوجد قبل الاب او بعده (فهذه) الاشياء (انما يلحقها التقدم

والتأخر بسبب ذلك الامر) الذى تلحقه القبلية والبعدية لذاته (فكان الاب متقدما لكونه فى زمان متقدم والابن متأخرا لكونه فى زمان متأخر ولو لم يلاحظ ذلك) اى لو لم يلاحظ وقوعهما فى ذلك الامر الذى هو معروض بالذات للقبلية والبعدية (بل اعتبر الذاتان) اعنى جوهرى الاب والابن (من حيث مفهومهما) بلا اعتبار امر آخر معهما (لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر فذلك الامر) الذى يلحقه التقدم والتأخر لذاته (هو الذى نسميه بالزمان) اذ لا نعنى بالزمان الا الامر الذى يكون جزأ منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء على معنى ان الجزء الموصوف منه بالقبلية يمتنع ان يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع ان يتصف بالقبلية (والجواب عن) الوجه (الثانى ان ذلك) الذى ذكرتموه اعنى القبلية والبعدية (اعتبار عقلى) لا وجود له فى الخارج (فان عدم الحادث مقدم على وجوده) ذلك التقدم الذى ذكرتموه فى الاب والابن (قطعا) فيكون التقدم عارضا للعدم وصفة له (وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا محققا فى الخارج) بل يكون امرا موهوما اعتباريا فلا يستدعى محلا موجودا فلا يلزم ان يكون معروض القبلية والبعدية بالذات موجودا خارجيا كما ادعيتموه ﴿ المقصد الثامن ﴾ فى حقيقة الزمان وفيه) اى فى الزمان باعتبار تعيين حقيقته (مذاهب) خمسة (احدها قال بعض قدماء الفلاسفة انه) اى الزمان (جوهر) لا عرض (مجرد) عن المادة لا جسم ولا مقارن لها (لا يقبل العدم لذاته) فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته (اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك) المذكور (هو البعدية بالزمان) لما سلف من ان البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل (فمع عدم الزمان زمان) فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما (هذا خلف) واذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه سمى زمانا وان لم توجد الحركة فيه سمى دهرا (وجوابه) اى جواب دليل هذا المذهب (من وجوه ﴿ الاول ان هذا) الذى استدللتم به (ينفى انتفاء الزمان) وهو طريان العدم عليه بعد وجوده (ولا ينفى عدمه ابتداء) بان لا يوجد اصلا (لانه لا يصدق) ان يقال (لو عدم الزمان) اصلا ورأسا لكان عدمه بعد وجوده) بعدية لا يجامع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا انما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فالممتنع على الزمان هو العدم الذى يكون بعد وجوده والعدم الذى يكون قبل وجوده (والعدم بعد الوجود) اوقبله (اخص من العدم) المطلق (فلا يوجب امتناعه امتناعه) لان العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستمر الذى ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته ﴿ الوجه (الثانى) من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو (النقض) بان يقال قولكم ان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وكل بعدية كذلك فهى بالزمان منقوض (بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا) من لزوم التسلسل فى الازمنة المجتمعة المتطابقة (فجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه) اوتقدم عدمه على وجوده (كذلك) اى يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم من ان التقدم بين اجزائه تقدم زمانى لكنه ليس بزمان زائد على المتقدم والمتأخر بل بزمان هو عينهما لان التقدم والتأخر فيما بينها ناشئان من ذواتها بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضى لذاته لا تقدما ولا تأخرا بل لابد ان يكون معه زمان ليعرض له التقدم او التأخر بحسبه وتحريره ان كل واحد من المتقدم والمتأخر اذا كان زمانا لم يحتج فى شئ منهما الى زمان زائد عليه واذا لم يكن شئ منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان واذا كان احدهما زمانا والآخر ليس بزمان احتيج فى الآخر

الى الزمان دون الاول وما نحن بصدده من هذا القبيل * الوجه (الثالث) من وجوه الجواب (ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده) اوقبل وجوده ليس الا (بالزمان انما يصح ان لوكان العدم معروضا للتأخر اوللتقدم (وانه) اى كونه معروضا لماذكر (محال) عندكم (فانه) اى التأخر (امر موجود) على رأيكم وكذلك التقدم (اذلولاه لم يمكن) لكم (اثبات الزمان) بثبوت التقدم والتأخر (ومالا ثبوت له بوجه ما فانه نفي محض وعدم صرف) اعنى عدم الزمان (كيف يعرض له التقدم والتأخر) الوجوديات (اللهم الا بحسب الفرض الذهني) الذى لايطابق الواقع ولايعتد به اصلا واذا لم يكن العدم معروضا للتأخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك البيان (وثانيها) اى ثانى المذاهب فى حقيقة الزمان (انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل) اى بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا (وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثانى) فلا ينتج كما علم فى موضعه على ان الاحاطة المذكورة فى المقدمتين مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا (وثالثها انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة) كما ان الزمان غير قار ايضا (وهو) اعنى هذا الاستدلال (من جنس ماقبله) فانه ايضا استدلال بموجبتين من الشكل الثانى فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء حقيقة بخلاف الزمان (ورابعها) وهو المشهور فيما بين القوم (ماذهب اليه ارسطو من انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج) ارسطو على ذلك (بانه) اى الزمان (متفاوت) بالزيادة والنقصان (فهو كم) لما مر من ان المساواة والمفاوتة من خواصه (وقد ثبت) بالبرهان (امتناع الجزء الذى لايتجزى) وتركب الجسم منه (فلايكون) الزمان (مركبا من آنات متتالية) والا تركب الجسم من الاجزاء التى لاتتجزى فلايكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الآنات المتتالية التى هى الوحدات (بل يكون (كما متصلا فهو مقدار) اى كمية متصلة تتلاقى اجزاؤها على حدود مفروضة مشتركة (وليس مقدار الامر قار) تجتمع اجزاؤه (والا كان) الزمان (قارا) مثله لان مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قارا والا كان الحوادث المتعاقبة مجتمعة معا (فهو) مقدار (لهيئة غير قارة) للجسم المتحرك الذى لايتصور وجوده متحركا بدون الزمان (وهى الحركة ويمتنع انقطاعها) اى انقطاع الحركة التى يكون الزمان مقدارها والا انقطع الزمان ايضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال (للدليل الذى اثبت به المذهب الاول بعينه فيكون الزمان مقدار الحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع) لامحالة (لتناهى الابعاد) فلايجوز حينئذ ذهاب المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية (ووجوب سكون بين كل حركتين) متخالفتين فى الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلايجوز ايضا استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة اخرى (وهى) اى الحركة المستديرة هى (الحركة الفلكية) ولاشك انه (يقدر به) اى بالزمان (كل الحركات) المتخالفة بالسرعة والبطء فيقال هذه الحركة مثلا فى ساعة وتلك فى ساعتين وعلى هذا (فيكون) الزمان (مقدار لاسرعها) لان اسرع الحركات يكون مقداره اى زمانه اقل فان قلة الزمان تقتضى سرعة الحركة وحينئذ امكن ان يقدر به الحركات كلها (لان الاكبر) بحسب المقدار (يقدر بالاصغر ولايعكس فيقال هذا الفرسخ كذا رمحا وهذا الرمح كذا ذراعا وهذا الذراع كذا اصبعا فان الاصغر يعد الاكبر) لاشتمال الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة (والاكبر لايعد الاصغر) لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر (وقد علمت ان اسرع الحركات) الموجودة (هى الحركة اليومية) التى هى حركة الفلك الاعظم (فالزمان مقدار الحركة اليومية) فيقدر به تلك الحركة اولا وبالذات وسائر الحركات ثانيا وبالعرض (وهو المطلوب والاعتراض عليه انه مبنى على امور كلها ممنوعة * الاول كل قابل للتفاوت كم وانما يصح ان لو بين انه قابل للتفاوت لذاته) ولم يبين ذلك فى الزمان (الثانى امتناع الجزء الذى لايتجزى) والا لجاز كون الزمان كما منفصلا وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه (الثالث امتناع عدمه)

اذ لوجاز عدم الزمان لجاز ان يكون مقدار الحركة مستقيمة منقطعة (والدليل) الذى استدل به على امتناع عدمه (قد عرفت مافيه) من الخلل (الرابع ان بين كل حركتين سكونا) فانه اذا لم يجب ذلك جاز ان تكون تلك الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف ويكون الزمان مقدارها وما يتمسك به فى اثبات السكون بينهما ستقف على فساده (الخامس ان له) اى للزمان (محلا اما لوجوده اولعرضيته) والاولى ان يترك هذا الترديد ويقال لوجوده وعرضيته فان اقتضاءه محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرضيته معا (ولم يثبتا) اى لم يثبت وجود الزمان لان ادلته مدخولة وعلى تقدير وجوده لم تثبت عرضيته ايضا فلا يلزم ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك ان منع الوجود مقدم بالطبع على سائر المنوع المذكورة ثم انه شرع فى المعارضة فقال (ويبطله) اى يبطل كون الزمان موجودا مقدارا للحركة على ماذهب اليه ارسطو (وجهان * الاول لووجد) الزمان على انه مقدار للحركة كما ذكرتم (لكان مقدار الموجود المطلق) اى لوجب ان يكون مقدار الكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى (والتالى باطل اما الملازمة فلانا كما نعلم) بالضرورة (ان من الحركات ماهو موجود) الآن (ومنها ما كان موجودا فى الماضى ومنها ماسيوجد) فى المستقبل (نعلم) ايضا بالضرورة (ان الله تعالى موجود) الآن مع الحوادث (وكان موجودا) قبلها فيما مضى (وسيوجد) اى سيبقى موجودا بعدها فيما يستقبل (ولو جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر) ايضا وهو باطل قطعا فوجب الاعتراف بهما معا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى عروضها للحركات فلو كان الزمان موجودا فى نفسه ثابتا للحركة مقدارا لها ومنطبقا عليها لوجب ثبوته لله تعالى ولسائر الموجودات وكونه مقدارا لها ومنطبقا عليها (واما بطلان اللازم فلانه) اعنى الزمان (اما غير قار فلا ينطبق على القار) ولا يكون مقدارا له (او قار فلا ينطبق على غير القار) فاستحال ان يكون مقدارا للموجودات باسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة (فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان و) نسبة المتغير (الى الثابت) هو (الدهر ونسبة الثابت الى الثابت) هو (السرمد) فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات (قلنا) ماذكرتموه (قعقعة) وهى فى الاصل حكاية صوت السلاح وغيره (ماتحتها طائل) وفائدة اى هذه عبارات هائلة ليس لها معنى يندفع به ماذكرناه وفى المثل لاتقعقع لى بالشنان هذا وقد يوجه ذلك القول بان الموجود اذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتأخر لايجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فتنطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لايوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية انما تحدث فى آن هو طرف الزمان فهو ايضا لايوجد بدونه واما الامور الثابتة التى لاتغير فيها اصلا لاتدريجيا ولادفعيا فهى وان كانت مع الزمان العارض للتغيرات الا انها مستغنية فى حد انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن ان تكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية او القبلية فلا بد هناك من زمان فى كلا الجانبين واذا نسب بهما ثابت الى متغير فلابد من الزمان فى احد جانبيه دون الآخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها واذا تؤمل فيها اندفع ماذهب اليه ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقى لايتصور بقاؤه الا فى الزمان ومالا يكون حصوله الا فى الزمان ويكون باقيا لابدان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود * الوجه (الثانى ان الحركة) كما مر (تقال للكون فى الوسط) اعنى مابين المبدأ والمنتهى (وهو) اى الكون فى الوسط (امر مستمر من المبدأ الى المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا) مثله فلا يكون مقدارا غير قار

كما ذهبتم اليه (و) يقال ايضا (للممتدة من المبدأ الى المنتهى ولا وجود لها فى الخارج اتفاقا) وبالضرورة ايضا كما مر (فلو كان) الزمان (مقدارها لم يوجد) الزمان فى الخارج اصلا فلا يكون مقدارا موجودا فى الخارج قائما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالتفصى عن هذا الوجه فتذكر (وخامسها) اى خامس المذاهب فى حقيقة الزمان (مذهب الاشاعرة) وهو (انه متجدد) معلوم (يقدر به متجدد) مبهم ازالة لابهامه (وقد يتعاكس) التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك واخرى ذاك بهذا وانما يتعاكس (بحسب ما هو متصور) ومعلوم (للمخاطب فاذا قيل) مثلا (متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان) المخاطب الذى هو السائل (مستحضرا لطلوع الشمس) ولم يكن مستحضرا لمجئ زيد كما دل عليه سؤاله (ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضر المجئ زيد) دون طلوعها الذى سأل عنه (ولذلك) اى ولان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم (اختلف) الزمان (بالنسبة الى الاقوام) فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده (فيقول القارى لآتينك قبل ان نقرأ ام الكتاب و) تقول (الحرة لبث فلان عندى قدر ما تغزل كبة و) يقول (الصبى بنطبخ البيض اذا عددت ثلثمائة) ويصير نيم برشت اذا عددت ستين فان اول ما يتعلمه الصبيان هو الحساب (و) يقول (التركى) قعد فلان عندى (بقدر ما ينطبخ مرجل) اى قدر من نحاس (لحما وعلى هذا كل) من الاقوام (بحسب ما هو مقدر) معلوم (عنده يقدر غيره) ويرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون امرا موجودا لا موهوما كما هو مذهبهم وايضا اذا كان ذلك المتجدد فى نفسه وقتا فاذا بقى مدة وهو واحد بعينه وجب ان يكون مدة البقاء ومبدأ الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان فى شئ وان كل معينين فهما فى امر ما معا فذلك الشئ الذى فيه المعية هو الوقت الذى يجمعهما ويمكن ان يجعل كل منهما دالا عليه بل يمكن ان يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هى عارضة لها مقيسة الى ما تقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متأمل فاصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا ولذلك يتعاكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ما هو وقت فى الحقيقة امتنع التعكيس فى التوقيت ﴿المقصد التاسع فى المكان﴾ اورده عقيب الزمان لمناسبته اياه فى تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا الى اقسام الكم المتصل على بعض الاقوال وبين اولا وجوده ثم اشار الى حقيقته فقال (وهو موجود ضرورة انه مشار اليه) اشارة حسية (بهنا وهناك و) ضرورة (انه ينتقل منه الجسم و) ينتقل (اليه) فانا نشاهد الجسم يكون حاضرا ثم يغيب ويحضر جسم آخر حيث هو (و) ضرورة (انه مقدر له نصف وثلث) فان مكان النصف نصف مكان الكل وكذا الحال فى الثلث والربع (و) ضرورة (انه متفاوت فيه زيادة ونقصان) فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير (ولا يتصور شئ منها) اى من الامور المذكورة (للعدم المحض) فان المعدوم فى الخارج لا يقبل الاشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه واليه ولا يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه اربعة نبه بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة انه مشار اليه ولم يقل لانه مشار اليه وسيصرح بذلك عن قريب (وشكك عليه) اى على وجود المكان (بانه لو وجد) المكان (فاما متحيز فله مكان) اذ لا معنى للمتحيز الا ذلك (و) حينئذ (تسلسل) الامكنة الى غير النهاية اذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير (او حال فى المتحيز فاما الجسم) اى فذلك المتحيز الذى حل فيه المكان اما الجسم (الذى) هو متمكن (فيه فيكون المكان) حينئذ (فى الجسم لا الجسم فى المكان) وهذا باطل قطعا (وايضا فينتقل) المكان (بانتقاله) اى بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال

بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان واليه وفساده ظاهر (واما جسم غيره) اى غير الجسم المتمكن فى ذلك المكان وهو ايضا باطل لان حصول الجسم المتمكن فى مكانه (اما بالمداخلة) فى الجسم الذى هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله فى محله سريانيا (فيلزم تداخل الجسمين) الباطل بالضرورة (واما بالمماسة) للجسم الذى حل فيه مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه غير سريانى فيكون المكان حينئذ عرضا قائما باطراف الجسم الآخر (ولكل جسم مكان بالضرورة) فيكون للجسم الآخر مكان حال فى جسم ثالث يماسه الجسم الآخر وهكذا (فيلزم التسلسل وعدم تناهى الاجسام وسنبطله) فيما بعد (واما لامتحيز ولاحال فيه) بل يكون جوهرا معقولا مجردا (فلا اشارة) حينئذ (اليه) اى الى المكان لان الجواهر المعقولة لاتقبل الاشارة (وانه باطل بالضرورة) لان المكان كما مر مشار اليه بهنا وهناك (وايضا فلا يمكن حصول الجسم فيه) اى فى المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب ان يكون مطابقا للمتمكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم واذا بطل هذه الاقسام الثلاثة الحاصرة للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقا (والجواب ان وجوده ضرورى) معلوم لكل عاقل (وما ذكرتم) من الشبهة القادحة فى وجوده (تشكيك فى البديهى) الذى لايشك فيه (وانه سفسطة) ظاهرة ومغالطة بينة (لاتستحق الجواب) لان بطلانه معلوم يقينا وان لم يكن وجه الخلل فيه معينا كما فى النقوض الاجمالية (وسيعلم فى جواب الشكوك الواردة على المذاهب) فى حقيقة المكان (حله) اى حل ماذكرتموه فيتبين وجه فساده كأن يقال مثلا نختار انه عرض حال فى جسم آخر متعلق باطرافه دون اعماقه وهو السطح ولايلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها الى جسم لامكان له بل له وضع كما سيأتى (ثم انه) اى المكان (خارج عن المتمكن) اى ليس جزأ له (والا انتقل) المكان (بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل) الذى هو المتمكن (عن الجزء) الذى هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان امرا حالا فى المتمكن اولا انتقل بانتقاله ايضا ولم يذكره لانه لم يقل به احد بخلاف الجزء فانه (قال بعض قدماء الحكماء انه) اى المكان (هو الهيولى فانه) يعنى المكان (يقبل تعاقب الاجسام) المتمكنة فيه (ولا يخفى) عليك (ان حاصله) هو ان يقال (المكان يقبل تعاقب الاجسام والهيولى) ايضا (تقبل تعاقب الاجسام) اى الصور الجسمية (فهو هو) اى القابل الاول الذى هو المكان هو بعينه القابل الثانى اعنى الهيولى (وقد عرفت بطلانه) يعنى بطلان كون المكان هو الهيولى بما مر من ان المكان ليس جزأ من المتمكن والا انتقل بانتقاله (و) عرفت (انه) اى الشان (لاينتج الموجبتان فى الشكل الثانى) وماذكره من هذا القبيل كما ترى ولو اريد اصلاحه بان يقال المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل ما يتعاقب عليه اشياء متعددة فهو الهيولى كانت الكبرى ظاهرة الكذب (وهذا المذهب ينسب الى افلاطون ولعله اطلق) لفظ (الهيولى عليه) اى على المكان (باشتراك اللفظ) مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى فى توارد الاشياء عليهما والا فامتناع كون الهيولى التى هى جزء الجسم مكانا له مما لايشتبه على عاقل فضلا عمن كان مثله فى فطانته (وقال بعضهم انه الصورة) الجسمية (لان المكان هو المحدد) الحاصر المقدر (للشئ الحاوى له بالذات والصورة كذلك) فان صورة الشئ محددة له وحاوية له بالذات ومقدرة اياه (وهو من النمط الاول) لانه استدلال بالشكل الثانى من موجبتين (الا ان تزاد عليه والمحدد الحاوى بالذات لايتعدد) فينتج لان الاستدلال حينئذ يرجع الى قولنا المكان محدد حاو بالذات وكل محدد حاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيد غير مسلم واليه اشار بقوله (ويبطل) اى هذا الحكم الذى زيد (بان الذاتين) المتباينتين (قد يشتركان فى لازم) واحد فلا يلزم من ذلك صدق احديهما على الاخرى فضلا عن اتحادهما فتكون الكبرى حينئذ ممنوعة الصدق وهذا المذهب ايضا ينسب الى افلاطون قالوا المذهب الى ان المكان هو الفضاء والبعد المجرد سماه تارة بالهيولى لما سبق من المناسبة واخرى بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذه فيها

دون الجواهر المجردة فهو كالجزء الصورى للاجسام فهذان القولان ان حملا على هذا الذى ذكرناه فقد رجعا الى ماسيأتى من مذهبه والافلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما الاشتباه فى ان المكان هو البعد اوغيره فشرع يتكلم عليه فقال (ثم الجسم منطبق على مكانه) الحقيقى ليس زائدا عليه (مالئ له) ليس ناقصا عنه بحيث لايخلو شئ من مكانه عنه (والمكان محيط به) اى هو بتمامه فى المكان ليس شئ منه خارجا عنه ولهذا ينسب اليه بكلمة فى (مملوء منه) كما ذكرناه وقد عرفت انه يجوز انتقاله عنه (ولا يتصور ذلك) المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى صاحبه (الابالملاقاة) بينهما وتلك الملاقاة (امابالتمام) بحيث اذافرض جزء من المتمكن يفرض بازائه جزء من المكان وبالعكس فيتطابقان بالكلية (وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (المداخلة فيكون) المكان على هذا التقدير (هو البعد الذى ينفذ فيه الجسم) وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد فى اعماقه واقطاره (واما لابالتمام بل بالاطراف) اى تكون اطراف الجسم ملاقية لمكانه دون اعماقه (وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (المماسة فيكون) المكان حينئذ (هو السطح الباطن للحاوى المماس للظاهر من المحوى فاذن المكان اما البعد واما سطح الحاوى) لا ثالث لهما (فاذا ابطل احدهما تعين الثانى والبعد اما موجود اومفروض) موهوم ﴿ فهذه ثلاثة احتمالات ﴾ لارابع لها وتوضيح ذلك بما لامزيد عليه ان يقال لما كان الجسم بكليته فى مكانه مالئاله لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم فى جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لاينقسم ولا ان يكون امرا منقسما فى جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم فى جهتين او فى الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما فى حكمه ولايجوز ان يكون حالا فى المتمكن لمامر بل فيما يحويه و يجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن فى جميع جهاته والالم يكن مالئاله فهو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى وعلى الثانى يكون المكان بعدا منقسما فى جميع الجهات مساويا للبعد الذى فى الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذى هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاءه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولايجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلامزيد للاحتمالات على الثلاثة هذا ماعليه اهل العلم والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على مايمنع الشئ من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرقة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكانها الا القدر الذى يمنعها من النزول ﴿ الاحتمال الاول انه ﴾ اى المكان (السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى وهو مذهب ارسطاطاليس وعليه المتأخرون من الحكماء كابن سينا والفارابى) واتباعهما (والا) اى وان لم يكن المكان السطح (لكان هو البعد لمامر) آنفا من انه لايخرج عنهما (وانه) اى كونه بعدا (محال اما) البعد (المفروض فلمامر) من (انه موجود) بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك (واما) البعد (الموجود فلوجهين ﴾ الاول ان) ذلك (البعد اما ان يقبل لذاته الحركة) الاينية (اولا) يقبلها (والقسمان باطلان اما الاول فلانه لوقبل) البعد (الحركة) الاينية (فمن مكان الى مكان) اذ لامعنى للحركة الاينية الا الانتقال من مكان الى مكان آخر (فله) اى لذلك البعد الذى هو المكان (مكان) آخر هو بعد ايضا وينقل الكلام اليه بانه يقبل الحركة الاينية فله مكان ثالث (وتسلسل) فيكون هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها فى بعض (وانه محال) بالضرورة (وكيف) لايكون محالا (وجميع) تلك (الامكنة من حيث هى جميع يمكن انتقاله) لانه اذا امكن انتقال كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث هو كل ايضا الاترى انه اذاخرج كل واحد عن مكانه فقد خرج الكل (فله) اى للجميع (مكان فذلك المكان داخل فى) تلك (الامكنة لانه احدها

وخارج عنها لانه ظرف لها هذا خلف) لانه جمع بين النقيضين (واما) القسم (الثانى فلان البعد اذا لم يقبل الحركة) لذاته (فالجسم) ايضا (لا يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد) الحال فيه (فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم) وهو عدم قبول الجسم الحركة (باطل) بالمشاهدة الدالة على قبوله اياها (فكذا الملزوم) وهو عدم قبول البعد للحركة باطل ❊ الوجه (الثانى) انه (لو كان المكان هو البعد وللجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم فى المكان نفذ بعد الجسم فى البعد الذى هو المكان) اذ لا يجوز ان يعدم البعدان معا حال كونه حاصلا فيه والا كان المتمكن المعدوم بانعدام لازمه حاصلا فى مكان معدوم ولا ان يعدم احدهما والا كان المتمكن الموجود فى مكان معدوم او بالعكس واذا كان البعدان موجودين معا نفذ احدهما فى الآخر (فيجتمع فى الجسم بعدان) متداخلان (وانه محال بالضرورة) لان كل بعدين فهما لا محالة اكثر من احدهما وتداخل المقادير من حيث انها موصوفة بالعظم بديهى الاستحالة سواء كان ذلك موجبا للاتحاد ورفع التعدد فى نفس الامر اوللاتحاد فى الوضع وقبول الاشارة (ولو جاز) تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين فى الاشارة الحسية (لجاز تداخل العالم فى حيز خردلة) بان ينقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة ثم يتداخل كلها فى واحدة منها وهو باطل بالبديهة (وايضا فانه) اى امتناع التداخل (حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد) لانه ممتد بذاته فى الجهات فلا بد له من حيز ومكان يشغله على انفراده (دون المادة) اذ لا مدخل لها فى اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقا سواء كانا ماديين اومجردين او مختلفين وقد فقد فى بعض النسخ لفظة وايضا وعلى هذا يكون قوله فانه بيانا للشرطية اى لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم فى حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم فى الاجسام حكم ثبت للمتحيز بالذات اذ يجب ان يكون كل من المتحيزين بالذات منفردا بحيز على حدة والمتحيز بالذات هو البعد دون المادة اذ لا مقدار لها فى ذاتها فلا تكون مقتضية للحيز ودون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل مكانا كبيرا ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية فى الحالين فليست الصورة الجسمية فى ذاتها مقتضية للحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى الابعاد للحيز ظاهر فليس المقتضى للحيز وامتناع التداخل فى الاجسام المشاهدة الا الابعاد فاذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام ايضا (وايضا فانه) اى تجويز التداخل بين الابعاد (يرفع الامان عن الوحدة الشخصية) ويقدح فى الوثوق بها (فانه يجوز) على تقدير جواز التداخل (كون هذا الذراع) المعين المشخص (ذراعين) بل اذرعا كثيرة ويجوز على تقديره ايضا كون شخص واحد من الانسان شخصين بل اشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق عن امثال هذه البديهيات وانه سفسطة ظاهرة (وايضا فانه يلزم) على تقدير تداخل البعدين (اجتماع المثلين) فان ذينك البعدين متماثلان قد اجتمعا فى مادة واحدة (وقد ابطلناه) فيما سبق (والجواب عن الوجه الاول انا نختار ان البعد) الذى هو المكان (لا يقبل الحركة) الاينية (قوله فلا يقبلها الجسم) ايضا (لما فيه من البعد قلنا) هذا اللزوم (ممنوع اذ البعد الذى فى الجسم قائم بالمادة) حال فيها (و) البعد (الذى فيه الجسم) اعنى المكان (قائم بنفسه) غير حال فى المادة (وانهما مختلفان بالحقيقة) فلا يلزم حينئذ من عدم قبول احدهما الحركة عدم قبول الآخر اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل فى الحقيقة (وما يقال) فى ابطال كون المكان بعدا قائما بنفسه (من ان البعد قد اقتضى) من حيث هو هو اعنى لذاته (القيام بالمحل) والحاجة اليه (والاستغنى) فى حد ذاته (عنه) اى عن المحل والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذى هو الاستغناء (فلا يحل) البعد (فيه) اى فى المحل اصلا لان ما لا حاجة له فى تقوم ذاته الى شئ لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل فى محل كما فى الاجسام فلا يكون من حيث هو هو

مستغنيا عن المحل بل محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام به (وانه يقتضى ان يكون كل بعد كذلك) اى حالا فى المحل قائما به لان مقتضى ذات الشئ لايتخلف عنه فلا يمكن حينئذ ان يكون بعد قائما بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله (بناء) خبر للمبتدأ الذى هو قوله وما يقال يعنى ان هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعدا موجودا مبنى كالوجه الاول (على تماثل الابعاد) المادية والمجردة وقد عرفت انه ممنوع (و) الجواب (عن) الوجو (الثانى انا لانسلم اجتماع البعدين فى جسم) على تقدير نفوذ بعد الجسم فى البعد الذى هو المكان (بل نقول) بعدهو فى الجسم يلازمه) وهو حال فى مادته (وبعد فيه الجسم يفارقه) وليس حالا فى مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعد ان مادى ومجرد قد نفذ احدهما فى الآخر وتداخلا (وامتناع ذلك) اى امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادى والبعد المجرد (ممنوع) ودعوى الضرورة غير مسموعة (للتخالف فى الحقيقة) لما عرفت من تنافى لازميهما اعنى جواز المفارقة وامتناعها (وان اشتركا فى كونهما بعدا) انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادى فى المادى وتداخلهما (ومنه) اى ومما ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين (يعلم انه لايلزم) من جواز تداخلهما (جواز كون الذراع) الواحد (ذراعين) ولا كون شخص واحد شخصين (فانه) اى الذراع (عبارة عن البعد الحال) فى المادة والتداخل فى الابعاد المادية محال وان جاز ذلك بين المادى والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه لايلزم تجويز تداخل العالم فى حيز خردلة وان البعد المجرد ليس متحيزا بذاته حتى يقتضى انفراده بحيز كالمادى بل المجرد هو الحيز نفسه (و) انه (لايلزم اجتماع المثلين) لان البعدين متخالفان فى الحقيقة مع ان احدهما حال فى المادة دون الآخر (وبالجملة فالادلة) المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذى هو المكان (فرع تماثل البعدين المادى والمجرد (ولا يقول به عاقل) لان احدهما قائم بغيره والآخر قائم بنفسه فكيف يتصور تساويهما فى تمام الحقيقة ﴿فروع﴾ على كون المكان سطحا فانه اللازم من بطلان كونه بعدا كما تحققته (الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير فى الهواء) فان سطحا واحدا قائما بالهواء محيط به (او اكثر) من سطح واحد (كالحجر الموضوع على الارض فانه) اى مكانه (ارض وهواء) يعنى انه سطح مركب من سطح الارض الذى تحته وسطح الهواء الذى فوقه (الثانى) من تلك الفروع (انه قد تتحرك السطوح كلها كالسمك فى الماء الجارى) فانه اذا كان فى وسط الماء الجارى كان السطح المحيط به سواء فرض واحدا اومركبا من متعدد متحركا بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة السطح الذى هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم ان يكون للمكان مكان آخر (او) يتحرك (بعضها كالحجر الموضوع فيه) فى الماء الجارى فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك (اولا) يتحرك اصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهر (الثالث) من تلك الفروع (انه قد يتحرك الحاوى والمحوى معا) اما متوافقين فى الجهة اومتخالفين فيها (كالطير يطير والريح تهب) على الوفاق اوالخلاف (او) يتحرك (الحاوى وحده كالطير يقف والريح تهب او) يتحرك (المحوى وحده كالطير يطير والريح تقف) وقد يقال اذا تحرك الطير انخرق الهواء من قدامه والتأم من خلفه اذ لايجوز الخلاء عند اصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة تماس بمحدبها مقعر كرة اخرى وبمقعرها محدب كرة ثالثة وتكون المتوسطة متحركة وحدها فيكون مثالا لكل واحدة من حركتى الحاوى والمحوى وحده ﴿الاحتمال الثانى انه﴾ اعنى المكان (بعد موجود ينفذ فيه الجسم) وينطبق بعده عليه ويسمى بعدا مفطورا لانه فطر عليه البديهة فانها شاهدة بان الماء مثلا انما حصل فيما بين اطراف الاناء من الفضاء الاترى ان الناس كلهم حاكمون بذلك ولايحتاجون فيه الى نظر وتأمل ثم ان القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة تمنعه

(وهو) اى كون المكان بعدا موجودا (مذهب افلاطون) كما هو المشهور (اما انه) اى البعد الذى هو المكان (موجود فلانه يتقدر اى يقبل التقدر بالنصف والثلث والربع) وغير ذلك (ويتفاوت) بالزيادة والنقصان (فان ما بين طرفى الطاس اقل مما بين طرفى سور المدينة بالضرورة ولاشئ من المعدوم بمتقدر ومتفاوت) لايقال ذلك التقدر والتفاوت امر فرضى فان العقل يلاحظ وقوع شئ فيما بين طرفى الطاس ويحكم بانه اقل من الواقع فيما بين طرفى السور فرضا ويقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم حينئذ وجود البعد فيما بين اطرافهما لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض وكذا الحال فى قبول التقدير (واما انه) اى المكان (هو البعد فلانه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر) من انه لايخرج عنهما (وهو) اى كون المكان هو السطح (باطل لوجوه الاول ان لكل جسم مكانا) بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لوجب ان يكون كل جسم محفوفا بجسم آخر او باجسام متعددة وابدا كان فوراء كل جسم جسم آخر (فيلزم عدم تناهى الاجسام وسنبطله لايقال لانسلم) لزوم لاتناهى الاجسام (بل تنتهى الى جسم لامكان له فان المحدد) للجهات المحيط بما سواه من الاجسام (عندنا ليس له مكان بل وضع فقط) فان حركته وضعية تقتضى تبدل الاوضاع دون الامكنة (لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه بهنا وهناك ضرورة) والحيز هو المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان وكل جسم فى مكان فوجب ان يكون المكان عبارة عن البعد ليعم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه ان لاتكون الاجسام متناهية او ان لايكون الجسم المحيط بما عداه من الاجسام فى مكان والثانى باطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق ايضا (أليس الحكماء لما اثبتوا الحيز الطبيعى) للاجسام (قالوا) نحن (نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلى وطبعه لكان فى حيز) فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون فى مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعى (فما بالهم نسوا ذلك وانكروه حين الزموا به) فالقائلون بان المحدد لامكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول (كيف لايكون للمحدد مكان (وان الحركة الوضعية) التى لاتقتضى تبدل المكان (انما تعرض لمجموع المحدد) من حيث هو مجموع (واما نصفاه المتمايزان بحسب مايعرض لهما من كونهما فوق الارض او تحتها) فلاشك انهما (يستبدلان المكان ولهما نقلة) من مكان الى آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد تستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة (ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة) من مكان الى مكان آخر (لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ولالمكانها) الذى ركزت هى فيه (نقلة) اصلا لانها لاتستبدل سطحا بسطح (والضرورة تبطله) الاترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لاتكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد فى مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله فى مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان الحيز عندهم ما به تمايز الاجسام فى الاشارة الحسية وهو اعم من المكان لتناوله الوضع الذى يمتاز به المحدد عن غيره فى الاشارة فهو متحيز وليس فى مكان ولابعد فى ان تكون الحالة التى تميزه فى الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن شئ من اوضاعه ونسبته بالقياس الى ما تحته امرا طبيعيا وايضا لهم ان يخصوا قولهم كل جسم فهو متحيز بالاجسام التى لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان المشار اليه بهنا وهناك قد يكون الحالة المميزة فى الاشارة الحسية وحينئذ تندفع المناقضة ايضا واما حديث اجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام

الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالهـا بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة (الثانى) من الوجوه الدالة على بطلان ان المكان هو السطح (انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن) حين هو ساكن (وسكون المتحرك) حين هو متحرك واللازم بديهى البطلان (واما بيـان الملازمة فهو ان الطير الواقف فى الهواء) اى الريح الهابة (ساكن) بالضرورة (ويلزم) من كون المكان هو السطح (حركته) فى تلك الحالة (اذ ليس الحركة) الاينية (الا استبدال المكان) بمكان آخر (ولاشك انه) اى الطير فى تلك الحالة (مستبدل للسطوح) المحيطة به (المتواردة عليه) فيكون متحركا حركة اينية باستبدال الامكنة (وان القمر متحرك) لما عرفت (ويلزم) من كون المكان هو السطح (سكونه) فى حال حركته (لانه غير مستبدل للسطح) الذى هو مركوز فيه من فلكه وكذا الحال فيما نقـل من بلد الى بلد فى صندوق (وقد يجاب عنه) اى عن الوجه الثانى (بمنع الملازمة) اى لانسلم انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك وماذكر فى بيانها غير تام (فان الحركة) الاينية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هي (تغير النسبة الى الامور الثابتة) سواء تغيرت هنـاك النسبة الى الامور المتغيرة اولم تتغير كما فى جسمين تحركا على وجه لا تتغير النسبة بينهمـا (وهو) اعنى تغير النسبة الى الامور الثابتة (غير حاصل فى الطير) الواقف فلا يكون متحركا مع توارد السطوح عليـه بل يكون سـاكنا (حاصل فى القمر) وفيما نقل فى الصندوق فيكونان متحركين مع عـدم تبدل السطوح عليهما (والجواب) عن هذا الجواب (ان تغير النسبة) الى الامور الثابتة (معلل بالحركة) اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان ذلك التغير معللا بالحركة (فعدمه بعدمها) اى يكون عدم التغير وهو بقـاء النسبة معللا بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود التغير معللا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه اشار بقوله (لا انه حقيقتها) اى التغيـير معلل بالحركة لا انه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند لمنع الملازمة فلا يجديكم ابطاله نفعا الا اذا ثبت مساواته للمنع (والحق) فى الجواب عن الوجه الثانى (ان الحركة) الموجودة (عندهم) فى الخارج (حالة مستمرة) للمتحرك (من اول المسافة الى آخرها) اى ثابتة له فى كل حد من حدودها الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى ومن المعلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هى التى (تسمى التوجه) والتوسط ايضا (واستبدال المكان من لوازمها) اى من لوازم الحالة التى هى الحركة لاعينها (فلا يتم الدليل) اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم فى الطير الواقف وجود الملزوم فيه اعنى الحركة لجواز ان يكون اللازم اعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئا من المتمكن فيها كان حركة واذا كان ناشئا من غيره كما فى الطير الواقف فى الريح الهـابة لم يكن حركة واما القمر فلا يجرى فيـه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذى هو الاستبدال يستلزم انتفـاء الملزوم الذى هو الحركة ولو اكتفى بان استبدال المكان مغـاير للحركة امكن اجراؤه فيـه اذ ليس يلزم من وجود احد المتغايرين وجود الآخر ولا من عدمه عدمه الا اذا ثبت بينهمـا لزوم وقد سبق منا ان المعلوم بالضرورة من حال القمر تبـدل اوضاعه تبعـا لتحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركا حركة اينيـة ليجب انتقاله من مكان الى مكان آخر (الثالث) من تلك الوجوه (انه لو كان) المكان (السطح لزم ان لا يكون) المكان (مساويا للمتمكن واللازم باطل) لان المتمكن منطبق على المكان مالئ له فيجب ان يكونا متساويين (بيـانه) اى بيان اللزوم (انا اذا اخذنا جسما) كشمعة مثـلا (فجعلناه مدورا كان مكانه مثلا ذراعا فى ذراع فاذا جعلناه صفحة رقيقة) جدا (طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك) اى عشرة اذرع ايضـا (كان) مكانه فى هذه الحـالة (اضعاف ذلك) المكان الذى كان له فى حالة

التدوير فقد ازداد المكان (والمتمكن بحاله لم يزدد) وقد يمنع بقاء المتمكن على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة (و) ايضا (زق الماء) المملوء منه (اذا صب منه) بعضه (كان) ذلك الزق (مماسا للماء بجميع سطحه) الداخل (كما كان) مماساله كذلك قبل الصب (فقد نقص المتمكن) الذي هو الماء (والمكان) اعني السطح الباطن من الزق (بحاله) وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا صب منه بعض الماء فقد انتقص قربه من الاستدارة (و) ايضا (الجسم اذا حفرنا فيه حفرة) عميقة (فقد انتقص) الجسم الذي هو المتمكن (وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به) وهذا اشد استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا (واذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شئ من هذه المحذورات الثلاثة) واعلم ان الموجود في نسخة الاصل وكثير من النسخ هكذا الرابع الجسم اذا حفرنا الى آخره فقد جعل هذا وجها رابعا من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه (ومما يؤيد هذا المذهب) وهو كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة (ان المكان الذي خرج عنه الحجر) المسكن في الهواء (فلاء الهواء لم يبطل والسطح) الذي كان محيطا بذلك الحجر (قد بطل) بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل (و) كذا يؤيده (ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا في اثبات الجهة بانه) اي مقصد المتحرك بالحصول فيه (موجود) حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه (فالمكان الذي يقصده الثقيل) المطلق (وهو) الذي يقتضي (ان ينطبق مركزه على مركز الارض) كالحجر مثلا (موجود) حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه (ولا سطح) هناك موجود يحيط بهذا الثقيل (وكذا ما يقصده الخفيف) المطلق (وهو) الذي يقتضي (ان ينطبق محيطه) ويلتصق (بمحيط المحدد) الذي ينتهي اليه حركات العناصر اعني مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف (وايضا فمن المعلوم ان المتمكن مالئ لمكانه) منطبق عليه (ولا يتصور ذلك) اي كونه مالئاله (الا بان يكون في كل جزء) من المكان (جزء) من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان (والسطح ليس كذلك) فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا (وايضا فيكون الجسم في مكان بحجمه لا بسطحه) فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفعان بان معنى كونه مالئا انه لا يوجد شئ من مكانه الا وهو ملاق بسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه (وربما ادعى) في كون المكان هو البعد (الضرورة فانا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء) اوشئ آخر فيه (كان بين اطرافه بعد) موجود (قطعا) لكونه متقدرا ومحاطا باطرافه ولاشئ من المعدوم كذلك (فكذا) يكون ذلك البعد موجودا بين اطرافه (عندما) كان (فيه ماء اوهواء) لانا نعلم بالضرورة ان دخول شئ منهما في الاناء لا يرفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعده عليه وقد اجاب عنه الامام الرازي بانه لاشك في انه يلزم مما فرضتموه وجود البعد الا ان هذا المفروض الذي هو الخلاء محال عندنا واللازم من المحال جاز ان يكون محالا (وايضا فاله مقعر ومحدب نسبة سطحيه الى) الجسم (المحيط و) الجسم (المحاط) شئ (واحد) لان المحيط مماس بمقعره لمحدبه والمحاط مماس بمحدبه لمقعره فكل واحد من المحيط والمحاط مماس لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكانا لذلك الجسم المتوسط لكان المحاط بمحدبه مكاناله ايضا لان نسبتهما اليه على سواء (فيلزم ان يكون له) اي للجسم

المتوسط (مكانان) احدهما مقعر محيطه والآخر محدب محاطه (والتسمية لاكلام فيها) اى لانقول يجب ان يسمى كل واحد منهما مكانا اذ يجوز ان يسمى احدهما فى العرف مكانا له دون الآخر (انما الكلام فى الحقيقة) وانه لافرق بين سطحى المحيط والمحاط فى الحقيقة المكانية فلوكان احدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الآخر ايضا كذلك وقد يقال مقعر المحيط قداشتمل على المتوسط وامتلأ به بحيث لم يخرج عنه شئ منه ولم يبق شئ منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحاط فانه ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء * الاحتمال الثالث * فى المكان (انه البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لايتماسان وليس) ايضا (بينهما مايماسهما) فيكون مابينهما بعدا موهوما ممتدا فى الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل (وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء) القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور اعنى البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين فى جواز المكان الخالى عن الشاغل وخالفوهم فى ان ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض (لمامر من التقدر) فان مابين الجسمين اللذين لايتماسان قابل للتقدر بالتنصيف وغيره ومتصف بالتفاوت مقيسا الى مابين جسمين آخرين لايتماسان كما عرفته ولاشئ من المعدوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين امر موجود اما جسم كما هو رأى القائل بالسطح واما بعد مجرد كما هو راى القائل به وهذا الخلاف انما هو فى الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدرا قطعا وان تقدره هل يقتضى وجوده فى الخارج اولا (واما) الخلاء (خارج العالم فمتفق عليه) اذ لاتقدر هناك بحسب نفس الامر (فالنزاع) فيما وراء العالم انما هو (فى التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض) ونفى صرف (يثبته الوهم) ويقدره من عند نفسه ولاعبرة بتقديره الذى لايطابق نفس الامر فحقه ان لايسمى بعدا ولاخلاء ايضا (وعند المتكلمين) هو (بعد) موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم (لهم) فى اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالى عن الشاغل (وجهان * الاول انه لايمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اماعدم اتصال الاجزاء اوذهاب الزوايا الى غير النهاية) بيان ذلك ان الصفحة الملساء هى مايكون اجزاؤها المفروضة متساوية فى الوضع ومتصلة بحيث لايكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى مسام او غير نافذة وتسمى زوايا فاذا فرضنا صفحة يتساوى وضع اجزائها فان كانت ملساء فذاك والافعدم ملاستها اما لعدم الاتصال بين الاجزاء فى الحقيقة وهو باطل فان صفحة الجسم وان جاز ان يكون فيها مسام نافذة الا انه لابد ان يكون بين كل منفذين او بين منفذين فقط من منافذها سطح متصل هو كاف لما نحن بصدده والا كانت الصفحة عبارة عن اجزاء متفرقة متفاصلة فى الحقيقة وانه باطل بالبديهة واما لوجود الزوايا بين اجزائها فنضع فيها اجزاء اخرى فان انتفت الزوايا حصل المطلوب والا صارت اصغر مما كانت فنضع فيها اجزاء اخرى فاما ان تنتفى اوتذهب الزوايا فى الانقسام بالفعل الى غير النهاية والثانى باطل فتعين الاول وصارت الصفحة ملساء قال الامام الرازى فى الاربعين عدم لاستواء فى السطح اما بسبب اختلاف اجزائه فى الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام فيه اما الاول فلابد ان يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لاعلى الاستقامة بل على الزاوية ولابد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية وهو محال واما حصول المسام فى اجزاء السطح فانه وان جاز الا انه لابد ان يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متفرقة وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية (ولايمتنع مماستها لمثلها والا لم يكن التماس الا لاجزاء لاتتجزى) يعنى اذا طبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب ان تماسا بتمامهما اوان يماس شئ منقسم فى جهتين من احديهما نظيره من الاخرى والا لم يكن التماس الحاصل بينهما

الا لاجزاء لاتتجزى اصلا (وانتم لاتقولون به) اى بتماس الاجزاء التى لاتتجزى لاستحالتها عندكم واذا ثبت جواز التماس بينهما اما بالتمام او بالبعض الذى هو ايضا صفحة ملساء فنقول (ولا يمتنع رفع احديهما عن الاخرى دفعة) بان يرتفع جميع جوانبها معا (اذ لو ارتفع بعض احديهما دون البعض لزم الانفكاك) بين اجزاء الصفحة العليا فانه اذا ارتفع بعض اجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك احدهما عن الآخر بالضرورة على قياس ماذكروه فى نفى الجزء من تفكك الرحى وهكذا نقول فى سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها باسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة (وايضا فاى جزء) من اجزاء الصفحة العليا (ارتفع) عن السفلى (دفعة) واحدة (لولم تكن صفحة) منقسمة فى جهتين (كان ذلك) الجزء المرتفع (جزأ لايتجزى) اوما فى حكمه (وهو محال عندكم) فقد ثبت امكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة (فاذا فرضنا ارتفاعها عنهـا) كذلك (وقع الخلاء) فيما بين الصفحتين (ضرورة) انه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا لزم تداخل الاجسام (وان الهواء) او جسما غيره (انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالآخرة الى الوسط فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا) عن الشاغل وهو المطلوب (وهذا) الوجه (الزامى) مبنى على ماهو مسلم عند الخصم لا برهانى مركب مماهو حق بحسب نفس الامر (فان عند المتكلم لايجب انتقال الهواء اليه) اى الى الوسط من الاطراف (بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة) فلا يلزم خلوه عن الشاغل اصلا وايضا يجوز عنده ان تكون الصفحة اجزاء لاتتجزى بينها مسام صغيرة مملوءة بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء ويشغله بل لايكون هناك حينئذ شئ منقسم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلوه بل المنطبق اجزاء لاتتجزى متفاصلة على مثلها فاذا ارتفع واحد منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور له فى المسام الضيقة جدا وانت تعلم انه اذا كان المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلاحاجة الى ذلك التكلف فى اثبات الصفحة الملساء فانهم معترفون بجوازها بل بوجودها ايضا (ولايتم هذا الالزام) عليهم (الا ببيان جواز الارتفاع دفعة اى فى آن والحكيم يمنعه) بل يحكم باستحالته (فان الارتفاع حركة وكل حركة عنده فى زمان) اذ لابد ان تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور وقوع الحركة فى آن بل فى زمان (وانه) اى الزمان (منقسم الى غير النهاية) اى لاينتهى فى الانقسام الى حد يقف عنده (ففى زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفها الى الوسط) فلا يلزم خلوه لايقال اذا رفعنا الصفحة حصل اللامماسة التى هى آنية عندهم ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية فيصح الالزام لانا نقول اللامماسة وان كانت آنية كالمماسة الا انها لاتحصل الا بعد الحركة كما ان المماسة حصلت فى آن بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة اللامماسة فى آن يوجد فيه المماسة فلا يوجد اللامماسة الا فى آن آخر ولابد ان يكون بين الآنين زمان ففى ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام ❊ (الثانى) من الوجهين الدالين على جواز الخلاء (انه لولا وجود الخلاء) فيمابين الاجسام (تصادمت اجسام العالم) باسرها وتحركت (بحركة بقة) مثلا وان كانت تلك الحركة قليلة جدا (واللازم باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم المتحرك) كالبقة (ينتقل) من مكانه بحركته (الى مكان) آخر (والفرض انه) اى ذلك المكان الآخر (مملوء بجسم آخر) اذ المفروض ان لاخلاء فيمابين الاجسام (وهو) اعنى ذلك الجسم الآخر (ينتقل من مكانه) البتة (اذ لايتداخل جسمان ضرورة ولا ينتقل) الجسم الآخر (الى مكان) الجسم (الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول عنه) لئلا يلزم تداخلهما (وانتقاله عنه) اى انتقال الاول عن مكانه (مشروط بانتقال هذا) الجسم الآخر (عن مكانه اليه) اى الى مكان الاول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه (فيدور) لان كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر وموقوف عليه (فهو) اى الجسم الآخر (اذن ينتقل الى مكان جسم آخر) مغاير للاولين (والكلام فيه) اى فى هذا الجسم الثالث (كما فى الاول) السابق عليه وهو الجسم الثانى اذ لابد ان ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثانى اليه ولايجوز

ان ينتقل الثالث الى مكان الثانى ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع فننقل الكلام اليه (و يتسلسل) فتحرك اجسام العالم كلها (وهذا) الوجه الثانى (ايضا) اى كالوجه الاول (الزامى) مبنى على قواعد الحكماء (فان عند المتكلمين) على تقدير كون العالم مملوأ (قد يعدم الله الجسم الذى قدامه) اى قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملأه المتحرك (و يخلق جسما آخر فى مكانه) اى مكان المتحرك ليملأ مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الاجسام (ولا يتم هذا الالزام) على الحكماء (الا بابطال التخلخل والتكاثف والا جاز ان يتخلخل ماخلفه) اى تزيد مقدار ماخلف المتحرك من الاجسام فيملأ مكانه بمقداره الزائد من غير ان ينتقل ماخلفه عن مكانه (و يتكاثف ماقدامه) اى ينتقص مقدار ماقدامه من الاجسام فيخلى له مكانا من غير ان ينتقل عن مكانه و بهذا القدر يندفع الالزام الا انه زاد فى البيان فقال (الى غاية ما يطيع) ماخلفه او ماقدامه (لذلك) التخلخل او التكاثف (بحسب قوة الحركة وضعفها) وتصويره ان المتحرك فى الهواء يدفع الهواء الذى قدامه و يدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت و يضعف الى ان ينتهى الى هواء لا ينقاد للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط بين مادفعه و بين مالم يندفع به يضطر الى قبول حجم اصغر مما كان وكذا ماخلف هذا المتحرك من الهواء ينجذب اليه مايقرب منه و ينجذب الى هذا المنجذب مايليه وهكذا و يضعف الانجذاب حتى ينتهى الى مالا ينجذب فيضطر المتوسط الى قبول حجم اكبر ولا شك ان الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت الحركة قوية امتدا فى مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة كانا فى مسافة قليلة (فان قيل التخلخل والتكاثف) فى الاجسام انما يكونان (لكثرة الخلاء وقلته) فيما بين اجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينها كبيرا ومع قلته صغيرا فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذى هو المطلوب (قلنا ممنوع) كونهما لما ذكرتم (بل) هما (لان الهيولى امر قابل للمقدار الصغير والكبير اذ لا مقدار لها فى حد نفسها) ونسبتها الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فتخلع مقدارا وتلبس مقدارا آخر اصغر او اكبر (وسيأتى ذلك) فيما بعد (و يمكن) ايضا (الجواب) عن هذا الالزام (بمنع بطلان الدور) المذكور فيه (فانه دور معية) لا دور توقف وتقدم (فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر اليه يقع كلاهما معا) بحسب الزمان (كاجزاء الحلقة التى تدور على نفسها) وليس يلزم من ذلك ان يكون كل منهما علة للآخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز ان لا يكون شئ منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم اصلا او يكون احدهما فقط علة للآخر فيكونان حينئذ كحركتى الاصبع والخاتم فى ان التقدم من احد الجانبين (و بالجملة فان اراد) المستدل الملزم (بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاكس) التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين (وليس بمحال) كما مر فيجوز ان يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر اليه متوقفا على الآخر اى يمتنع الانفكاك عنه (وان اراد) بالتوقف (امتناع الانفكاك بنعت التقدم منعناه ههنا) اى منعنا ان التوقف بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا توقف بينهما اصلا او التوقف من جانب واحد فقط كما نبهنا عليه وقد اجيب عن هذا الالزام ايضا بانه لو صح لامتنع حركة السمكة فى البحر اذ لا يعقل ثبوت خلاء فى الماء لانه سيال بالطبع يسيل الى المواضع الخالية واذ لا خلاء هناك فاذا تحركت سمكة فى قعر البحر لزم تموجه بكليته لما ذكرتم بعينه فان التزمتم هذا التزمنا تدافع اجسام العالم وتصادمها بحركة بقة واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا ان يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الى الامكنة الخالية واعلم ان ماتمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته انما يدل على ثبوت المكان الخالى واما كونه بعدا موهوما كما هو مذهبهم فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود (احتج الحكماء) على امتناع المكان الخالى عن الشاغل سواء كان بعدا مفروضا او موجودا (بوجوه) ثلاثة (الاول لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ما) ارادية او قسرية او طبيعية (فى مسافة خالية فهى فى زمان) لان كل حركة انما هى على مسافة منقسمة فقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها فى آن بل

فى زمان (وليكن) ذلك الزمان (ساعة و) لنفرض حركة (اخرى مثلها) اى مساوية للاولى فى القوة المحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة (فى ملء) غليظ القوام كالماء (فتكون) هذه الحركة الثانية (فى زمان اكثر) من زمان الحركة الاولى (ضرورة وجود المعاوق) الذى يقتضى بطء الحركة المستلزم لطول الزمان (ولتكن) الحركة الثانية (فى عشر ساعات) مثلا (ونفرض) حركة ثالثة (مثلها) اى مثل الاولى ايضا فى القوة المحركة والمتحرك ومقدار المسافة (فى ملء آخر) رقيق كالهواء (قوامه عشر قوام) الملء (الاول فتكون) هذه الحركة الثالثة (فى ساعة ايضا) كالحركة الاولى (لان تفاوت الزمان) فى الحركات انما هو (بحسب تفاوت المعاوق) فكلما كان المعاوق اكثر كانت الحركة ابطأ والزمان اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان اقصر (وهو) اى المعاوق (القوام) يعنى قوام الجسم المالئ للمسافة الذى يخرقه المتحرك (فان كان المعاوق عشرا) من معاوق آخر كالملء الثانى بالقياس الى الملء الاول (كان الزمان) الواقع بازاء المعاوق الاقل (عشرا) ايضا من زمان المعاوق الاكثر كما فى مثالنا هذا (واذا ثبت هذه المقدمات لزم ان تكون الحركة فى الخلاء مع انه لا معاوق) عن الحركة فى هذه المسافة (والحركة فى الملء الرقيق وهو معاوق) عن الحركة فيه لاحتياج المتحرك الى خرقه ودفعه (كلاهما فى ساعة) كما ذكرناه (فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء) حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة فى السرعة والبطء والا اختلف الزمان ايضا (هذا خلف) لان البديهة تشهد بان الحركة مع المعاوقة وان كانت قليلة تكون ابطأ واكثر زمانا من الحركة التى لا معاوقة معها اصلا (والجواب) عن هذا الوجه كما ذكره ابو البركات (انه مبنى على مقدمة واحدة وهى ان تفاوت زمانى الحركتين) الاخيرتين انما هو (بحسب تفاوت المعاوقين) حتى يجب انه لما كان المعاوق عشرا كان الزمان ايضا عشرا (وذلك) اعنى كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاوقين (انما يصح لو لم تكن الحركة لذاتها) من حيث هى هى (تقتضى زمانا) واقعا بازائها لكنها تقتضيه لان الحركة من حيث هى لا تتحقق الا على مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع النصف الآخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هى الا فى زمان وذلك الزمان الذى تقتضيه ماهيتها يكون محفوظا فى جميع الحركات ومازاد عليه يكون بحسب المعاوق وحينئذ لا تتم تلك المقدمة التى بنى عليها الدليل واليه اشار بقوله (والا) اى وان لم تكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت مقتضية له (كان الزائد على ذلك القدر) الذى تقتضيه ماهية الحركة من الزمان (هو الواقع بازاء المعاوق) لا جميع الزمان (فيكون تفاوت ذلك القدر) الزائد (بحسب تفاوت المعاوقين) فى المثال المذكور (لا اصل الحركة) اى لا زمان اصلها فانه لا يتفاوت بتفاوت المعاوقين بل هو محفوظ فى الحركات كلها لان مقتضى ذات الشئ لا يختلف ولا يتخلف (فى المثال المفروض) وهو الحركة فى الملء الغليظ (تكون ساعة لاصل الحركة) لا تعلق لها بالمعاوق اصلا كما فى الحركة الواقعة فى الخلاء فان ساعتها بازاء الحركة دون المعاوق (وتسع ساعات بازاء المعاوق) الذى هو الملء الغليظ فهذه التسع تتفاوت بحسب تفاوت المعاوق (وتكون حصة القوام الرقيق) من هذه التسع (عشرا منها وهو عشر تسع ساعات وهى) اى عشر تسع ساعات (تسعة اعشار ساعة) واحدة (فيضاف) تسعة الاعشار (الى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهى ساعة فتكون حركته) فى الملء الرقيق (فى ساعة وتسعة اعشارها فلا يلزم المساواة) بين وجود المعاوق وعدمه (ومن المتأخرين من اشتغل ببيان ان الحركة لا تقتضى زمانا لذاتها والا لكانت) الحركة الواقعة فى ذلك الزمان (اسرع الحركات) اذ لا يمكن وقوع حركة فى اقل من ذلك الزمان (ولا يتصور) كون تلك الحركة ولا كون حركة ما من الحركات اسرع الحركات (لانها واقعة فى زمان والزمان منقسم الى غير النهاية فيكون له) اى لذلك الزمان الذى وقعت فيه تلك الحركة (نصف ولو فرض وقوعها فيه) اى فى ذلك النصف (كان الحركة) الواقعة فى النصف

(اسرع منها) اى من الواقعة فى الجميع (بالضرورة) اذا اتحدتا فى المسافة فلا تكون تلك الحركة اسرع الحركات فظهر ان ماهية الحركة لاتقتضى مقدارا من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاوق فيتفاوت بتفاوته ويتم الخلف (وهذا) الجواب الذى هو محصل ماذكره الفاضل الطوسى (انما يتم لو بين ان وقوع الحركة فى جزء من ذلك الزمان) الذى فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة (ممكن) بحسب نفس الامر (وانى له) بيان امكان وقوعها فيه (الابحسب التوهم) اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة فى ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يقال الزمان الذى تقتضيه الحركة قد لايقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة فى جزء وهمى من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى اجزاء هى ازمنة انقساما لايقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولاينقسم الا الى اجزاء هى حركات كما ان المسافة لاتنقسم الا الى اجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة وهذه احكام لازمة من نفى الجزء الذى لايتجزى فان سلمه لزمه الاعتراف بان زمان اية حركة فرضت من الحركات اذاجزئ على اى وجه اريد كان كل جزء منه زمانا وكان ظرفا لجزء من اجزاء تلك الحركة وذلك الجزء ايضا حركة واقعة فى جزء من اجزاء المسافة وهو فى نفسه ايضا مسافة فيظهر من ذلك ان ماهية الحركة من حيث هى صالحة لان تقع فى اى جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضى الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان ولامن المسافة بل تقتضى مطلق الزمان والمسافة الموجود فى كل جزء من اجزائهما فلاحاجة بنا الى دعوى ان اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات حتى نحتاج فى ابطال اللازم الى بيان وقوع الحركة فى نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم نسلم نفى الجزء كان هو الجواب فى الحقيقة (وايضا فان الكلام) من المعترض انما هو (فى تلك الحركة المخصوصة لا فى مطلق الحركة) اى ليس اعتراضه بان ماهية الحركة من حيث هى تقتضى زمانا حتى يدفع بانه باطل امالاستلزامه وجود اسرع الحركات اولان ماهية الحركة موجودة فى ضمن اى جزء من الحركة يوجد فى اى جزء كان من اجزاء الزمان على ماقررناه بل بان الحركة المخصوصة التى توجد فى مسافة مخصوصة تقتضى ذلك اذهى باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضى قدرا من الزمان فان بديهة العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروق ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء المعاوق وبعض منه بازاء الحركة لاجل الامور المذكورة وهوزمان الخلاء فمايكون بازاء المعاوق يتفاوت على حسب تفاوته ومايكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لابحسب تفاوت المعاوق ولمافرض تساوى تلك الامور فى الحركات المفروضة فيمانحن بصدده لم يتفاوت زمانهافيهابل يتفاوت ماكان بازاء المعاوق فقط فلا يلزم محذور كما حققته وقد اجيب عن الوجه الاول ايضا بانه مبنى على امكان قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملء المفروض اولا كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملء وهو ممنوع لجواز ان ينتهى قوام الملء الى قوام لايمكن ماهوارق منه ولايكون هو ممايتأتى فيه تلك النسبة وبان المعاوق قد يكون من الضعف بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالقياس الى القوة المحركة فلاتختلف الحركة بسببه (الثانى) من وجوه امتناع الخلاء (الجسم لوحصل فى الخلاء) سواء كان بعدا موهوما اوموجودا (كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحا بلا مرجح لتشابه اجزائه) فان البعد المفروض لايتصور فيه اختلاف وكذا الحال فى البعد الموجود المجرد (اذ اختلاف الامثال) انمايكون (بالمادة) فاذا فرض حصول جسم فى حيز فان كان ساكنا فيه لزم اختصاصه به من غير مرجح وان كان متحركا عنه لزم تركه لحيز وطلبه لآخر مع تساويهما وذلك ايضانوع اختصاص له بالحيز الآخر وترجيح بلا مرجح (والجواب ان كل العالم

لا اختصاص له بحيز) دون حيز (فانه مالئ للاحياز) كلها اذ الخلاء الذى هو المكان انما هو بمقدار العالم فيمتلئ به فلا اختصاص له بحيز دون آخر فلا ترجيح (فان قيل) ليس كلامنا فى مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرتموه بل (الكلام فى كل جزء) من اجزاء العالم ومايحصل فيه ذلك الجزء من الامكنة الخلائية (قلنا لعل الاختصاص) الحاصل لاجزاء العالم باحيازها المعينة انما يكون (لتلاؤم الاجسام وتنافرها) فان الارض مثلا لثقلها تقتضى الحصول فى الوسط الذى هو ابعد الاحياز عن الفلك وانت تعلم ان النزاع ههنا فى الخلاء بمعنى المكان الخالى عن الشاغل لافى ان البعد المفروض اوالموجود لايصلح ان يكون مكانا واذا كان العالم مالئا للاحياز كلها فلاخلاء بهذا المعنى وايضامالئ العالم لكل الاحياز انما يتصور اذا كان المكان بعدا موجودا مجردا مساويا لمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف بمساواته اياه حتى يمتلئ به وقداستدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع ان يكون المكان بعدا مجردا لاستلزامه ان لايسكن جسم فى حيز ولايتحرك عنه ايضا لماعرفته فاجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساويا للعالم وكون اختصاص اجزائه باحيازها لمابين الاجسام من الملاءمة والمنافرة (الثالث) من تلك الوجوه (انه اذارمى حجر الى فوق فلولا معاوقة الملئ) لذلك الحجر عن الحركة (لوصل الى السماء) وذلك لان صعوده اليها انماهو بقوة فيه استفادها من القاسر فتلك القوة مادامت باقية يكون الحجر متحركا نحو الفوق وهى اعنى تلك القوة لاتعدم بذاتها بل بمصادمات الملاء الذى فى المسافة فاذا كانت المسافة خالية لم تعدم القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل بالمشاهدة (والجواب انه) اى ما ذكرتم من الدليل على تقدير صحته (انما ينفى كون مابين السماء والارض كله خلاء) اذحينئذ لم يكن هناك معاوقة مانعة من الوصول الى السماء (ولاينفى وجود الخلاء مطلقا لجواز ان يكون الغالب فى هذه المسافة الهواء) الذى هو ملاء معاوق يوجب ضعف الميل القسرى حتى يبطل (و) يكون مع ذلك (فيما بينهما خلاء كثير) وفى نسخة المصنف وفيما بينهما اى بين المسافة ويمكن ان يجاب ايضا بان معدم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة فى ابتداء الحال ثم تتقوى شيأ فشيأ حتى تعود غالبة هذا على رأيهم واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار (وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية الاولى السراقات) جمع سراقة وهى الآنية الضيقة الرأس فى اسفلها ثقبة ضيقة وتسمى فى الفارسية آب دزد (فانه اذاملئت) تلك الآنية ماء (وفتح المدخل خرج الماء) من الثقبة الضيقة (واذاسد) المدخل (وقف) الماء عن الخروج والنزول (وليس ذلك) الوقوف من الماء مع ان طبعه يقتضى نزوله (الالانه لوخرج) الماء مع كون المدخل مسدودا (لزم الخلاء) واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ بمقدار مايخرج من الماء يدخل فيه الهواء وانما اعتبر ضيق رأس الآنية ليمكن سدها بحيث لايدخل فيه الهواء اصلا واعتبر ضيق الثقبة فى اسفلها لانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء من جانب آخر (الثانية الزراقات) جمع زراقة وهى انبوبة معمولة من نحاس يجعل احد شطريها دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل شطرها الآخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلاظه مالئا لتجويفه الواسع (فانه) اذا ملئت تلك الانبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث تسده لم يخرج الماء من الطرف الآخر ثم انه (بقدر مايدخل الخشب فيها يخرج الماء) من التجويف الضيق خروجا بقوة ويقطع مسافة (ولووجد) فى داخل تلك الانبوبة (خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقدره) اى لكان ينتقل الماء الى ذلك الخلاء بقدرمايدخل الخشب فيها (فلايخرج عنها) وهو باطل بشهادة الحس وايضا اذا اوصل الخشبة من داخل الى الثقبة الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة من الانبوبة ارتفع الماء فى الانبوبة لامتناع الخلاء (الثالثة ارتفاع اللحم فى المحجمة بالمص) فانا نشاهد ان المحجمة اذا وضعت على اللحم من اعضاء الانسان

ثم مصت فانه يرتفع اللحم فى داخل المحجمة (وماهو الا لانه) اى الشان هوانه بقدر (ما يمص من الهواء و يخرج منها) اى من المحجمة (يستتبع) ذلك الهواء الممصوص المخرج منها (مايماؤها) من اللحم (قسرا) اى استتباعا قسريا (ضرورة دفع الخلاء) و وجوب تلازم سطوح الاجسام واذا القينا المحجمة على الحديد بحيث لايكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصنا ها لم يرتفع الحديد امالان الهواء لايخرج منها اولانه يخرج منها بعضه و ينبسط الباقى فيملأ ها واذا وضعت المحجمة على السند ان وضعا لايبقى معه منفذ ثم مصت مصا قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السند ان بارتفاعها (الرابعة وكذلك) يرتفع (الماء فى الانبوبة) فانه اذاغمس احد طرفيها فى الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى فم الماص (مع ثقله) واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع (وماذلك) الارتفاع (الالان سطح الهواء ملازم لسطح الماء) بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء (الخامسة انا اذا وضعنا انبوبة) مسدودة الرأس اوخشبة مستوية (فى قارورة) بحيث يكون بعض الانبوبة فى داخل القارورة و بعضها خارجاعنها (وسددنا رأسها بحيث لايدخلها هواء ولايخرج عنها) وذلك بان نسد الخلل بين عنق القارورة والانبوبة سدا لايمكن نفوذ الهواء فيه (فاذا ادخلنا الانبوبة فيها) اكثرمما كان بحيث لايخرج شئ من الهواء عنها (انكسرت) القارورة (الى خارج واذا اخرجناها عنها) بحيث لايدخل فيهاشئ من الهواء (انكسرت الى داخل ولولا انهامملوءة) بالهواءومافيها من الانبوبة بحيث لاتحتمل شيئا آخر (لم تكن كذلك) اى لم تنكسر بالادخال الى خارج ولولا انها يستحيل خلوها عمايكون شاغلا لها مالئا اياهـا لم تنكسر بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا (والجواب ان شيئا منها) اى من العلامات المذكورة (لايفيد القطع) بامتناع الخلاء (لجواز ان يكون) ماذكرتم من الامور الغريبة (بسبب آخر) مغاير لامتناع الخلاء لكنا (لانعرفه) بخصوصه (فهى) اى العلامات المذكورة (امارات) مفيدة للظن لابراهين مفيدة للقطع بالمطلوب قال المصنف (واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ربمـا اقنعت النفس وافادتها يقينـا حدسيا لاينفع به للخصم الزام) فهذه الامارات لاتقوم حجة علينا وان امكن ان تفيدهم جزما يقينيا يكفيهم فى ثبوت هذا المطلب عندهم ﴿ فروع ﴾ على القول بالخلاء (الاول من قال بالخلاء منهم من جعله بعدا) موجودا (فاذا حل) البعد الموجود عندهم (فى مادة فجسم والا) اى وان لم يحل فى مادة (فخلاء) اى بعد موجود مجرد فى نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمى يملأوه اوغير مشغول به فانه فى نفسه خلاء (ومنهم من جعله عدما صرفا كامر) من ان حقيقة الخلاء عند القائلين بان المكان بعد موهوم ان يكون الجسمان بحيث لايتلاقيان ولايكون بينهما مايلاقيهما (الثانى منهم) اى من القائلين بالخلاء اعنى بالبعد الموجود المجرد فى نفسه عن المادة (من جوزان لايملأه جسم) فيكون حينئذ خلاء بمعنى انه بعد مجرد عن المادة و بمعنى انه مكان خال عن الشاغل (ومنهم من لم يجوزه) فيكون حينئذ خلاء بالمعنى الاول دون الثانى والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح ان فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا فى نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الا ان الاول لايجوز خلوه عن انطباق الثانى عليه واما على القول بان المكان هو السطح فليس هناك الابعد الجسم الذى هو فى داخل الطاس (الثالث قال ابن زكريا فى الخلاء قوة جاذبة) للاجسام (ولذلك يحتبس الماء فى السراقات) وينجذب فى الزراقات كامر (وقال بعضهم فيه قوة دافعة) للاجسام (الى فوق فان التخلخل) الواقع فى الجسم بسبب كثرة الخلاء فى داخله اعنى ان يتفرق اجزاؤه و يداخلها خلاء (يفيد) ذلك الجسم (خفة) دافعة له الى الفوق والجمهور على انه ليس فى الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق

﴿ المرصد الثـالث فى الكيفيات ﴾

قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه اصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التى هى اظهر

الموجودات الا انه قدم الكم عليها لما مر من انه يعم الماديات والمجردات (وفيه مقدمة وفصول) اربعة

﴿المقدمة فى تعريفه واقسامه﴾ الاولية (اما تعريفه فانه عرض لا يقتضى القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا) اى بالذات ومن غير واسطة (ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا) التعريف (رسم ناقص) للكيف (وهو الغاية فى الاجناس العالية) فانها لبساطتها على القول بامتناع تركبها من امور متساوية لا تحد اصلا ولا ترسم رسما تاما (ويجوز) تعريفها الرسمى (بالامور الوجودية والعدمية) ايضا (بشرط ان تكون) تلك الامور (اجلى) مما يعرف بها من الاجناس العالية (فلا يصح ان يقال) مثلا (الجوهر ماليس بعرض) فان الجوهر والعرض يتساويان فى المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر احدهما فى تعريف الآخر (و) لا ان يقال (الكم ماليس بكيف ولا اين الى آخر المقولات) لانها ليست اجلى من الكم حتى تؤخذ فى تعريفه فقولنا عرض يتناول الاعراض كلها (واحترزنا بقولنا لا يقتضى القسمة عن الكم) فانه يقتضى القسمة لذاته (وبقولنا) ولا يقتضى (اللاقسمة عن الوحدة والنقطة) المقتضيتين لها (عند من قال انهما من الاعراض) اى على القول بانهما موجودتان فى الخارج واما على القول بانهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما فى العرض كما مرت اليه الاشارة (و) بقولنا (اقتضاء اوليا عن) خروج (العلم بمعلوم واحد) هو بسيط حقيقى (و) العلم (بمعلومين) فان العلم الاول يقتضى اللاقسمة لكن ليس اقتضاؤه اوليا بل بواسطة معلومه والعلم الثانى يقتضى القسمة كذلك فلو لا تقييد الاقتضاء بالاولية لخرجا عن الحد مع انهما من مقولة الكيف (وبالاخير) اى واحترزنا بالقيد الاخير وهو قولنا ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير (عن النسب) اى الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها فى انفسها مقيسة الى غيرها لما عرفت من انها لا تقتضى لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم فى موضع القيد الاخير قوله ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فان الاعراض النسبية يتوقف تصوراتها على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لا تتصور بدون متعلقاتها اعنى المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات معلولة لها كما فى النسب بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها فانا نعقل العلم اولا ثم ندرك متعلقه وكذا الحال فى الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع وكالجذرية والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم (واما اقسامه فهى اربعة) الكيفيات (المحسوسة و) الكيفيات (النفسانية و) الكيفيات (المختصة بالكميات والاستعدادات) اى الكيفيات الاستعدادية (ومأخذ الحصر) فى هذه الاربعة (هو الاستقراء) والتتبع (ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفى والاثبات فذكر وجوها) اربعة (الاول) وهو اجودها (انه) اى الكيف (اما ان يختص بالكم اولا) يختص به (وهذا) الذى لا يختص بالكم (اما محسوس) باحدى الحواس الظاهرة (اولا وهذا) الذى ليس محسوسا بها (اما استعداد نحو الكمال او كمال) وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية (قلنا ولم قلتم ان الكمال) الخارج من القسمة (هو الكيفية النفسانية ولم يثبت) ذلك الكمال (لغير ذوات الانفس) فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقته استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام (غايته انا لم نجده فالمآل هو الاستقراء فلنعول عليه اولا) حذفا لمؤنة الترديد ❊(الثانى) من وجوه الحصر ﴿قال ابن سينا﴾ فى الشفاء الكيف (ان فعل بالتشبيه) اى ان صدر عنه ما يشبهه (فمحسوس) كالحرارة فانها تجعل ما يجاور محلها حارا وكالسواد فانه يلقى شبحه فى العين وهو مثال له بخلاف الثقل فان فعله فى الجسم هو التحريك وليس ثقلا قال الامام الرازى هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه فى الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل والخفة منها اذ لا يجوز ادخالهما فى الكم

﴿ولا﴾

ولا فى مقولة اخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما ايضا فى الانواع الثلاثة الاخرى من هذه المقولة وهذا كما تراه مناقضة بين كلاميه (والا) وان لم يفعل بالتشبيه (فان تعلق بالكم فذاك) هو المختص بالكميات (والا) وان لم يتعلق بالكم (فالجسم) اى فيكون ثبوته للجسم (اما من حيث كونه جسما طبيعيا) فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية اعنى الاستعداد (اونفسانيا) اى من حيث انه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات الانفس (قلنا لم قلت ان) الكيفيات (المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه) فانه ممنوع كيف (وينتقض) هذا الحكم الكلى (بالثقل والخفة) كما عرفت (ولم قلت ان غيرها) اى غير المحسوسة من الكيفيات (ليس كذلك) اى ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم (وايضا فقد اعترف ابن سينا فى طبيعيات الشفاء (انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه) فلا يصح حينئذ التقسيم المذكور ولاقتضائه ان يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة (الثالث) من وجوه الحصر وهو ايضا مذكور فى الشفاء ان يقال الكيف (اما ان يتعلق بوجود النفس) وذلك بان يكون للنفوس اوللاجسام من حيث انها ذوات النفوس (اولا) يتعلق بوجود النفس (والثانى اما ان يتعلق بالكمية اولا) يتعلق بها (والثانى اما استعداد اوفعل قلنا ولم قلت ان الاخير) اعنى الفعل هو الكيفيات (المحسوسة) لجواز ان يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة (الرابع) من تلك الوجوه وقد ذكره فى الشفاء ايضا لكنه زيفه بما ستعرفه ان يقال الكيف (اما ان يفعل بالتشبيه كما مر (اولا والثانى اما ان لا يتعلق بالاجسام) بل بالنفوس (او يتعلق) بالاجسام (والثانى اما من حيث الكمية او الطبيعة) اى يتعلق بالاجسام اما من حيث كميتها اومن حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل او الانفعال (ولا يخفى مافيه) وهو مامر فى الوجه الثانى من انه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الى آخره (مع انه) مزيف بما ذكر فى الشفاء من انه (يضيع الكيفية المختصة بالاعداد) العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة فى التقسيم لانها غير عارضة للاجسام

﴿ الفصل الاول فى الكيفيات المحسوسة ﴾

قدمها لانها اظهر الاقسام الاربعة (وهى ان كانت راسخة) اى ثابتة فى موضوعها بحيث يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل (سميت انفعاليات والا) وان لم تكن راسخة كصفرة الوجل وحمرة الخجل (فانفعالات وانما سميت) الكيفيات (الاولى بذلك) الاسم الذى هو الانفعاليات (لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة) فهى سبب للانفعال ومتبوعة له (الثانى انها تابعة للمزاج) التابع للانفعال (اما بشخصها كحلاوة العسل) فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذى حدث بانفعال وقع فى مادته (او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبسيط) لا يتصور فيه انفعال (فقد توجد) الحرارة التى هى نوعها (فى بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل) والفلفل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع فى موادهما ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجه وتابعا له من وجه آخر نسب اليه (ثم انهم انما سموا القسم الثانى انفعالات) مع ثبوت هذين الوجهين فيها (لانها لسرعة زوالها اشبهت الانفعالات) والتأثرات المتجددة الغير القارة (فسميت بها تمييزا لها) عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة ثم اشار الى سبب آخر فى التسمية بالانفعالات فقال (وهو) اى القسم الثانى (يشارك القسم الاول فى سبب التسمية) بالانفعاليات كما اشرنا اليه (لكن حاولوا التفرقة) بين القسمين (فحرم) القسم الثانى (اسم جنسه) الذى هو الانفعاليات تنبيها على قصور فيه (لماقلنا) من سرعة زواله كانه ليس من ذلك الجنس بل ادنى منه فنقص من الاسم شئ ثم اطلق عليه الباقى ﴿ وانواعها ﴾ اى انواع الكيفيات المحسوسة (خمسة بحسب الحواس الخمس) الظاهرة ﴿ النوع الاول الملموسات ﴾ المسماة باوائل المحسوسات لوجهين احدهما عموم القوة اللامسة اذلا يخلو عنها حيوان لان بقاءه باعتدال مزاجه فلابد له من الاحتراز

عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة فى اعضائه واما سائر المشاعر فليس فى هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والثانى ان الاجسام العنصرية لاتخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات والسر فيه ان الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف اى خال عن الالوان لئلا تشتغل الحاسة به فلا تدرك كيفية المبصر على ماينبغى والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة او يختلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف على مايحمل الصوت اليه فلابد ان يكون فى نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لاحاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات (وفيه) اى فى هذا النوع (مقاصد) خمسة ﴿ الاول فى الحرارة ﴾ كما ان الملموسات سميت اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربع اعنى الحرارة ومايقابلها والرطوبة واليبوسة سميت اوائل الملموسات لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع على هذه الاربع وانما لم يذكر فى العنوان البرودة مع كونها مذكورة فى هذا المقصد لوقوع الاختلاف فى كونها وجودية (وفيها) اى فى الحرارة (مباحث) خمسة (احدها فى حقيقتها قال ابن سينا) فى الشفاء (الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس) اى هى تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات ايضا كذا ذكره فى كتابه (و) بيان (ذلك ان الحرارة فيها قوة مصعدة) اى محركة الى فوق لانها تحدث فى محلها الخفة المقتضية لذلك (فاذا اثرت الحرارة فى جسم مركب من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة) اى فى رقة القوام وغلظه (ينفعل) الجزء (اللطيف منه) اى من ذلك الجسم انفعالا (اسرع) فيقبل الحرارة وتحدث فيه الخفة قبل غيره (فيبادر الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف) فانه لاينفعل الابطء وربما لم تفده الحرارة خفة تقوى على تصعيده (فيلزم بسببه) اى بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تأثير الحرارة فيهما (تفريق المختلفات) فى الحقيقة وهى تلك الاجسام المتخالفة فى اللطافة والكثافة التى تألف منها الاجسام المركبة (ثم) تلك (الاجزاء) بعد تفرقها (تجتمع بالطبع) الى مايجانسها لان طبائعها تقتضى الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية (فان الجنسية علة الضم) كما اشتهر فى الالسنة (والحرارة معدة للاجتماع) الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذى هو الالتئام (فنسب) الاجتماع (اليها) كما تنسب الافعال الى معداتها (ومن جعل هذا) الذى ذكره ابن سينا من احوال الحرارة (تعريفا للحرارة فقد ركب شططا) اى بعدا عن الصواب وتجاوزا عنه (لان ماهيتها اوضح من ذلك) المذكور فان كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكمها (ولان ذلك الحكم) المذكور الذى هو الآثار المخصوصة (لايعلم الا باستقراء جزئياتها) فانها مالم تستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الآثار خاصة شاملة لها (فمعرفتها) اى معرفة هذه الآثار وثبوتها للحرارة (موقوفة على معرفة الحرارة) فتعريفها بهذه الآثار دور لايقال يكفينا فى تتبع جزئياتها والاطلاق على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها افادت معرفتها بوجه اكمل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف فى معرفة ماهيتها الاترى الى ماذكره المحققون من ان المحسوسات لايجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لايمكن ان تعرف الا باضافات واعتبارات لازمة لها لايفيد شئ منها معرفة حقائقها مثل ماتفيده الاحساسات بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها وآثارها فى بيان حقائقها مزيد تمييز لها عما عداها لاتصور ماهيتها (واعلم ان هذا) الذى ذكرناه من آثار الحرارة فى الجسم المركب من الاجزاء المختلفة فى اللطافة والكثافة (انما يثبت اذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا) حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض (واما اذا اشتد الالتحام) بين تلك البسائط (وقوى التركيب) فيما بينها

فالنار) بحرارتها (لاتفرقها) لوجود المانع عن التفريق وحينئذ (فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة)
فى ذلك الجسم (متقاربة) فى الكمية (كما فى الذهب افادته الحرارة سيلانا) وذوبانا (وكلما حاول)
اللطيف (الخفيف صعودا منعه) الكثيف (الثقيل) عن ذلك (فحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث
من ذلك حركة دوران) كما نشاهد فى الذهب من حركته السريعة العجيبة فى البوتقة (ولولا هذا العائق)
اعنى شدة الالتئام والالتحام بين اجزاء الذهب (لفرقها النار) كما تفرق اجزاء جسم لايشتد التحامها
(وليس عدم الفعل) الذى هو التفريق (لوجود العائق) عن ذلك الفعل فى الذهب ونظائره (دليلا
على ان النار ليس فيها قوة التفريق) بحرارتها لان تخلف الفعل عن المقتضى بسبب ما يمنعه منه
جائز بالضرورة (وان غلب اللطيف) على الكثيف (جدا) اى غلبة تامة (فيصعد) اللطيف حينئذ
(ويستصحب) معه (الكثيف لقلته) اى قلة الكثيف وفى بعض النسخ لغلبته اى لغلبة اللطيف
على الكثيف (كالنوشادر) فانه اذا اثرت فيه الحرارة صعد بالكلية (اولا) يغلب اللطيف بل يغلب
الكثيف لكن لايكون غالبا جدا (فتفيده) الحرارة اذا اثرت فيه (تليينا كما فى الحديد وان غلب الكثيف
جدا لم يتأثر) بالحرارة فلايذوب ولايلين (كالطلق) فانه يحتاج فى تليينه الى حيل يتولاها اصحاب
الاكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق
﴿تنبيه﴾ على ما علم مما قررناه فى تفسير الحرارة وهو ان يقال (الفعل الاول لها) اى للحرارة هو (التصعيد)
والتحريك الى الفوق بسبب ما تفيده من الميل المصعد (والجمع والتفريق لازمان له) فانه اذا حدثت
الحرارة فى الجسم المركب بمجاورة النار مثلا تحرك الاقبل للتصعيد قبل الابطأ وتحرك الابطأ قبل العاصى
فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المتخالفة ثم اجتماعها مع اجناسها بمقتضى طباعها كما مر
(ولذلك) اى ولما ذكرناه من ان الفعل الاول للحرارة هو التصعيد المستتبع للتفريق والجمع (قال ابن سينا فى
كتاب (الحدود انها كيفية فعلية) اى تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما يجاورها
(محركة لما تكون) تلك الكيفية (فيه الى فوق لاحداثها الخفة) المقتضية للصعود (فيحدث عنه)
اى عن التحريك الى فوق وهو التصعيد (ان تفرق) الحرارة (المختلفات وتجمع المتماثلات) لما عرفت
(وتحدث) اى ومن احوال الحرارة انها تحدث (تخلخلا من باب الكيف) وهو رقة القوام ويقابله
التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام (و) تحدث ايضا (تكاثفا من باب الوضع) وهو اندماج
الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل من باب الوضع
وهو ان تنتفش تلك الاجزاء ويداخلها الجسم الغريب (لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف) هذا
نشر لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف المنجمد فتفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف
وتخرجه من بين اجزاء الكثيف فينضم اللطيف الى جنسه وتجتمع اجزاء الكثيف ايضا
فيحدث التكاثف من باب الوضع فى كل منهما وانما اورد الضمير مذكرا اما بتأويل المذكور واما لرجوعه
الى المذكر اى لتحليل الحار بحرارته الكثيف (وربما يورد عليه) اى على ما ذكرنا من ان النار
تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات (انه قد تفرق) الحرارة (المتماثلات كاجزاء الماء) فانها متماثلة
(وتصعدها) الحرارة (بالتبخير) فتفرق بعضها عن بعض (وقد تجمع) الحرارة (المختلفات كصفرة
البيض وبياضه) فان الحرارة اذا اثرت فيهما زادتهما تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح شئ
من ذينك الحكمين (ويجاب بان فعلها فى الماء احالة الى الهواء) فان الحرارة اذا اثرت فى الماء انقلب بعضه
هواء وتحرك بطبعه الى الفوق ثم انه يختلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد معه ويكون مجموع
ذلك بخارا ففعل الحرارة فى الماء احالته الى الهواء (لاتفريق) بين اجزائه المتماثلة (و) بان فعلها (فى البيض
احالة فى القوام لاجمع) فان النار بحرارتها توجب غلظا فى قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما
فقد كان حاصلا قبل تأثير الحرارة فيهما ويوجد فى بعض النسخ (وستفرقه عن قريب) اى ستفرق

النار البيض عن قريب بواسطة التقطير * (ثانيها) اى ثانى مباحث الحرارة (كما يقال الحار لما تحس) اى تدرك (حرارته بالفعل) كالنار مثلا (يقال ايضا لما لا تحس حرارته بالفعل و) لكن (يحس بها بعد مماسة البدن) الحيوانى (و التأثر منه) اى تأثر البدن من ذلك الشئ (كالادوية) والاغذية (الحارة ويسمى) مثل ذلك (حارا بالقوة) وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة (ولهم فى معرفته) اى معرفة الحار او البادر بالقوة طريقان * الاول (التجربة) وهى ظاهرة (و) الثانى (القياس) و الاستدلال من وجوه اربعة (فباللون) اى يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكمودة على شدة البرودة والصفرة على افراط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة ألوان الابدان على احوال امزجتها كما فصلت فى الكتب الطبية (وهو اضعفها) اى القياس والاستدلال باللون اضعف الوجوه (و) يستدل (بالطعم) على ماسيجئ فى الطعوم (و الرائحة) فالحادة منها تدل على الحرارة واللينة على البرودة (وسرعة الانفعال مع استواء القوام) واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساويا فى القوام وكان احدهما اسرع انفعالا من الحار والبارد دل ذلك على ان فى الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجى فى التأثير (او) مع (قوته) فان الاقوى قواما اذا انفعل انفعالا اسرع كان ذلك ادل على الكيفية المعاضدة للفاعل واما الاضعف قواما فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز ان تكون سرعة انفعاله لضعف قوامه (ثالثها الاشبه) بالصواب (ان الحرارة الغريزية) الموجودة فى ابدان الحيوانات (و) الحرارة (الكوكبية) الفائضة من الاجرام السماوية المضيئة (و) الحرارة (النارية) انواع (مختلفة بالماهية لاختلاف آثارها) اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها فى الحقيقة (فيفعل حر الشمس فى عين الاعشى) من الاضرار بها (ما لا يفعله حر النار) فلابد ان يتخالفا بالماهية (والحرارة الغريزية) الملائمة للحياة (اشد الاشياء مقاومة) و مدافعة (للحرارة النارية) التى لا تلائم الحياة فان الحرارة الغريبة اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيوانى قاومها الحرارة الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وتدفع الحرارة ايضا ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها لا تنازع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمى الرطوبات الغريزية عن ان تستولى عليها الحرارة الغريزية كالحرارة النارية فهى مخالفة لها فى الماهية (ومنهم من جعلهما) اى الغريزية والنارية (من جنس) اى نوع (واحد) فان الامام الرازى قال والذى عندى ان النار اذا خالطت سائر العناصر وافادتها طبخا ونضجا واعتدالا و قواما ولم تبلغ فى الكثرة الى حيث تبطل قوامها وتحرقها ولم تكن فى القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هى الحرارة الغريزية وانما كانت دافعة للحر الغريب لان ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس فى الماهية بل فى كون الغريزية داخلة فى ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منهما تفعل فعل الاخرى والى ما نقلناه اشار المصنف بقوله (فالغريزية) هى الحرارة (النارية) التى خرجت عن صرافتها (واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به التئام) تام بين اجزاء المركب (فاذا ارادت الحرارة) الغريبة (او البرودة تفريقها) اى تفريق اجزائه وتغييرها عن اعتدالها (عسر عليها) ذلك التفريق والتغيير (والفرق) بين الحارين الغريزى والغريب (ان احدهما جزء المركب والآخر خارج عنه) مع كونهما متوافقين فى الماهية * (رابعها ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه) وقد انكره ابو البركات واليه الاشارة بقوله (قيل) اذا كانت الحركة تحدث الحرارة (فيجب ان تسخن الافلاك) سخونة شديدة جدا بواسطة حركاتها السريعة (ويتسخن بمجاورتها العناصر) الثلاثة التى هى فى وسط الاثير والافلاك بمنزلة القطرة

في البحر المحيط (فتصير) هذه الثلاثة (كلها بالتدريج نارا) لاستيلاء سخونة الافلاك عليها مع مساعدة
كرة الاثير اياها في تسخينها (والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة) اصلا (ولابد) في وجود
الحرارة (مع المقتضى) الذي هو الحركة (من وجود القابل) وحينئذ (فلا تسخن) الافلاك بسبب
حركاتها (فلا تسخن) العناصر (بالمجاورة و) ليست (العناصر) متحركة على سبيل التبعية فانها (لملاسة
سطوحها لا تتحرك بحركة الافلاك فتسخن) بالنصب على انه جواب النفي والحاصل ان مقعر فلك القمر
ومحدب النار سطحان املسان فلا يلزم من حركة احدهما حركة الآخر فاذن اجرام الافلاك ليست
متسخنة بحركاتها ولا محركة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما (ولهم كلام مناقض لهذا) الذي ذكروه
ههنا من ان العناصر لا تتحرك بحركة الافلاك (فسيأتيك) في موقف الجواهر (انهم قالوا النار تتحرك
بتبعية الفلك وليس التحريك يتعين ان يكون بالتشبث فيمنعها ملاسة السطوح) فان الافلاك عندهم
يحرك بعضها بعضا ولا خشونة في سطوحها لتكون متشبثة بسببها فالاولى في الجواب ان يقال النار
متحركة بمتابعة الفلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة
الزمهريرية تقاومها * (خامسها البرودة قيل) هي (عدم الحرارة) لا مطلقا بل (عما من شأنه ان يكون حارا)
واعتبر هذا القيد (احترازا عن الفلك) فان عدم حرارته لا تسمى برودة اذ ليس من شأنه ان يكون حارا
وعلى هذا (فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة و يبطله) اي هذا القول (انها) اعني البرودة (محسوسة
كالحرارة (والعدم لا يحس) بالضرورة (لا يقال المحسوس) حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو
(ذات الجسم لان البرد يشتد و يضعف و يعدم وذات الجسم باقية) بحالها فانا نحس من الماء بردا شديدا
جدا ثم يضعف ذلك البرد شيئا فشيئا الى ان ينعدم بالكلية مع ان جسم الماء باق في هذه الاحوال على
جوهره الذاتي فلا تكون البرودة امرا عدميا (بل الحق انها كيفية) موجودة (مضادة للحرارة) من
شأنها ان تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا * المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيهما
مباحث * احدها الرطوبة سهولة الالتصاق) اي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير (و) سهولة
(الانفصال) عنه هذا هو المختار في تفسير الرطوبة عند الامام الرازي (قال ابن سينا) اذا كانت الرطوبة
عبارة عما ذكر (فيجب ان يكون الاشد التصاقا ارطب) مما هو اضعف التصاقا لانه اذا كان الالتصاق
معلولا للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها (وذلك يوجب ان يكون العسل ارطب من
الماء) لان العسل اشد التصاقا منه فانا اذا غمسنا فيه الاصبع كان ما يلزمه منه اكثر مما يلزمه من الماء واشد
التصاقا به منه وكذا الحال في الدهن ولا شك ان كون العسل والدهن ارطب من الماء باطل (فهي سهولة)
اي الرطوبة كيفية تقتضي سهولة (قبول الاشكال و) سهولة (تركها) وذلك لان الماء له وصفان احدهما
ما يقتضي سهولة الالتصاق والانفصال والثاني ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة في
ان الماء يوصف بانه رطب باعتبار احد هذين الوصفين فاذا بطل الاول تعين الثاني (قلنا هو) اي العسل
(ادوم التصاقا) واشد التصاقا من الماء (لا اسهل) التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى
يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوام اكثر رطوبة
بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل او الدهن اسهل التصاقا
من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل اشد انفصالا من الماء فلا يلزم
كونه ارطب (و يرد ذلك) الاعتراض ايضا (في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال) لانه اذا كان تشكل
الجسم بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته لزم ان يكون ما هو ادوم شكلا ارطب وليس كذلك (اذ الادوم
شكلا ايبس) فما هو جوابكم فهو جوابنا (وايضا فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها والعسل وان)
فرضنا انه (سهل اتصاله) حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء (لكن يعسر انفصاله) فعلى تقدير كون العسل
اسهل التصاقا من الماء لا يلزم ايضا كونه ارطب اذ ليس اسهل انفصالا منه (ثم) نقول (يبطل تفسيره) اي

تفسير ابن سينا للرطوبة (بسهولة التشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء رطبا) بل ان يكون ارطب من الماء لانه ارق قواما منه واقبل للتشكلات الغريبة وتركها بسهولة (واتفقوا) اى الجمهور (على ان خلط الرطب باليابس يفيد) اليابس (استمساكا) عن التشتت كما انه يفيد الرطب استمساكا عن السيلان (فيجب) على ذلك التقدير اعنى كون الهواء رطبا (ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد) التراب (الاستمساك) عن التفرق (وبطلانه بين) لان خلط الهواء به يزيده تشتتا وتفرقا (وربما الزموا ان النار يابسة عندكم وهذا التعريف) الذى ذكرتموه للرطوبة (يوجب كونها ارطب من الماء لانها ارق قواما) من الماء والهواء ايضا فتكون اسهل قبولا للاشكال وتركها منهما (والجواب منع ذلك فى النار البسيطة) اى لا نسلم ان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء وان رقة القوام وحدها كافية فى سهولة التشكل حتى يلزم ان يكون الارق اسهل قبولا (وماعندنا) من النار ليس بسيطا بل هو (مركب من الهواء) ومختلط به فجاز ان يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها ارطب العناصر ❊ (وثانيها) اى ثانى المباحث (ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء) سواء كانت متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس او كانت متواصلة فى الحقيقة ايضا (وقد يوجد) السيلان بهذا التفسير (فيما ليس برطب كالرمل السيال) مع كونه يابسا بالطبع و يوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل و فى الملخص ان السيلان عبارة عن حركات توجد فى اجسام متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس يدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير يلزم ان لا يوجد السيلان فى الماء على رأى الحكماء لانه متصل واحد فى الحقيقة والحس معا (وثالثها ان اليبوسة تقابل الرطوبة) اتفاقا (فهى اما عسر الالتصاق والانفصال) اى كيفية تقتضى عسرهما على التفسير الاول للرطوبة (او عسر التشكل وتركه) اى كيفية تقتضى ذلك على التفسير الثانى لها (قال الامام الرازى) لعل الاقرب فى بيان حقيقة اليابس ان يقال (من الاجسام) التى نشاهدها (مايسهل تفرقه و يصعب اتصاله اما لذاته) بان يكون ذلك الجسم فى نفسه بحيث تتفرق اجزاؤه وتنفرك بسهولة (وهو اليابس) فاليبوسة حينئذ هى الكيفية التى يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع (واما للحامات) سهلة الانفراك (بين اجزائه) الصغيرة (الصلبة) التى يكون كل واحد منها عسر التفرق فى نفسه (وهو الهش ومنها ماهو بالعكس) مما ذكر (فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا ماوجدته فى مباحث ابن قرة الثابت) هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج فى التقسيم المنسوب الى الثابت والمذكور فى الملخص ان من الاجسام المتصلة ماينفرك بسهولة ومنها ماليس كذلك والثانى هو الصلب والاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا و يكون كل واحد منها صلبا عسر الانفراك ولكنها متصلة بلحامات سهلة الانفراك وهو الهش وثانيهما ان يكون الجسم فى طبيعة تلك اللحامات وهو اليابس واعلم ان اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو الذى يسهل تشكيله باى شكل اريد و يعسر تفريقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب و يابس شديدى الالتحام والامتزاج جدا فاستمساكه من اليابس واذعانه من الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذى يصعب تشكيله و يسهل تفريقه وذلك بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج ❊ وههنا ابحاث تناسب مانحن فيه ❊ الاول فى بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا جسما رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذى يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذى التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب والمنتقع هو الذى نفذ ذلك الرطب فى عمقه وافاده لينا فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شئ هى من شانه وقد يطلق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر ❊ الثانى ان اللطافة تطلق بالاشتراك على معان اربعة الاول رقة القوام وهى المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها الثانى قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا

الثالث سرعة التأثر عن الملاقى الرابع الشفافية والكثافة تطلق على مقابلات هذه المعانى * الثالث زعم بعضهم ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزيبق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازى كلا القولين محتمل * الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما كالحمرة بين السواد والبياض اولا توجد الحق انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه * الخامس فى المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى قابلية اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا تكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لامحالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب ان لايشك الجمهور فى وجوده ولايظنوا ان الفضاء الذى بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا فى فصل الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفى كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على مايحتويه * المقصد الثالث فى الاعتماد * وهو المسمى بالميل عند الحكماء كما سيأتى (وفيه مباحث * احدها الاعتماد) على ما ذكره ابن سينا فى الحدود (مايوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما) من الجهات وهذا تصريح منه بان الاعتماد علة للمدافعة (وقيل هو نفس المدافعة) المذكورة (وقد اختلف فيه) اى فى وجود الاعتماد (المتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحاق) الاسفرائنى واتباعه (واثبته المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضى بالضرورة) اى قالوا ثبوته ضرورى (ومنعه مكابرة للحس) فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء احس بميله الى جهة العلو (وهذا) الذى ذكروه (انما يتم فى نفس المدافعة) فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج فى وجوده الى دليل فلذلك قال (واما اثبات امر يوجبه) اى يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر (فلانه لولاه) اى لولا ذلك الامر الذى يوجبها (لم يختلف) فى السرعة والبطء (الحجران المرميان من يد واحدة) فى مسافة واحدة بقوة واحدة (اذا اختلفا فى الصغر والكبر اذ ليس) بالضرورة (فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة) حتى تكون مدافعة الكبير اقوى فتوجب بطء الحركة ومدافعة الصغير اضعف فلا توجبه (ولا مبدأها) اى وليس ايضا فيهما على ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب ان لا يختلف حركاهما اصلا لان هذا الاختلاف لايكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولاباعتبار معاوق خارجى فى المسافة لاتحادها ولاباعتبار معاوق داخلى اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدأها ولا معاوق داخلى غيرهما فوجب تساويهما فى السرعة اوالبطء واجاب عنه الامام الرازى بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية فى الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يلزم مما ذكر ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل و الاعتماد واما تسميتها بهما فبعيدة جدا (وستقف فى اثناء البحث) عن احوال الاعتماد (على زيادات تفيدك) زيادة اطلاع على هذا المبحث وقد يحتج لاثبات مبدأ المدافعة بان الحلقة التى يجذ بها جاذبان متساويان فى القوة حتى وقعت فى الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة فى تلك الحلقة فى هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه مالم يفعل

فى المجذوب فعلا لم يصر بمجرد قوته عائقا لفعل الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة
ولاشك ان الذى فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته
ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة فى تلك الجهة فثبت وجود شئ يقتضى الدفع الى جهة مخصوصة
وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهر ان للمدافعة
المحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية (ثانيها) اى ثانى مباحث الاعتماد (ان المدافعة غير الحركة
لانها توجد عند السكون فانا نجد فى الحجر المسكن فى الهواء قسرا مدافعة نازلة و) نجد (فى الزق المنفوخ
فيه المسكن فى الماء) اى تحته (قسرا مدافعة صاعدة ثالثها له) اى للاعتماد (انواع) متعددة (بحسب
انواع الحركة فقد يكون) الاعتماد كالحركة (الى العلو والسفل والى سائر الجهات وهل انواعه) كلها
(متضادة) بعضها مع بعض اختلف فيه (بناء على انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد ام لا)
يشترط فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين
ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس
كذلك فلا تضاد بينهما وان كانا ممتنعى الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضى للحركة يمنة او يسرة
(فهو نزاع لفظى) مبنى على تفسير التضاد * واعلم ان الجهات * على ما اشتهر بين الناس (ست اخذها
العامة من جهات الانسان) واطرافه (التى هى القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت)
فان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذى هو اقوى فى الغالب
ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذى وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار
يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلى رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا * ولما لم يكن عند العامة سوى
ما ذكر وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها فى سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق
ما يلى ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها فى سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة
على الوجه المذكور (و) اخذها (الخاصة من اطراف الابعاد الثلاثة الجسمية) المتقاطعة على الزوايا
القائمة فان كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض
ههنا يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة فى الجسم فطرفا الامتداد الطولى يسميهما الانسان باعتبار
طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضى يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين
والشمال وطرفا الامتداد الباقى يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصى يشتمل
على الاعتبار العامى مع زيادة هى تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق ما اعتبروه
عليها (وانه) اى انحصار الجهات فى الست (وهم) باطل وان كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام والخواص
وما ذكروه فى بيان ذلك الانحصار ليس بشئ (اما) الوجه (الاول) العامى (فلانه اعتبار غير منوع)
اذ ليست الجهات الحاصلة منه مخالفة بالماهية (ولذلك قد تتبادل) الجهات (فيصير اليمين شمالا
وبالعكس) والقدام خلفا وبالعكس وهو ظاهر واذا استلقى الانسان صار فوقه قداما وتحته خلفا وينعكس
الحال اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة (ولو كان الاعتبار) المذكور
(محققا للجهة) اى مثبتا للجهة حقيقية (لوجدت جهات غير متناهية) اى غير محصورة (بحسب الاشخاص
واوضاعهم) بل بحسب شخص واحد واوضاعه فانه اذا دار على نفسه يثبت له جهات لا تحصى (واما)
الوجه (الثانى) الخاصى (فلانه ليس فى الجسم بعد بالفعل) لما مر من انه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التى
هى الجواهر الفردة (و) الابعاد (المفروضة لا نهاية لها) وعلى تقدير وجود البعد فى الجسم فليس اعتبار
التقاطع على قوائم امرا واجبا فى تحقق الجهات وحينئذ نقول (فى المكعب) وهو ما يحيط به سطوح
ستة مربعات (ستة وعشرون بعدا) اى طرفا وجهة (بحسب سطوحه) الستة (وخطوطه) الاثنى عشر
(و) نقط (زواياه) الثمانى قال الامام الرازى لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب ان يكون

للامتداد الخطى طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحى اذا كان مربعا اطراف اربعة هى خطوطه المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان اطرافه التى هى جهاته ثمانية وعلى هذا قياس المخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحال فى الاجسام على قياس السطوح فالمكعب مثلا سطوح ستة وخطوط اثناعشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستا وان اعتبرت معها الخطوط كانت ثمانى عشرة وان اعتبرت معهما النقط كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بان الدائرة لهما طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب ان يكون لكل واحد منهما جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على ان جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما سيأتى ذكره وايضا يلزم من هذا ان تكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال (بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لاغير) قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات المطلقة فهى منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ماستقف عليه واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها وهى واقعة بازاء الجهات المطلقة فتسمى باسمائها وانما حكمنا بان الفوق والتحت اعنى من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية بطبعها تطلب الفوق وتهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضا فهاتان الجهتان لايتبدلان اصلا فان القائم اذا صار منكوسا لم يصر مايلى رأسه فوقا ومايلى رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما وماذكر من حال المستلقى لايخرج الفوق او التحت عن كونه فوقا او تحتا بل يصير وجهه الى الفوق وقفاه الى التحت نعم يتصف التحت والفوق حينئذ بوصفين آخرين اعتباريين اعنى كونهما قداما وخلفا واما باقى الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهى متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد يقال اذا فسر الفوق والتحت بمايلى السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا فسرا بمايلى رأس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان حينئذ كما اذا قام شخصان على طرفى قطر واحد من الارض فان رأس كل واحد منهما وقدمه على المجرى الطبيعى مع ان الجانب الذى يلى رأس احدهما يلى قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثانى ويجاب بان قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والرأس بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه ان لرأس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة فى الولى والقرب ولا شك انا اذا فرضنا قدم احد هذين الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعى بل كان ذلك انتكاسا له واذا ثبت ان الجهة الحقيقية اثنتان فالاعتماد الطبيعى ايضا كما سيأتى اثنان اعنى الصاعد والهابط وماعداهما اعتمادات غير طبيعية (وجعلها القاضى) هذا قسيم لقوله له انواع بحسب انواع الحركة اى وجعل القاضى الاعتمادات بحسب الجهات (امرا واحدا فقال الاختلاف فى التسمية) فقط (وهى كيفية واحدة) بالحقيقة (فتسمى تلك الكيفية الواحدة (بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة) وقس على ذلك حالها بالنسبة الى سائر الجهات (وقد يجتمع الاعتمادات الست فى جسم واحد قال الآمدى) القائلون بالاعتماد من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد فى كل جهة هو غير الاعتماد فى جهة اخرى والاعتمادات اما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان فى جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا الى جهة واحدة اذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما ايضا وقال آخرون الاعتماد فى كل جسم واحد والتعدد فى التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست فى جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضى ابى بكر (و) هذا (هو الاشبه باصول اصحابنا) القائلين بوجود الاعتماد (اذ لو قلنا

بتضاد الاعتمادات) المتفرع على تعددها كما ذهب اليه الطائفة الاولى (لما اجتمعت) لامتناع اجتماع
المتضادين (و) لكنها (قد تجتمع لوجهين * الاول ان من جذب حجرا ثقيلا الى فوق فانه يجد فيه
مدافعة هابطة) وهو ظاهر (والمتعلق به) اى بذلك الحجر (من اسفل الجاذب له اليه) اى الى الاسفل
(يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة) فانه يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق وميلا مغالباله اليها (الثانى
ان الحبل الذى يتجاذبه اثنان) متقاومان (الى جهتين فانه يجد كل واحد) منهما (فيه) اعتماد و
(مقاومة الى خلاف جهته) فقد اجتمع فيه اعتماد ان الى جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات
الى الجهات الست فى جسم واحد ثم (قال الآمدى ولوقلنا بالتعدد من غير تضاد) اى لوقلنا
ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها (لم يكن) هذا القول (ابعد من القول
بالاتحاد) الذى اختاره القاضى فصارت الاقوال فى الاعتمادات ثلاثة الاتحاد والتعدد مع التضاد
وبدونه (رابعها) اى رابع مباحث الاعتماد (قد علمت ان الجهة الحقيقية العلو والسفل) المتمايزان
بالطبع (فتكون المدافعة الطبيعية نحو احدهما فالموجب للصاعدة الخفة و) الموجب (للهابطة الثقل
وكل منهما) اى من الخفة والثقل (عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال القاضى) واتباعه (والمعتزلة
والفلاسفة) ايضا (ومنعه طائفة) من اصحابنا (منهم الاستاذ ابو اسحاق) فانه (قال) فى اكثر اقواله
(لا يتصور ان يكون جوهرا) من الجواهر الفردة (ثقيلا وآخر) منها (خفيفا) وذلك لان الجواهر الافراد
متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة (بل الثقل) فى الاجسام (عائد الى كثرة اعداد الجواهر والخفة)
فى الاجسام (عائدة الى قلتها) فليس فى الاجسام عرض يسمى ثقلا اوخفة(ويبطله ان الزق اذا ملئ ماء ثم
افرغ الماء) اى صب (وملئ زيبقا فان وزن ما يملؤه من الزيبق يكون اضعافا مضاعفة لوزن ما يملؤه من الماء
مع تساوى الاجزاء) التى هى الجواهر الفردة فى ذلك الزيبق والماء (ضرورة لتساوى الحاصر لهما)
اى للزيبق والماء وهو الزق المعين فلابد من تساوى اجزائهما المالئة له (الا ان يقال بان فى الماء خلاء
لا يسيل الماء اليه طبعا) اما للقادر المختار واما لسبب آخر لا نعرفه وحينئذ لا تساوى اجزاؤه اجزاء الزيبق
لانها متكثرة متلاصقة فلا فرج بينها اصلا اوهى اقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما اشار اليه
بقوله (فكان يجب) على ذلك التقدير (ان تكون زيادته) اى زيادة الخلاء (على اجزاء الماء كزيادة
وزن الزيبق عليها) اى على وزن اجزاء الماء اذ المفروض ان زيادة وزنه عبارة عن زيادة اجزائه ولا شك
انها بقدر الخلاء فى الماء (وهو) اعنى وزن الزيبق (ربما كان اكثر من عشرين مثلا) لوزن الماء
(فكان بازاء كل جزء ماء عشرون جزأ خلاء فالفرج بينها) اى بين اجزاء الماء (عشرون مرة مثل
الاجزاء وانه ضرورى البطلان يكذبه الحس) الشاهد بالتلاصق بين الاجزاء المائية (خامسها
الحكيم يسمى الاعتماد ميلا ويقسمه الى ثلاثة اقسام طبيعى وقسرى ونفسانى لانه) اى الميل (اما)
ان يكون (بسبب خارج عن المحل) اى بسبب ممتاز عن محل الميل فى الوضع والاشارة (وهو) الميل
(القسرى) كميل الحجر المرمى الى فوق (اولا) يكون بسبب خارج (فاما مقرون بالشعور) وصادر عن
الارادة (وهو) الميل (النفسانى) كميل الانسان فى حركته الارادية (اولا وهو) الميل (الطبيعى) كميل
الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة فى بدنها عند القائل بتجردها نفسانى لا قسرى
لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه فى الاشارة والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة
لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح (وكذا الحركات) محصورة بهذا الدليل فى الطبيعية
والقسرية والنفسانية (وينتقض ذلك) اعنى حصر الحركات فى الاقسام الثلاثة المذكورة
(بحركة النبض) فانها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيوانى بالنسيم وليست داخلة
فى الطبيعية مع ان وجه الحصر يقتضى ذلك بظاهره (لانهم حصروا) الحركة (الطبيعية فى الصاعدة
والهابطة وهى) اى حركة النبض (ليست شيئا منهما وكونها ليست احدى الاخريين ظاهر)

اذليس حركة النبض صادرة عن شعور وارادة ولاعن سبب خارج عن المحرك (فان لم يحصروها فيهما) اى ان لم يحصروا الطبيعية فى الصاعدة والهابطة (كانت) حركة النبض (طبيعية) كما اقتضاه وجه الانحصار اذلانعنى حينئذ بالطبيعية ههنا الا مالايكون خارجا عن المحرك ولا فاعلا بالارادة فتكون حركات النبض والتغذية والتنمية داخلة فى الحركة الطبيعية بالمعنى المراد فى هذا المقام كما سيأتى ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة لاتكون منشأ لافاعيل مختلفة حتى يجاب بان طبيعة الماء تقتضى صعوده ونبوعه اذا كان تحت الارض وهبوطه ونزوله اذا كان فى موضع الهواء فيجوز ان يكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذى فى جوفه سخونة يحتاج فى دفعها الى جذب هواء صاف وللانقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كلا على الروح فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء آخر هذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فانه يجذب غذاءه الذى هو الهواء ويدفع مافضل منه فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب اماعلى سبيل المد والجزر فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين فينقبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط واماعلى سبيل الاستتباع كما تستتبع حركة الشجر حركة اغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال ايضا ان حركة النبض مركبة والمنحصر فى الاقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة فلانقض بخروجها عنها (أما الميل الطبيعى فاثبتواله حكمين ❊ الاول ان العادم له) اى للميل الطبيعى بل لمبدائه (لايتحرك بالطبع وهوظاهر) اذلامبدأ للحركة الطبيعية الامامبدأها القريب هو الميل الطبيعى (ولا) يتحرك ايضا (بالقسر والارادة اذلو تحرك) العادم لمبدأ الميل الطبيعى بقوة قسرية مثلا (فى مسافة ما فى زمان) لامتناع قطع المسافة المنقسمة فى آن لما مر من ان قطع بعضها مقدم على قطع كلها (وليكن) ذلك الزمان بالفرض (ساعة ولذى) مبدأ (الميل) الطبيعى ان يتحرك بتلك القوة المحركة (فى تلك المسافة) المعينة ويقطعها (فى اكثر من ذلك الزمان لوجود العائق) عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعى (وليكن) ذلك الزمان الاكثر (عشر ساعات فلآخر) اى فلجسم آخر (ميله عشر ميل) الجسم (الاول) ان يتحرك فى تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها (فى ساعة ايضا اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين) المعاوقين وهى بالعشر فى المثال المفروض (فتكون الحركة مع المعاوق) القليل (كهى لامعه) فى السرعة والبطء لانهما قطعتا مسافة واحدة فى زمان واحد (وقد عرفت مثله بمافيه) من النظر (فى مسئلة الخلاء فانقله الى ههنا) ولبعضهم فى هذا المقام كلام جامع بين المسئلتين وملخصه ان كل حركة لابد ان تكون على حد معين من السرعة والبطء لانها لامحالة تكون على مسافة وفى زمان فاذا فرضت حركة اخرى تقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان او فى ضعفه كانت الحركة الاولى ابطأ من الاخرى على التقدير الاول واسرع منها على التقدير الثانى فلا يمكن ان توجد حركة ما الاعلى حد معين من السرعة والبطء فان كانت الحركة نفسانية اى صادرة عن شعور وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطء بان يتخيل ملاءمة حد من حدودهما وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت الحركة طبيعية او قسرية احتاجت فى تحديد حالها من الاسراع والابطاء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لاشعور لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التى للحركة اليها بل هى بحسب ذاتها انما تطلب الحصول فى المكان الطبيعى فتكاد تقتضى قطع المسافة فى غير زمان لو امكن وكذا القاسر اذا فرض تحريكه بقوة واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة اعنى الجسم المتحرك لاتفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاوق اصلا فلابد فى تعيين حد للحركة من امر آخر يعاوق المحرك فى تأثيره اذ لولم يعاوقه لم يكن له مدخل فى تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج

عن المتحرك اوغير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فبحسب تفاوته في الرقة والغلظ كالهواء والماء تتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطء وغير الخارج هو المعاوق الداخلي ولايتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخلي لاستحالة ان تقتضي الطبيعة بذاتها شيئا وتقتضي مع ذلك ايضا ما يعوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية يحتاج الى معاوق خارجي فقط وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي ايضا فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لها لايخلو عن مبدأ ميل طباعي اعم من ان يكون طبيعيا اونفسانيا فان كل واحد منهما معاوق داخلي واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز ان يكون للارادة مدخل في تعيين الحد المقتضي لزمان مخصوص فلايكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوقة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولايتوقف ايضا على وجود المعاوق الداخلي حتى يلزم ان يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة الارادية كما ذكره المصنف ❊ الحكم (الثاني ان الميل الطبيعي يعدم) اذا كان الجسم (في الحيز الطبيعي والافاما الى ذلك الحيز) الطبيعي (وانه طلب للحاصل) وهو غير معقول (اوالى غيره) فيكون هربا عن هذا الحيز وطلبا للغير (فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع) وانه باطل (وهذا) الاستدلال (انما يصح) ويتم (في نفس المدافعة) لانها اماطلب لذلك المكان اوهرب عنه (دون مبدائها) فانه اذا كان مبدأ المدافعة الى ذلك المكان الطبيعي موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظاهر لايقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة هابطة ولاشك ان حاله اذا كان اليد تحته كحاله اذا لم تكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لانا نقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وتوضيحه ان الثقيل اذا كان ذا اجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من اجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولايكون هذا المطلوب حاصلا الالجزء من ذلك الثقيل فتكون المدافعة حاصلة في سائر اجزائه واذا كان الثقيل ليس له اجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم لم يكون فيه مدافعة اصلا لافي كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولافي اجزائه اذ ليست موجودة بالفعل (واما الميل القسري فأثبتواله) ايضا (حكمين ❊ الاول قد يجامع) الميل القسري الميل (الطبيعي الى جهة) واحدة (فان الحجر الذي يرمى الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه) مع تساويهما في الحجم والثقل فقد اجتمع في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته اسرع ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الاميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوعا بما يعاوقه كالحجر فان الهواء يقاومه وبقدر تلك المقاومة يحصل الفتور فلايبعد ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري واذا لم يكن له معاوق كما اذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذاخلت عن العوائق احدثت معلولها على اقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل ان يجامعه ميل غريب على احد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من ان الطبيعة وحدها جاز ان تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولاتقوى على ماهو اشد منها وكذلك القاسر وحده ربمايقوى على مرتبة دون اخرى فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد واقوى اواحدث كل واحد منهما اشد مايقوى عليه من مراتبه (الثاني انهما) اي الميل القسري والطبيعي (هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان اريد) بالميل (المدافعة نفسها

فلا) يجتمع الميلان (لامتناع المدافعة الى جهتين فى حالة واحدة بالضرورة) اذ يستحيل ان يكون فى شئ مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحى عنها فليس فى الحجر المرمى الى فوق مدافعة هابطة (وان اريد بالميل (مبدأها فنعم) اذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة اخرى بل يجوز اجتماع احدى هاتين المدافعتين مع مبدأ الاخرى (فان الحجرين المرميين) الى فوق (بقوة واحدة اذا اختلفا فى الصغر والكبر تفاوتا فى قبولهما للحركة) فان الصغير اسرع حركة من الكبير (وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعا) وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر وتثبت فيه زمانا الى ان يبطلها مصاكات مما يماسه و يخرق به بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل ايضا (فلولا) ان يكون فيهما (مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا) فى قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ مدافعتين الى جهتين بل اجتمع احدهما مع مبدأ الاخرى وقد عرفت ان التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبير اقوى واشد معاوقة من طبيعة الصغير فليس يلزم ان يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية الان يراد به نفس الطبيعة وما يقال من ان مبدأ المدافعة علة قريبة لها فلو اجتمع المبدآن لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز ان يكون تأثير مبدأ المدافعة فيها مشروطا بشرط يتخلف عنه (واما الميل النفسانى فهو) الميل (الارادى وسيأتيك فى ابحاث الارادة ما نعطفه) ونضمه (اليه) اى الى الميل النفسانى فينكشف لك حاله زيادة انكشاف (سادسها) اى سادس مباحث الاعتماد (فى اختلاف المعتزلة فى الاعتمادات فنها) اى من اختلافاتهم فيها (انهم بعد الاتفاق على انقسامها) اى انقسام الاعتمادات (الى) اعتماد (لازم) طبيعى (وهو الثقل والخفة) الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود (و) الى (مجتلب وهو ما عداهما كاعتماد الثقيل الى العلو) اذا رمى اليه (و) اعتماد (الخفيف الى السفل) حال ما حرك اليه (اوهما) اى كاعتمادى الثقيل والخفيف (الى سائر الجهات) اعنى القدام والخلف واليمين والشمال (قد اختلفوا فى انها هل فيها تضاد فقال) ابو على (الجبائى نعم) الاعتمادات كلها متضادة (كالحركات التى تجب بها وبطلانه انه تمثيل خال عن الجامع) فان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما (وانى يلزم من تضاد الآثار) التى هى الحركات (تضاد اسبابها) التى هى الاعتمادات فانه يجوز ان يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعى وللسكون بشرط الحصول فيه (وايضا فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين) الى جهتين (يوجب للجوهر كونين) فى حيزين (فانه اذا تحرك الجوهر (الى جهتين اوجب له الحركة الى كل جهة) منهما (الحصول فى حيز) واقع فى تلك الجهة (غير الحيز (الاول) الذى تحرك عنه فيلزم ان يجتمع له فى حالة واحدة كونان فى مكانين واقعين من الحيز الاول فى تينك الجهتين (واجتماع الكونين محال ضرورة) فان البديهة تحكم بان الجوهر الواحد فى حالة واحدة يمتنع ان يكون فى حيزين معا (فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهى مفقودة فى الاعتمادين) فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول فى مكان واقع فى تلك الجهة (فيبطل القياس) التمثيل الخالى عن الجامع مع ظهور الفارق (وقال ابنه) ابو هاشم (لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل يتضاد الاعتمادان (اللازمان او المجتلبان تردد قوله فيه) فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه (اما الاول) وهو جزمه بانه لا تضاد للازمة مع المجتلبة (فلما علمت ان الحجر الذى يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع) وهذه اعتماد لازم طبيعى للحجر (و) فيه ايضا مدافعة (صاعدة يجدها الرافع له) اى للرافع وهذه اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما (واما الثانى) وهو تردده فى انه هل يتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة (فلان الحبل المتجاذب) على سبيل التقاوم حتى سكن كما مر (فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين يجدها) اى يجد الجاذب مدافعة الحبل له (بالضرورة) فان كل واحد منهما يجد من نفسه ميل الحبل الى خلاف جهته بحيث لولا جذبه اياه

الى جهته لتحرك الحبل بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة واليه اشار بقوله (اذلولا جذبه له لتحرك ضرورة) فقد اجتمع فى الحبل اعتمادان مجتلبان (وتارة قال لامدافعة فيه وانما هو كالساكن الذى يمتنع عن التحريك) فان كل واحد من الجاذبين يمنع بجذبه ان يحدث الآخر فيه مدافعة الى جهته فلا اجتماع هناك بين الاعتمادين (ومنها) اى ومن اختلافاتهم (ان الاعتمادات هل تبقى فمنعه الجبائى) من غير تفصيل (ووافقه ابنه فى المجتلبة) فحكم بانها غير باقية (دون اللازمة) فانها باقية عنده (للجبائى) فى عدم بقاء الاعتماد مطلقا (وجهان * الاول لو بقى) الاعتماد (اللازم) فى جهة السفل مثلا (بقى) الاعتماد (المجتلب) فى تلك الجهة ايضا كالاعتماد الحاصل للحجر المتحرك الى السفل بسبب دفع الانسان اياه اليه (لانه) اى المجتلب (يشاركه فى اخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا فى جهة السفل مثلا وهو) اعنى الاشتراك فى الاخص (يوجب الاشتراك مطلقا) اى فى جميع الصفات (عند ابى هاشم) القائل بالتفصيل فيلزمه حينئذ ان يشارك المجتلب اللازم فى البقاء ايضا لكنه باطل باتفاق منهما فوجب ان لايكون اللازم باقيا ايضا (قلنا لانسلم كونه) اى كون ماذكر (اخص صفة النفس بل ذلك) اى اخص صفة النفس عند ابى هاشم (هو كونه) اعتمادا (لازما) او كونه اعتمادا مجتلبا وليس شئ منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلايتم الالزام * الوجه (الثانى لافرق فى) اجناس (الاعراض التى يمتنع بقاؤها) كالاصوات والحركات وغيرهما (بين المقدور وغيره) فوجب ان يكون الحال فى الاعتماد كذلك فلايكون فرق فى امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم (قلنا) ماذكرتم (تمثيل) مجرد بلاجامع لان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات و بين الاصوات والحركات فى عدم الفرق بين ما هو مقدور لنا وما هو غير مقدور فى امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضى ذلك لجواز ان تكون خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الاطلاق سواء كانت مقدورة او غير مقدورة ولاتكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز حينئذ ان يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم (واما ابو هاشم فيدعى الضرورة) فى بقاء الاعتمادات اللازمة اعنى الثقل والخفة فى الاجسام الثقيلة والخفيفة (والمشاهدة حاكمة به) اى ببقاء الاعتمادات اللازمة (كما فى الالوان والطعوم) فان الاحساس كما يشهد ببقائهما يشهد ايضا ببقاء الخفة والثقل فى الاجسام (ومنها انه قال الجبائى موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة) يعنى ان الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان بعلتين هما الرطوبة واليبوسة (فانا اذا عرضنا) الجسم (الثقيل على النار كالذهب) مثلا (ذاب وظهرت رطوبته) التى كانت موجودة فيه قبل العرض (واذا عرضنا) الجسم (الخفيف عليها) كالخشب مثلا (تكلس) اى صار كلسا وهو فى الاصل الصاروج المركب من النورة واخلاطها (وترمد) اى صار رمادا (اذ) النار (تزيده يبسا) بافنائها للرطوبة القليلة التى كانت فيه حافظة للتأليف فيتفتت ويترمد (ومنعه ابو هاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقيتان) غير معللتين بالرطوبة واليبوسة (لما ذكرنا فى زق الماء والزيبق) فان الزيبق اثقل باضعاف مضاعفة مع ان الماء ارطب منه بلا شبهة (والجواب) عما تمسك به الجبائى (ان يقال الرطوبة التى فى الذهب الذائب واليبوسة التى فى الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار) حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها (وانما تحدث) الرطوبة واليبوسة (فيهما عندها) باحداث الله تعالى اياهما على سبيل جرى العادة (وهما) اى الذهب ومامنه الكلس (قبل) اى قبل مماسة النار (سيان) متساويان (فى اليبس) مع تخالفهما فى الثقل والخفة قبلها فلايكونان مستندين الى الرطوبة واليبوسة كما توهمه كيف وماذكره غير مطرد فى الاحجار المكلسة التى اوقد عليها النار مدة مديدة حتى تفرقت رطوبتها بالكلية فانها ثقيلة بشهادة الحس ولارطوبة فيها اصلا اتفاقا (واما ان يقال بان الاجزاء المائية) الظاهرة فى حال الذوبان (موجودة فى الذهب) قبله (مع صلابته) جدا (وكذا) الاجزاء المائية موجودة (فى الاحجار) الصلبة (التى تجعل مياها) سيالة (بالحيل كما يفعله

اصحاب الاكسير قبل اذابتها فخروج) هذه الفاء جواب اما اى القول بوجود الاجزاء المائية في الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج (عن حيز العقل) ورفع للامان عن المحسوسات اذ يجوز حينئذ ان يكون بين ايدينا انهار جارية ولا نحس بها ولذا قال الاستاذ ابو اسحق لا نسلم ان المذاب بعد الاذابة رطب بل هو باق على يبوسته وليس انكار الرطوبة مع العيان بابعد من دعوى الرطوبة في الاحجار المحسوسة يبوستها (ومنها انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء) كالخشب مثلا (انما يطفو) عليه (للهواء المتشبث به) فان اجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها من النزول فيه واذا غمست صعدها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزاءه مندمجة لم يتشبث بها الهواء فلذلك ترسب في الماء قال الآمدي يلزم على الجبائي ان الذهب يرسب في الزيبق والفضة تطفو عليه مع ان اجزاءها غير متخلخلة حتى يتشبث بها الهواء (ويلزمه) ايضا انه يجب (ان ينفصل عنه) اى عن الجسم الطافي (الهواء فيطفو) وحده (وتبقى الاجزاء الاخر راسبة) في الماء لان الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب ان ينفصل احدهما عن الآخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء قال المصنف (وفيه نظر لجواز ان يكون التركيب) الواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي (او الوضع) الحاصل بين الهواء واجزاء الطافي (افادهما) اى افاد الهواء والاجزاء الاخر (حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال) يعنى ان الجسم الطافي جاز ان يكون مركبا من اجزاء هوائية وغيرها تركيبا موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الاجزاء وجاز ايضا ان يتخلل الهواء فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شئ من هذين التقديرين انه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الاجزاء (وقال ابنه) ابو هاشم (انه للثقل والخفة) اى الرسوب للثقل والطفو للخفة (وهما) اى الثقل والخفة (امران حقيقيان عارضان للجسم) في نفسه (كما مر) يقتضي احدهما الرسوب والآخر الطفو ولا اثر للهواء في ذلك اصلا (ويلزمه امران الاول ان الحديد يرسب) في الماء (فاذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا) ذلك الحديد الذي جعل صفيحة على الماء (مع ان الثقل في الحالين واحد) فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفا (الثاني ان حبة حديد ترسب) في الماء (والف من خشبا لا يرسب) فيه مع انه لا نسبة لثقل الحبة الى ثقل الف من وللحكماء كلام يناسب ماذهب اليه ابو هاشم فاورده ههنا وجعله فرعا بناء على ان المقصود الاصلي من المبحث السادس بيان اختلافات المعتزلة في الاعتقادات فايراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والفرعية فلذلك قال ﴿ تفريع ﴾ قال الحكماء الجسم ان كان اثقل من الماء)على تقدير تساويهما في الحجم (رسب) ذلك الجسم (فيه) لانه بثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقيه منه وينزل فيه (الى تحت وان كان) الجسم مع مساواته للماء في الحجم (مثله في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء) فلا يكون طافيا عليه ولا راسبا فيه رسوبا تاما (وان كان) الجسم مع التساوي في الحجم (اخف منه) اى من الماء (نزل فيه بعضه وذلك) البعض النازل يكون (بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان) ذلك الماء الذي ملئ به مكانه (موازنا) ومساويا في الثقل (لذلك الجسم كله) فيكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم في هذين القسمين تعلم بالمقايسة على القسم الاول فتأمل واعلم انهم قالوا ان الحديدة المنبسطة انما لا تنزل في الماء لاحتياجها الى ان تنحي من تحتها ماء كثيرا وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديدة المدورة وقالوا ايضا ان سبب الخفة في الاجرام الصلبة تخلل الهواء فيما بينها فالخشبة مثلا اذا كانت في الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية المتخللة فيها ميل فاذا وقعت في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء الى فوق فان قوى وقاوم الاجزاء الثقيلة دفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط قسرا ان لم يتأت له الانفصال عنها وبما قررناه ظهر لك انه ان حمل كلام ابي هاشم على ما قاله الحكماء اندفع عنه

الاعتراضان المذكور ان عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعرة هو ان الطفو انما يكون بسبب سكون يخلقه الله تعالى فى الجسم فيقتضى اختصاصه بحيزه والرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله فى الراسب ومباينات يخلقها الله فى اجزاء الماء على طريقة جرى العادة وانما لم يذكر فى الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة (ومنها انه قال) الجبائى (للهواء اعتماد صاعد لازم و يلزمه ان لا يصعد ولا يطفو الخشبة) على الماء (بل ينفصل الهواء منها و يصعد) و يطفو وحده على الماء (كما ذكرنا) اذ لا سبب لطفو الخشبة الا تشبث الهواء بها واذا كان الهواء متصعدا بالطبع وجب ان ينفصل عما هو متسفل بالطبع فيطفو المتصعد ويرسب المتسفل (وقد عرفت ما فيه) وهو انه ربما كان التركيب او الوضع موجبا للتلازم ومانعا عن الانفصال (كيف) اى كيف لا يتوجه عليه ما قد عرفته (والهواء الذى فيه) اى فى الخشب (لم يبق على كيفيته) المقتضية للانفصال والصعود بل انكسر كيفيته بالامتزاج او الاختلاط التام فلا ينفصل حينئذ حتى يرسب الخشب فى الماء (ومنعه ابنه) وقال ليس للهواء اعتماد لازم لا علوى ولا سفلى (بل اعتماده مجتلب) بسبب محرك (و يرد عليه ان الزق المنفوخ) فيه (المقسور تحت الماء اذا خلى وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل) اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصعيده (ولوحل وكاؤه شق) الهواء الذى فيه (الماء وخرج) منه (فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك) الصعود والخروج (لضغط الماء له واخراجه من ذلك الموضع بثقل وطاءته) وقوة عصره اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان اكبر كان اسرع صعودا وخروجا من الاصغر ولا شك ان ضغط الماء للاصغر اقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب حينئذ ان يكون اشد سرعة وخروجا وليس كذلك فظهر انه بمقتضى طبعه الذى هو فى الاكبر اقوى واشد اقتضاء للصعود (ومنها انه قال) الجبائى (لا يولد الاعتماد شيأ لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما) اى للحركة والسكون (هو الحركة كما نشاهده) اى نشاهد التوليد (فى حركة اليد بحركة المفتاح) فانه ما لم تتحرك اليد لم يتحرك المفتاح فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد (و) كما نشاهده (فى حركة الحجر لسكونه فى الموضع الذى يقصده) الحجر (اما طبعا او قسرا) فان ذلك السكون لا يحصل ما لم يوجد حركته فهو متولد منها لا من الاعتماد الذى فى الحجر (وقال ابنه المولد لهما) اى للحركة والسكون (هو الاعتماد) لا الحركة (لوجهين الاول انه اذا اقيم عمود) يمكن انتصابه قائما على رأسه منفردا فنصب كذلك (وادعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك) ذلك العمود الى تلك الجهة (فان الدعامة تمنعه عن ذلك ثم اذا ازيلت دعامته سقط الى جهة الدعامة) وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فعلنا ان حركة العمود لم تتولد من الحركة بل من الاعتماد واليه اشار بقوله (وما هو) اى سقوطه الى تلك الجهة (الا للميل الذى احدثه فيه الاعتماد عليه الثانى حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر اذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل) بين الاجسام (والمتأخر لا يولد المتقدم) وفيه نظر اذ لا تأخر هناك بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل واما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز ان تكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر (وقال ابن عياش) من البصريين (بتولدهما) اى بتولد الحركة والسكون (من الحركة تارة ومن الاعتماد اخرى لتمسكيهما) فان متمسك الجبائى دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما فيها ومتمسك ابنه دل على تولد الحركة والسكون من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب حينئذ تجويز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام المبنى عليه باطلا ايضا لكن الآمدى تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على الجبائى كما ان حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد كذلك هى متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد باولى من القول بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائى قد استقلت الحركة بالتوليد فى صورة

وهي ان من حرك يده كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شيء و يتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاظفار وحينئذ كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد أولى من اسنادها الى اعتماد اليد قلنا لم لايجوز ان تكون حركة الشعر والاظفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالها بها فلا يثبت حينئذ استقلال الحركة بالتوليد وقال على ابى هاشم لانسلم حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له فلا نسلم ان حركة اليد لا تكون الا بعد حركة الحجر بل هما معا فى الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه (ومنها انه قال) الجبائى (فى الحجر المرمى) بالقسر (الى فوق اذا عاد هاويا) نازلا (ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة) بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من الحركة لامن الاعتماد (وقال ابنه بل) هى متولدة (من الاعتماد الهابط) الذى فى الحجر بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من الاعتماد لامن الحركة فلذلك قال المصنف (وهذا فرع الخلاف الذى قبله) ثم قال (وعلى الرأيين فيه تحكم) وترجيح بلا مرجح (اما الاول فلانه اذا قيل كل حركة) من الحركات المتعاقبة فى الصعود الثابتة للحجر المقسور (ولدت حركة صاعدة الا) الحركة (الاخيرة فانها تولد) حركة (هابطة فهو تحكم) بحت (بل كان يجب ان يذهب) الحجر المقسور (الى غير النهاية) بان يتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة حركة اخرى صاعدة بلا انقطاع (واما الثانى فلان الاعتماد) الهابط الذى فى الحجر (اذا كان يوجب النزول فليوجبه اولا) اى فى ابتداء الحركة وايضا القول بان كلا من الاعتمادات المجتلبة يوجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح (هكذا قيل) فى الاعتراض على الرأيين (وفيه نظر لان الحركة) القسرية (تضعف كلما بعدت عن المبدأ) القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة الى مقاومة ما فى المسافة من الهواء الذى يحتاج المتحرك الى خرقه (فليست طبقاتها متماثلة) حتى يجب تساويها فى الاحكام (فقد تنتهى) الحركة الصاعدة فى الضعف (الى ما يوجب) اى الى طبقة توجب الحركة (النازلة) التى هى ضدها دون الصاعدة التى هى مثلها فان الشيء لا يؤثر فى مثله الا اذا كان قويا فى الغاية وقد يؤثر فى ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائى (والاعتماد اللازم) الذى فى الحجر (مغلوب فى الاول) اى فى ابتداء الحركة (بالمجتلب) الذى افاده القاسر (ثم يضعف المجتلب قليلا قليلا) بمقاومة الطبيعة والمخروق فى دفعه (حتى يصير) المجتلب (مغلوبا) واللازم غالبا (وحينئذ يوجب) الاعتماد اللازم (النزول) والجواب عن توليد الاعتمادات ما مر فى توليد الحركات فاندفع التحكم عن ابنه ايضا (ومنها انه قال اكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجبه الاعتماد لا اللازم) فانه يوجب الحركة الهابطة (ولا المجتلب) لانه يقتضى الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون اصلا (وقال الجبائى لا استبعد) ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون (وربما نصر مذهبه بان الاعتماد الصاعد غالب) فى اول الحال (فيصعد) الجسم الى فوق (ثم يغلب) الاعتماد (النازل فينزل) الجسم الى تحت (ولا بد بينهما من التعادل) فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوى (وعنده) اى عند التعادل (يكون السكون) اذ لا يتصور حينئذ حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين على حد التساوى فلا غلبة لاحدهما على صاحبه (وهو) اى الاستدلال الذى نصر به مذهبه (لا يوافق مذهبه) لان هذا الاستدلال مبنى على ان الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر ان الجبائى لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله (اذ يحث توليد الاعتماد لهما) اى للحركة والسكون (خلاف اصله) فلا يمكن له الاستدلال به (بل حقه ان يقول) موافقا لاصله (الحركة الاخيرة) من الحركات الثابتة للحجر المقسور مثلا (توجب) له (سكونا) اولا (ثم حركة) نازلة (فان المتولد قد يتأخر عن المولد بازمان

عندهم) كالقتل المتولد عن الرمى فلا محذور فى تأخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة اياها (وبالجملة فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم) فمن جوز ان يكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد توليدها للسكون ايضا فان الاول ابعد من الثانى ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد ولمافضية التعادل فقد يقال جاز ان يكون الاعتماد المجتلب غالبا فى آن ومغلوبا فى آن عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكون اصلا ﴿المقصد الرابع﴾ الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز) اى كيفية للجسم يكون بها ممانعا للغامز فلا يقبل تأثيره ولا ينغمز تحته (واللين عدم الصلابة عما من شانه ذلك وانما اعتبر هذا القيد (احترازا عن الفلك) فانه لا يوصف عندهم بكونه من شانه الصلابة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصرى (فهو عدم ملكة لها وقيل بل) اللين (كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو) على هذا التفسير (ضدها) لكونهما وجودية ايضا قال الامام الرازى ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك ان الجسم اللين هو الذى ينغمز فهناك امور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة فى سطحه الثانى شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول ذينك الامرين وليس الاولان بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه امور الاول عدم الانغماز وهو عدمى الثانى الشكل الباقى على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذى فى الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذا الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية ﴿المقصد الخامس﴾ الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء) فى ظاهر الجسم (والخشونة عدمه) بان يكون بعض الاجزاء ناتئا وبعضها غائرا فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف (وعند الحكماء) هما (كيفيتان) ملموستان (قائمتان بالجسم) تابعتان للاستواء واللااستواء المذكورين (وقيل) قائمتان (بسطح الجسم) فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم ﴿النوع الثانى﴾ من الكيفيات المحسوسة (المبصرات) قال فى المباحث المشرقية اللائق ان نردف الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة الا ان الكلام فيها مختصر فأخرناه واردفنا الملموسة بالكيفيات المبصرة (وهى الالوان والاضواء) فانهما مبصرتان بالذات (واما ما عداهما من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعد) والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك (فعند الحكماء انما تبصر بواسطتهما) واختلفوا فى الاطراف اعنى النقطة والخط والسطح فقيل هى ايضا مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شئ آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا وبالعرض لا اولا وبالذات قلت معنى المرئى بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشئ ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشئ آخر فيكون الشئ الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا بالذات واولا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا يتعلق بشئ منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هى بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهى مرئية بتلك الرؤية لا برؤية اخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون (واعلم انه لا يمكن تعريفهما) اى تعريف الضوء واللون (لظهورهما) فان الاحساس بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما اطلاعا لا يفى به ما يمكننا من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر فى مباحث الحرارة (وما يقال)

في تعريفهما (من ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف) وانما اعتبر قيد الحيثية لان الضوء ليس كمالا للشفاف في جسميته ولا في شئ آخر بل في شفافيته والمراد بكونه كمالا اولا انه كمال ذاتي لا عرضي (او كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شئ آخر ومن ان اللون بعكسه) اي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شئ آخر هو الضوء فان اللون مالم يصر مستنيرا لا يكون مرئيا (فتعريف بالاخفى) كما لا يخفى ولعل المراد بماذكره هو التنبيه على خواصهما واحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد كلا منهما في قسم فقال (ولنجعل مباحثهما قسمين)

﴿ القسم الاول ﴾

في الالوان قدمها على الاضواء مع كونها مشروطة بها اما في رؤيتها او وجودها على ماسيأتي لانها اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا (وفيه) اي في القسم الاول (مقاصد) ثلاثة ﴿ الاول قال بعض من القدماء (لا وجود للون) اصلا بل كلها تخيلة (وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضئ للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء) فانه ابيض ولا سبب لبياضه سوى ماذكر (و) كما (في الثلج) فانه اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا (و) كما (في البلور والزجاج المسحوقين) سحقا ناعما فانه يرى فيهما بياض مع ان اجزاءهما المتصغرة لم ينفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون (و) كما (في موضع الشق من الزجاج) وفي بعض النسخ من الشفاف (الثخين) فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه ابعد من حدوث البياض فيه وقدمر هذه الامثلة في صدر الكتاب قالوا (والسواد يتخيل بضد ذلك) وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم (ومنهم من قال الماء يوجب السواد) اي يوجب تخيله (لما يخرج الهواء) يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا (فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد) فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد و(قيل السواد لون حقيقي فانه لا ينسلخ) عن الجسم البتة فدل ذلك على انه حقيقي (بخلاف البياض) فان الابيض قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بان عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز ان يكون سبب تخيله لازما لبعض الاجسام على ان سواد الشباب ينسلخ بالشيب واهل الاكسير يبيضون النحاس برصاص مكلس وزرنيخ مصعد وبان انسلاخ البياض لا يدل على انه تخيلي لجواز ان يكون حقيقيا مفارقا والقابل للشئ لا يجب ان يكون عاريا عنه والا امتنع اتصافه به فلا يكون قابلا له (وقال ابن سينا في موضع من الشفاء) اي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات (لا اعلم حدوث البياض بطريق آخر) سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده حينئذ كون البياض لونا حقيقيا في شئ من الصور (و) قال (في موضع آخر) اي في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء (قد يحدث البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل (لوجوه) خمسة (الاول ان بياض البيض) مع كونه شفافا (يصير ابيض بعد سلقه) واغلائه بالنار (ولم تحدث النار) بالطبخ (فيه هوائية) وتخلخلا حتى يتخيل فيه البياض (لانه بعد الطبخ اثقل) مما كان قبله وماذلك الا لخروج الهوائية منه وايضا لو دخلت فيه هوائية و بيضته لكان ذلك خثورة لا انعقادا (الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء) ويتخذه اهل الحيلة (وهو خل طبخ فيه المرد ارسنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخل) حتى يبقى شفافا في الغاية (ثم يخلط) هذا الخل المصفى (بماء طبخ فيه القلى) اولا ثم طبخ فيه المرد ارسنج ثانيا وصفي غاية التصفية حتى يصير الماء كانه الدمعة فانه ينعقد ذلك المخلوط (فيبيض) غاية الابيضاض كاللبن الرائب (ثم يجف) بعد الابيضاض (فليس) ابيضاضه (لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء) والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعده فدل ذلك على كثرة الارضية حينئذ وفي المباحث المشرقية انه اذا خلط هذان الماآن ينعقد فيه المحل الشفاف من المرتك ويبيض وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل الهواء فيه لان ذلك كان محللا

ومتفرقا فى الخل ولا لان تلك الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها الى بعض فان حدة ماء القلى اولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذى قالوه ولقائل ان يقول على هذين الوجهين جاز ان يكون لتخيل البياض سبب آخر لانعلمه اذ المفروض انه لا اعتماد على الحس والاوجب الحكم بكون الثلج ابيض حقيقة (الثالث الاتجاه من البياض الى السواد يكون بطرق شتى فمن الغبرة فالعودية) اى يتوجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها الى العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هوالطريق الساذج كانه يأخذ من اول الامر فى سواد ضعيف ثم لايزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يمحض (ومن الحمرة فالقتمة) اى يأخذ من البياض الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد (ومن الخضرة فالنيلية) اى يأخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد قال ابن سينا وهذه الطرق لايجوز اختلافها الا باختلاف مايتركب عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن الابياض وسواد وكان اصل البياض هوالضوء الذى قد استحال ببعض الوجوه لم يمكن فى الاخذ من البياض الى السواد الا طريق واحد لايقع فيه الاختلاف الا بالشدة والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولايتصور هناك طرق مختلفة فان ثبوتها يتوقف على شوب من غيرهما ولابد ان يكون ذلك الشوب من مرئى وليس فى الاشياء مايظن انه مرئى وليس سوادا ولابياضا ولامركبا منهما الاالضوء فاذاجعل الضوء شيئا غيرهما امكن ان تتركب الالوان وتتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لاغير وان خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التى تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود الذى تخالطه النار كان حمرة ان كان السواد غالبا على الضوء اوصفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت الصفرة سوادا ليس فى اجزائه اشراق حدثت الخضرة الى آخر ماسيأتى تفصيله فقوله (ولولا اختلاف ماتتركب) هذه الالوان المتوسطة (عنها لاتحد الطريق) اشارة الى مانقلناه عنه (الرابع الضوء لاينقل السواد تجربة) اى اذا انعكس الضوء من جسم صقيل اسود الى جسم آخرلم يصر المنعكس اليه اسود (فلو لم يكن الاسواد وبياض) على الوجه الذى ذكر (وجب ان لايصير المنعكس اليه احمر واخضر) لان هذه الالوان حينئذ انما هى لاجل اختلاط الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة دون السواد فوجب ان لاينعكس الا البياض الذى هوالضوء وهو باطل قطعا قال الامام الرازى وفى هذين الوجهين ايضا نظر لجواز ان يوجد هناك امور مختلفة لاجلها يحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود فى الحقيقة كما جاز ذلك فى اللون الواحد (الخامس ان الطبخ يفعل فى الجص والنورة) من البياض (مالا يفعله السحق والتصويل) اى الدق فليس بياضهما بسبب ان الطبخ افادهما تخلخلا وتفرق اجزاء فداخلهما الهواء المضئ والا كان السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل مايفعل الطبخ بل بياضهما بسبب ان الطبخ افادهما مزاجا يوجب ذلك الابيضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه ان البياض بالحقيقة فى الاشياء ليس بضوء ثم لسنا نمنع ان يكون للهواء المضئ تأثير فى التبييض قال المصنف (واذ قد تقرر ذلك فانه قد اعترف) اى ابن سينا (بان لابياض فيماذكروه من الامثلة) وهى زبد الماء واخواته (ويلزم السفسطة) وارتفاع الامان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهو انه قد صرح فيما نقلناه من كلامه بان المحسوس فى هذه الامثلة امر موجود هوالضوء المتعاكس وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص وقال واما انه هل يكون بياض غير هذا فما لم اعلم بعد امتناعه ووجوده وسيأتى لى كلام فى هذا المعنى اشد استقصاء واشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر ان البياض لون مغاير للضوء المسمى فى تلك الامثلة بياضا وليس فى هذا سفسطة وارتفاع امان لكن الامام الرازى كما هو دأبه يتصرف فيماينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقلده فى ذلك

من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب (والحق منعه) اى منع ان لابياض فيما ذكروه من الامثلة (والقول بان ذلك) اى اختلاط الهواء المضئ بالاجزاء الشفافة (احداسباب حدوث البياض) وان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون (وليس ذلك) الذى قلنا به (ابعد مما يقوله الحكماء فى كون الضوء شرطا لحدوث الالوان كلها) اذ يلزم منه انتفاء الالوان فى الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا اخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم انتفى الوان الاشياء التى فيها واذا اعيد صارت ملونة بامثالها لاستحالة اعادة المعدوم عندهم ولا شك ان هذا ابعد من حدوث البياض فى الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج (ومن اعترف بوجودهما) اعنى وجود السواد والبياض (قال) اى بعضهم (هما الاصل والبواقى) من الالوان (تحصل بالتركيب) منهما على انحاء شتى (فانهما اذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة و) اذا خلطا لاوحدهما بل (مع ضوء كنئ الغمام) الذى اشرقت عليه الشمس (والدخان) الذى خالطه النار حصلت (الحمرة) ان غلب السواد على الضوء فى الجملة وان اشتدت غلبته عليه (فالقتمة ومع غلبة الضوء) على السواد حصلت (الصفرة وان خالطها) اى الصفرة (سواد مشرق (فالخضرة و) الخضرة اذاخلطت (مع بياض) حصلت (الزنجارية) التى هى الكهبة واذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية الشديدة (و) الكراثية ان خلط بها سواد (مع قليل حمرة) حصلت (النيلية) ثم النيلية ان خلط بها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا فقس حال سائر الالوان (وقال قوم) من المعترفين بالالوان (الاصل) فيها (خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة) فهذه الخمسة الوان بسيطة (وتحصل البواقى بالتركيب) من هذه الخمسة (بالمشاهدة) فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت سحقا ناعما ثم خلط بعضها ببعض فانه يظهر منها الوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة منها (والحق ان ذلك) اعنى تركيب هذه الخمسة على انحاء شتى (يحدث كيفيات فى الحس) هى الوان مختلفة كما ذكرتم (واما ان كل كيفية لونية سوى هذه الخمسة (فهو من هذا القبيل) اى مما تركب منها (فشئ لاسبيل الى الجزم به) ولا بعدمه اذ يجوز ان يكون هناك كيفية مفردة هى لون بسيط ويجوز ايضا ان يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة منها فالواجب ان يتوقف فيه ﴿المقصد الثانى﴾ قال ابن سينا وكثير) من الحكماء (الضوء شرط وجود اللون) فى نفسه (فاللون انما يحدث فى الجسم بالفعل عند حصول الضوء) فيه (وانه) اى اللون (غير موجود فى الظلمة) لفقدان شرط وجوده حينئذ (بل الجسم) فى الظلمة (مستعد لان يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فانا لانراه) فى الظلمة (فذلك) اى عدم رؤيتنا اياه (اما لعدمه) فى نفسه (اولوجود العائق) عن رؤيته (وهو الهواء المظلم) اذ لاعائق هناك سواه (والثانى باطل لان الهواء) المظلم (غير مانع من الابصار فان الجالس فى غار مظلم يرى من فى الخارج) اذا او قدنارا وقع عليه ضوءها (والهواء الذى بينهما) مع كونه مظلما (لايعوق عن رؤيته) وكيف تكون الظلمة عائقة من الرؤية مع كونها امرا عدميا (والمشهور) فيما بين الجمهور (وهو مختار الامام الرازى انه) اى الضوء (شرط لرؤيته) لا لوجوده (فان رؤيته زائدة على ذاته والمحقق) المتيقن (عدم رؤيته فى الظلمة واما عدمه) فى نفسه (فلا) فانتفاء الرؤية فى الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون فى نفسه (والجالس فى الغار انما لايراه الخارج) عنه (لعدم احاطة الضوء به) اى بالجالس فى الغار (فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئى) ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيئ بالنار (قال ابن الهيثم) مستدلا على ان الضوء شرط لوجود اللون (انا نرى الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء) فكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف (فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون) لانتفاء الثانية بانتفاء الاولى (فاذا انتفى طبقات الاضواء) كلها (انتفى) ايضا (طبقات الالوان) باسرها (وهذا يوجب ان هذه الالوان) التى هى فى ضمن هذه الطبقات (تنتفى فى الظلمة) لانتفاء

شروطها التي هي طبقات الاضواء فينتفي اللون المطلق ايضا لان العام لايوجد الافي ضمن الخاص ولما احتمل ان يكون للون طبقة توجد في الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد اللون المطلق في ضمنها قال (ويحدس منه انتفاء اللون مطلقا) فاعترف بان ماذكره محتاج الى الحدس فلايكون حجة على الغير مع ان لقائل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لااللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو اللون باقيا على حالة واحدة (وانت تعرف ان مذهب اهل الحق ان الرؤية) سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها (امر يخلقه الله في الحي) على وفق مشيئته (ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما) من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ماسيأتي في مباحث رؤية الله تعالى (وانما لا نتعرض لامثاله للاعتماد على معرفتك لها في مواضعها) فعليك برعاية قواعد اهل الحق في جميع المباحث وان لم نصرح بها ﴿المقصد الثالث﴾ الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا) فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة (والدليل على انه امر عدمي رؤية الجالس في الغار) المظلم (الخارج) عنه اذا وقع على الخارج ضوء (ولا عكس) اي لايرى الخارج الجالس (وماهو) اي ليس الحال المذكور من الجانبين (الا انه ليس) الظلام (امرا حقيقيا قائما بالهواء مانعا من الابصار) اذ لو كان كذلك لم ير احدهما الآخر اصلا لوجود العائق عن الرؤية بينهما فتعين انها عدم الضوء وحينئذ ينتفي شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى فلذلك اختلف حالهما قال المصنف (ولو قيل كان شرط الرؤية ضوء محيط بالمرئي) لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرائي (فقد يكون العائق) عن الرؤية (ظلمة تحيط به) اي بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا (لم يكن) هذا القول (بعيدا) وحينئذ تكون الظلمة امرا موجودا عائقا مع اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا ترى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولاشك انا لا نرى في حال التغميض شيأ في جفوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيأ فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد فكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا ﴿فرع﴾ منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع) وترى (بالليل) من الكواكب والشعل البعيدة ولا ترى في النهار وماذلك الا لكون الظلمة شرطا لرؤيتها (ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن) الضوء (الضعيف) ويدركه ولما كان في النهار منفعلا عن ضوء قوي لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به (وذلك كالهباء الذي يرى في البيت) اذا وقع عليه الضوء من الكوة (ولا يرى في الشمس) لان بصر الانسان حينئذ يصير مغلوبا بضوءها فلا يقوى على احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان بصره ليس ههنا منفعلا عن ضوء قوي فلاجرم يدرك الهباء المستضيء بضوء ضعيف ولايخفى على ذي فطنة ان الاولى ان يجعل هذا الفرع مقصدا ثالثا عقيب المقصد الثاني ثم يجعل بيان حال الظلمة في كونها عدمية فرعا للمقصد الثالث

﴿القسم الثاني﴾

من قسمي المبصرات (في الاضواء وفيه مقاصد) اربعة ﴿الاول زعم بعض الحكماء) الاقدمين (ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء ويبطله وجهان ﴿الاول انها) اي تلك الاجسام الصغار التي هي الضوء (اماغير محسوسة) بالبصر فلا يكون الضوء حينئذ محسوسا به (والضرورة تكذبه او محسوسة فتستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوأ اكثر استتارا والمشاهد عكسه) فان ما هو اكثر ضوأ يكون اكثر ظهورا (وفيه نظر فان ذلك) اعني ستر الجسم المرئي ماتحته (شان الاجسام الملونة فانها تستر ماوراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها (دون) الاجسام (الشفافة) التي ينفذ نور البصر فيها ويتصل بما وراءها (فان صفحة البلور) والزجاج الشفاف (تزيد ماخلفها ظهورا ولذلك يستعين

بها الطاعنون فى السن على قراءة الخطوط الدقيقة) وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما محسوسا لم تكن
كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل
الاحساس بما وراءه اولا ترى ان تلك الصفيحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة
بالرقيقة منها انما هى للعيون الضعيفة دون القوية بل هى حجاب لها عن رؤية ما وراءها (الثانى لو كان)
الضوء (جسما لكان حركته بالطبع) اذلا ارادة له قطعا ولا قاسر معه يقسره ايضا (فكانت) حركته
الطبيعية (الى جهة) واحدة (فلم يقع) الضوء (من كل جهة) بل من جهة واحدة فقط (والتالى باطل)
لان الضوء يقع على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء اجساما
مختلفة الطبايع مقتضية للحركة فى الجهات المتباينة نعم لو ثبت ان الضوء مطلقا حقيقة واحدة اتم (ومما
يقوى ذلك) اى عدم كون الضوء جسما (ان النور اذا دخل) فى البيت (من الكوة ثم سددناها) دفعة
واحدة (فانه) اى ذلك الجسم الذى فرض انه النور (لا يخرج) من البيت لا قبل السد ولا بعده وهو
ظاهر (ولا تعدم ذاته) والا لزم ان تكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما ولا يبقى ايضا على
حاله الذى كان عليه (بل) تعدم (كيفيته) التى كانت مبصرة (وهو مرادنا) فان تلك الكيفية الحاصلة
من مقابلة المضىء الزائلة بزوالها هى الضوء واذا ثبت ذلك فى بعض الاجسام ثبت فى الكل للقطع
بعدم التفاوت (وايضا فالشمس اذا طلعت من الافق استنارت الدنيا) اى وجه الارض وما يتصل بها
(فى اللحظة وحركته) اى حركة النور الفائض على الدنيا من الفلك الرابع الى وجه الارض (لا تعقل فيها)
اى فى تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك غير مستحيلة بل مستبعدة
كاستبعاد انتفاء الجسم بالحيلولة بينه وبين غيره جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لا دليلين مستقلين
لان الاستبعاد لا يكون دليلا على ما يطلب فيه اليقين (احتج الخصم) على كون الضوء جسما
(بان الضوء متحرك لانه منحدر عن المضىء) العالى كالشمس والنار وكل منحدر متحرك (ويتبعه)
اى يتبع الضوء المضىء (فى الحركة) اى يتحرك بحركته كما فى الشمس والمصباح (وينعكس) الضوء (عما
يلقاه) اذا كان صقيلا الى جسم آخر والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الضوء متحرك
(وكل متحرك جسم قلنا) ليس للضوء حركة اصلا بل (حركته وهم محض) وتخيل باطل (و) سبب
(ذلك) التوهم (حدوثه فى المقابل) اى حدوث الضوء فى القابل المقابل للمضىء فيتوهم انه تحرك منه
ووصل الى المقابل (ولما كان) حدوثه فيه (من) مقابلة مضىء (عال) كالشمس مثلا (تخيل انه ينحدر)
من العالى الى السافل وهو باطل اذ لو كان منحدرا لرأيناه فى وسط المسافة فالصواب اذن انه يحدث
فى القابل المقابل دفعة (ولما كان حدوثه) فى الجسم القابل (تابعا للوضع من المضىء) اى لوضعه منه
ومحاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث فى ذلك الآخر
(ظن انه يتبعه فى الحركة) وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر (ولما كان) الضوء (يحدث
فى مقابلة المستضىء) الذى وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث فى مقابلة المضىء بذاته (والمتوسط) الذى
هو هذا المستضىء بالغير (شرط فى حدوثه) اى فى حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضىء اعنى الجسم
الذى انعكس اليه الضوء (ظن ان ثمة انتقالا) وحركة للضوء من المستضىء الى المنعكس اليه فظهر
بطلان الوجوه الثلاثة التى ذكروها فى حركة الضوء (ويرد) ايضا (عليهم الظل) نقضا على اصل
دليلهم فانه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه (مع الاتفاق على انه ليس جسما) فان اجابوا بانه
لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث فى آخر على حسب تجدد المحاذيات قلنا كذلك الحال فى الضوء
ايضا ﴿فرع﴾ على بطلان كون الضوء جسما (من المعترفين بانه) اى الضوء ليس جسما بل هو (كيفية)
فى الجسم (من قال هو مراتب ظهور اللون) وادعى ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق
هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس

مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ماهو اكثر ظهورا من الاول حسب ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذى ظهر ظهورا اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان اورد عليهم انا ندرك التفرقة بين اللون المستنير و بين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان احدهما خفى والآخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى موجودة مع المستنير و قد بالغ بعضهم فى ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية فى ذلك بهر الابصار حتى خفى اللون لالخفائه فى نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ماهو جلى فى الغاية هذا تقرير مذهبهم (ويبطله انه) اى القائل به (اعترف ان ثمه امرا متجددا) على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوأ (فلا يكون) الضوء الذى هو هذا المتجدد (نفس اللون) لكونه امرا مستمرا فبطل مذهبه لهذا (ولانه) اعنى الضوء (مشترك بين الالوان كلها) فان السواد و البياض وغيرهما قد تكون مضيئة مشرقة ولا شك انها غير متشاركة فى الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها (وفيهما) اى فى هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم (نظر اذ ربما يقول) ذلك القائل الامر (المتجدد) الذى اعترفت به (لون يحدث) فلا يكون الضوء زائدا على اللون وفيه بحث اذ يلزمه حينئذ تجدد الالوان بحسب اشتداد الضوء شيئا فشيئا سواء كانت متعاقبة فى الوجود او مجتمعة فى المحل وكلاهما باطل عندهم قال الامام الرازى هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظى وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حالة نسبية اعنى ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبى فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور اللون معنى (وانه) عطف على اذ ربما اى ولانه (يجوز اشتراك) الامور المتخالفة بالماهية فى امر ذاتى او عرضى فيجوز حينئذ اشتراك (الالوان) المختلفة الحقائق (فى كونها ذات مراتب) اى فى الظهور الذى له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جدا اذ المراد ان الضوء الذى فى البياض مماثل فى الماهية الضوء الذى فى السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان فى الماهية قطعا فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل امرا زائدا عليه واذ قد بطل هذان الوجهان (فالمعتمد) فى الرد على هذا القائل (ان البلور فى الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه) اذ لا لون له وكذا الماء فى الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد ايضا اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيأ وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضدا لبعضه لكنه باطل لان الضوء لا يقابله الا الظلمة (احتج) القائل بان الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه بل الحس كامر اذا ترقى من الادنى الى الاعلى ظن هناك بريقا ولمعانا (بانه يزول) الضوء (الاضعف بالاقوى كاللامع بالليل) مثل اليراعة وعين الهرة فانه يرى مضيأ فى الظلمة ولا يرى ضوءه فى السراج (ثم السراج) فانه يرى مضيأ شديدا ويضمحل ضوءه فى ضوء القمر (ثم القمر) فانه مضئ ولا ضوء له فى الشمس (ثم الشمس) فانها الغاية فى الاضاءة التى يزول فيها ضوء ماعداها (وماهو) اى ليس زوال الاضعف بالاقوى (الا لان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زوال ثمه) بحسب نفس الامر بل الحس لما ضعف فى الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام فى السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره (قلنا هذا تمثيل) اى ايراد مثال (غايته تجويز ان يكون لذلك) الذى ذكرتموه (اثر) فى اختلاف احوال الادراكات فى قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس فى قوته وضعفه ولا يدل على ان الضوء ليس

كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قدمر ان الحس لا ينفعل عن الاضعف الموجود فى نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز ان يكون للامع مثلا ضوء مغاير للونه الا انه لا يرى فى ضوء السراج ﴿المقصد الثانى فى مراتبه﴾ اى مراتب الضوء مطلقا (القائم بالمضئ لذاته هو الضوء) اى قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضئ فى ذاته بعد اطلاقه على مايعمهما وغيرها (كما فى الشمس) وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضئ آخر (و) القائم (بالمضئ لغيره نور) اذا كان ذلك الغير مضيأ لذاته (كما فى القمر ووجه الارض) المستضيئين بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان (قال) الله (تعالى هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل فى الجسم من مقابلة المضئ لغيره هو الظل) كالحاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضئ بالشمس وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتى للجسم او مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضئ بذاته او بغيره فانحصرت مراتبه فى ثلاث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضئ فيخرج عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى اول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضئ لذاته والضوء الثانى هو الحاصل من مقابلة المضئ لغيره فيكون الضوء الذاتى خارجا عن الضوء الاول والثانى (وله) اى للظل (مراتب) كثيرة متفاوتة فى الشدة والضعف (كما فى افنية الجدران ثم الذى فى البيوت ثم الذى فى المخادع) فان الحاصل فى فناء الجدار اقوى واشد من الآخرين لكونه مستفادا من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة فى جوانبه ثم الحاصل فى البيت اقوى من الحاصل فى المخدع بضم الميم او كسرها مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضئ بالشمس والثانى مستفاد من الاول فاختلف احوال هذه الاظلال لاختلاف معداتها فى القوة والضعف (وكما نراه) اى وكالظل الذى نراه (يختلف) فى البيت شدة وضعفا (بصغر الكوة) اى الثقبة النافذة (وكبرها) فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل فى البيت اشد واقوى وكلما كانت اصغر كان ذلك الظل اضعف (وينقسم) الظل فى داخل البيت بحسب مراتبه فى الشدة والضعف (الى غير النهاية) اى الى امور غير منحصرة فى عدد يمكن احصاؤه (انقسام الكوة) بحسب مراتبها (فى الصغر والكبر) كذلك (ولا يزال) الظل (يضعف) بسبب صغر الكوة فى المثال المذكور (حتى ينعدم) بالكلية (وهو الظلمة) لما مر من ان الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيأ ﴿المقصد الثالث﴾ هل يتكيف الهواء بالضوء) اولا وانما اورده ههنا لان ما ذكره فى المقصد الثانى من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء (منهم من منعه وجعل شرطه) اى شرط التكيف بالضوء (اللون) ولا لون للهواء لكونه بسيطا فلا يقبل الضوء لانتفاء شرطه ولما كان لقائل ان يقول قدمر ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم فلو كان اللون شرطا للضوء ايضا لدار اجاب عنه بقوله (فكل) من الضوء واللون (شرط للآخر والدور دور معية فلا امتناع) فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين (ويبطله) اى يبطل قول المانع (انا نرى فى الصبح الافق مضيأ وما هو الا الهواء تكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك للاجزاء البخارية المختلطة به) اى بالهواء (والكلام فى الهواء الصرف) الخالى عن الاجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة فى الجملة ورده الامام الرازى بانه يلزم من ذلك ان الهواء كلما كان اصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفى افنية الجدران اضعف وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر كان ضوءه اقوى لكن الامر بالعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه آخر ايضا هو انه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التى فى خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على ضوئها والحس لم ينفعل على ذلك التقدير من ضوء اقوى يمنع من الاحساس بها (احتج المانع بانه لو تكيف) الهواء به

(لا نحس به) اى بالهواء (يحس بالجدار المتكيف به) لكن الهواء لا يحس به اصلا فلا يكون متكيفا بالضوء (وجوابه منع الملازمة لجواز ان يكون اللون شرطا فى الاحساس به) فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافيا فى رؤية المتكيف بالضوء الضعيف (والهواء اما غير ملون) بالكلية (واما له لون ضعيف) جدا بحيث يكون لونه اضعف مما للماء والاحجار المشفة فلا يكون ذلك اللون كافيا فى رؤية الهواء مع كفايته فى قبوله للضوء ان جعل قبوله له مشروطا باللون ❊ (المقصد الرابع ❊ ان ثمة شيأ غير الضوء يترقرق) اى يتلألأ ويلمع (على) بعض (الاجسام) المستنيرة (كأنه شئ يفيض منها) اى من تلك الاجسام (ويكاد يستر لونها وهو) اعنى ذلك الشئ المترقرق (له) اى للجسم (اما لذاته ويسمى) حينئذ (شعاعا) كما للشمس من التلألؤ واللمعان الذاتى (واما من غيره ويسمى) حينئذ (بريقا) كالمرآة التى حاذت الشمس (ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء) فى ان الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان من غيره

❊ النوع الثالث ❊

من المحسوسات (المسموعات وهى الاصوات والحروف) التى هى كيفيات عارضة للاصوات (ومباحثه) اى مباحث النوع الثالث (قسمان القسم الاول فى الصوت) قدمه على الحرف لكونه معروضا له متقدما عليه بالطبع (وفيه مقاصد ❊ الاول) ان الصوت وان كان بديهى التصور كسائر المحسوسات الا انه (قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه) القريب او البعيد (فقيل) الصوت (هو التموج) اى تموج الهواء وهو سببه القريب (وقيل) الصوت (هو القرع او القلع) مع ان هذين سببان له بعيدان (والحق) كما اشرنا اليه (ان ماهيته بديهية) مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهموه فان التموج محسوس باللمس الا يرى ان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ بتموجه فأفسده وانه قد يعرض من الرعد ان يدك الجبال وكثيرا ما يستعان على هدم الحصون العالية باصوات البوقات والصوت ليس ملموسا فى نفسه وايضا التموج حركة والصوت ليس كذلك والقرع مماسة والقلع تفريق والصوت ليس شيئا منهما وايضا كل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شئ من الاصوات بمبصر اصلا (وسببه) اى سبب الصوت (القريب تموج الهواء وليس تموجه) هذا (حركة انتقالية من هواء واحد بعينه (بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون) فهو حالة شبيهة بتموج الماء فى الحوض اذا ألقى حجر فى وسطه وانما جعل التموج سببا قريبا له لانه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال فى طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء حينئذ قال الامام الرازى وانت خبير بان الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت فى بعض صور ما عدم فيه التموج لا فى جميعها فلا يفيد ظنا ايضا وقد يقال ان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوى من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال فى كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا (وسبب التموج المذكور قلع عنيف) اى تفريق شديد (او قرع عنيف) اى امساس شديد وانما كانا سببين للتموج (اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التى يسلكها الجسم) القارع او المقلوع (الى الجنبتين) بعنف (وينقاد له) اى لذلك الهواء المنفلت (ما يجاوره) من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا تتصادم الاهوية وتتموج (الى ان تنتهى) الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه (كالحجر المرمى فى) وسط (الماء) فظهر ان كل واحد من القرع والقلع سبب لتموج الهواء وان كان التموج القرعى اشد انبساطا من التموج القلعى وذكر بعضهم ان الهواء المتموج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقا به ورأسه فى السماء واذا فرض

المصوت فى موضع عال حصل هناك مخروطان تتطابق قاعدتاهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر العنف فى القرع والقلع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا قرعا لينا او قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده فى نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لاوصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زمانى ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزمانى وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له بجعل الآنى سببا للزمانى لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزأ اخيرا منها اذ لا يلزم حينئذ ان يكون الزمان موجودا فى الآن ﴿ المقصد الثانى ﴾ الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها) الهواء (الى الصماخ) فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة (لا لتعلق حاسة السمع به) اى بالصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة (كالمرئى) فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما كما ستعرفه والمقصود ان الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد فى الصماخ فتدركه السامعة حينئذ وانما قلنا ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع (لوجوه * الاول ان من وضع فمه فى طرف انبوبة) طويلة (و) وضع (طرفها الآخر فى صماخ انسان وتكلم فيه) بصوت عال (سمعه) ذلك الانسان (دون غيره) من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان (وما هو الا لحصرها) اى ليس ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره الا لحصر الانبوبة (الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير) فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو (الثانى انه) اعنى الصوت (يميل مع الريح كما هو المجرب فى صوت المؤذن على المنارة) فمن كان منه فى جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان فى غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساويا فى مسافة البعد وليس ذلك الا لان الريح تميل الهواء الحامل له وتحركه الى الجانب الذى هبت اليه فدل على ان سماع الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع (الثالث انه) اى سماع الصوت (يتأخر عن سببه) اعنى سبب الصوت (تأخرا زمانيا فانا نشاهد ضرب الفاس) على الخشب (من بعيد ونسمع صوته) الذى يوجد معه بلا تخلف (بعد ذلك بزمان يتفاوت) ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو الا لسلوك الهواء الحامل له فى تلك المسافة) حتى يصل الى صماخنا * واعترض عليه الامام الرازى بان الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن وقد سبق ان مثلها يحتاج الى حدس ليفيد جزما (احتج) هو على صيغة المبنى للمفعول اى احتج المخالف على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة (بانا نسمع الصوت من وراء جدار) غليظ جدا وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا ولا يمكن ان يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء ما لم يتشكل بشكل مخصوص لم يتكيف بالكيفية المخصوصة (ونفوذ الهواء) الحامل للصوت (فيه) اى فى الجدار المذكور ومنافذه الضيقة فى الغاية (باقيا على شكله) الذى بسببه يتكيف بالكيفية المخصوصة موصلا اياها الى الحاسة (مما لا يعقل) فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم يتصور ههنا سماع اصلا (قلنا شرطه بقاؤه على كيفيته) اى شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التى هى الصوت المتفرع على التموج (ولا يبعد ان ينفذ) الهواء (فى المنافذ) الضيقة (متكيفا بها) اى بالكيفية التى هى الصوت المخصوص (واطلاق الشكل على الكيفية تجوز) فمن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل

الحقيق حتى لا يتصور نفوذه فى تلك المنافذ مستبقيا لشكله على حاله وربما يحتج على عدم توقف الاحساس على الوصول بان الحروف الصامتة لاوجود لها الافى آن حدوثها فلابد ان يكون سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها الينا وفساده ظاهر مما صورناه فى كيفية الوصول وقد يحتج عليه ايضا بان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الاسامع واحد وعلى الثانى يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة ويجاب بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولوفرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا ﴿المقصد الثالث﴾ الصوت موجود فى الخارج) اى فى خارج الصماخ (لا انه انما يحصل فى الصماخ) على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث فى هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له فى الهواء المتموج الخارج عن الصماخ (والا) اى وان لم يكن الصوت موجودا فى الخارج بل فى داخل الصماخ فقط (لم ندرك جهته) اصلا لانه لما لم يوجد الا فى داخله لم ندركه الا فى تلك الحالة التى لا اثر للجهة معها فوجب ان لا ندرك ان الصوت من اى جهة وصل الينا (كما ان اليد لما كانت تلمس الشئ حيث تلقاه) ويصل ذلك الشئ اليها (لا فى المسافة لم يتميز) عندنا بلمس اليد (جهته) اى جهة ذلك الشئ الملموس ولم ندر انه من اى جهة اتانا لكنا ندرك فى بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى السامعة وان يكون مدركا هناك ايضا ليتميز جهته وليس يلزم ان يكون حينئذ بعيدا عنا لينافى ما تقدم من ان الاحساس بالصوت مشروط بوصول الهواء الحامل له الينا بل يجوز ان يكون قريبا منا جدا فيكون واصلا الينا اذ لم نرد بالوصول حقيقته بل ما يتناولها وما فى حكمها من القرب (ولذلك) اى ولان الصوت موجود فى خارج الصماخ (نميز بين) الصوت (القريب و) الصوت (البعيد) اذ لولا ان الاصوات موجودة فى خارج الاصمخة ومدركة حيث هى من الامكنة لما امكننا ان نميز بينها بحسب القرب والبعد وهذا الدليل الثانى لابتنائه على ادراك الصوت فى مكانه القريب او البعيد من السامع ينافى بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد فى زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقى منه فى الهواء الذى هو فى المسافة التى فيها ورد قال والحاصل ان عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذى فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبعه بتأملنا فيتأدى ادراكنا من الذى وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فان كان بقى منه شئ متأدادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وحينئذ ندرك الوارد ومورده وما بقى منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقى من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق فى المسافة اثر ينبهنا على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى ولذلك لا نفرق فى البعد بين الرعد الواصل الينا من اعالى الجو وبين دوى الرحى التى هى اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامى رجلين لانراهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلا منهما عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر قال الامام الرازى هذا منتهى ما قيل فى هذا المقام وقد بقى فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتتبع من الذى وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلا فى تلك الجهة مدركا له فبقى ان يكون مدركه الصوت الذى فى تلك الجهة لا من حيث انه فى تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات

فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا وضعفه ظاهر فان الصوت اذا ادرك فى جهة علم انه فى تلك الجهة وان لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع الا يرى ان الرائحة اذا ادركت من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة فيه حاصلة مما يدرك بالشم (لا يقال انما ندركها للتوجه منها) اى انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارع للصماخ توجه من تلك الجهة لالان الصوت موجود فيها كما ذكرتم فى الدليل الاول (و) نميز بين القريب والبعيد (لان اثر القريب اقوى) من اثر البعيد فان القرع مثلا اذا كان قريبا كان الاثر الحادث عنه اقوى من الاثر الحادث من البعيد فلذلك امتاز القريب من البعيد لا لان الصوت موجود فى خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب او بعيد كما ذكرتموه فى الدليل الثانى (لانا نجيب عن الاول ان من سد) اى بان من سد (احدى اذنيه) التى تكون فى جانب المصوت (وسمع) الصوت (بالاخرى عرف الجهة) وعلم ان الصوت انما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة ولاشك ان التموج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانعطاف فيكون الهواء القارع واصلا الى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه الهواء القارع منها (و) نجيب (عن الثانى انه) اى بان السامع (يميز بين القوى البعيد والضعيف القريب) فبطل ما توهم من ان القريب هو الاقوى ولو صح ذلك لوجب ان يشتبه علينا الحال فى القوة والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمعنا صوتين متساويين فى البعد مختلفين فى القوة وجب ان نتردد ونجوز ان يكون احدهما قريبا والآخر بعيدا ويكون التفاوت بينهما فى القوة لذلك لا لتفاوتهما فى انفسهما قوة وضعفا وليس الامر كذلك ﴿المقصد الرابع الهواء﴾ المتموج الحامل للصوت (اذا صادم) جسما (املس كجبل او جدار) اعتبر الملاسة فيهما والمشهور فى الكتب اعتبارها فى الجدار دون الجبل (ورجع) ذلك الهواء المصادم (بهيئته) لان ذلك الجسم يقاومه ويصرفه الى خلف ويكون شكله فى التموج باقيا على هيئته (كالكرة المرمية الى الحائط) المقاوم لها فتنبو الكرة عنه الى خلف (رجع) جواب اذا اى رجع ذلك (الهواء القهقرى فيحدث) فى الهواء المصادم الراجع (صوت شبيه بالاول وهو الصدى) المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقاوم وبعده ﴿فرعان﴾ على القول بوجود الصدى (الاول الظاهر ان الصدى) اى سبب الصدى (تموج هواء جديد لا رجوع الهواء الاول) وذلك لان الهواء اذا تموج على الوجه الذى عرفته فيما مر حتى صادم المتموج منه جسما يقاومه ويرده الى خلف لم يبق فى الهواء المصادم ذلك التموج الذى كان حاصلا له بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيه بالتموج الاول فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكما ان التموج الاول كان بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك الحال فى التموج الثانى الذى كان ابتداؤه عند انتهاء الاول وقد يظن ان الهواء المصادم يرجع متصفا بتموجه الاول بعينه فيحمل ذلك الصوت الاول الى السامع الا ترى ان الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وان كان محتملا الا ان الاول هو الظاهر ﴿الفرع﴾ (الثانى قد ظن بعض ان لكل صوت صدى) قال الامام الرازى الاشبه ذلك لانه اذا تموج هواء عن مكان لابد ان يتموج الى ذلك المكان هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الآخر سببا للصدى وانت خبير بان هذا انما يتم اذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء الآخر الى مكان الهواء المتموج الحامل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على احد الوجهين كما مر آنفا (لكن قد لا يحس) اى الصدى (اما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه) فلا يسمع الصوت والصدى فى زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على ادراك تباينهما (فلا نميز بينهما) اى بين الصوت وصداه لعجز الحس عن التميز بين الامثال فيحس بهما على انهما صوت واحد كما فى الحمامات والقباب الملس الصقيلة جدا (واما لان العاكس لا يكون صلبا املس فيكون) الهواء الراجع

بسبب مقاومة العاكس المذكور (كالكرة) التى (ترمى الى شئ لين) فلايكون نبوها عنه الامع ضعف (فيكون رجوعه) اى رجوع الهواء عن ذلك العاكس (ضعيفا) فلا يحدث هناك الاصدى ضعيف خفى يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط فى الصدى وجود المقاوم العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كالازم من كلام الامام فيقال كما ذكره قد لا يسمع الصدى اما القرب الزمانين كامر واما الانتشاره كما فى الصحراء (ولذلك) اى ولما ذكرناه من حال الصدى (كان صوت المغنى فى الصحراء اضعف منه فى المسقفات) اذ ليس السبب فى هذا الا ان الصدى يقترن بالصوت فى المسقف فيقوى و يتضاعف صوته حينئذ بالصدى المحسوس معه فى زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى اولا يوجد فيها على القول باشتراط العاكس

﴿القسم الثانى فى الحرف وفيه مقاصد﴾

اربعة ﴿(الاول عرفه) اى الحرف (ابن سينا بانه كيفية) اى هيئة وصفة (تعرض للصوت بها) اى بتلك الكيفية (يمتاز) الصوت (عن) صوت آخر (مثله فى الحدة والثقل تميزا فى المسموع) هذا تعريفه (و) اما الكشف عن مفهومه فهو ان نقول (قوله تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضها له فى طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآنية) وهذا اشارة الى ما ذكره الامام الرازى من ان التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها لا توجد الافى الآن الذى هو بداية زمان الصوت اونهايته فلا تكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذى هو زمانى قال و يمكن ان يجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط يعنى ان عروض الشئ للشئ قد يكون بحيث يجتمعان فى الزمان وقد لا يكون وحينئذ يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان فيندفع الاشكال (و) قوله (مثله فى الحدة والثقل ليخرج) عن التعريف (الحدة) اى الزيرية (والثقل) اى البمية فانهما وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه فى تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثله فى الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه (و) قوله (تميزا فى المسموع ليخرج الغنة) التى تظهر من تسريب الهواء بعضا الى جانب الانف و بعضا الى الفم مع انطباق الشفتين (والبحوحة) التى هى غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبحوحة سواء كانتا ملذتين اوغير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه فى الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزا فى المسموع من حيث هو مسموع (ونحوهما) كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا اما الطول والقصر فلانهما من الكميات المحضة اوالماخوذة مع اضافة ولا شئ منهما بمسموع وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل فى ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت و ليس بمسموع واما كون الصوت طيبا اى ملائما للطبع اوغير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان (اذ قد تختلف) هذه الامور اعنى الغنة والبحوحة ونحوهما (والمسموع واحد وقد يتحد والمسموع مختلف) وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها فى انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف فى المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضى اختلاف المسموع الذى هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضى اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتأمل واعلم ان الحكم بان الغنة والبحوحة والجهارة والخفاية ليست مسموعة منظور فيه وان الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا انسب بمباحث العربية قال المصنف (و بالجملة فماهية الحرف اوضح من ذلك) الذى ذكر فى تعريفها لما مر من ان الاحساس بالجزئيات اقوى فى افادة المعرفة بماهيات المحسوسات

من تعريفاتها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن لنا ان نعرفها الا بإضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شيء منها معرفة حقائقها وكأن المقصود مما ذكر في تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها
﴿ المقصد الثاني ﴾ الحروف تنقسم من وجوه (الاول) ان الحروف (اما مصوتة وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين) وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء (واما صامتة وهي ما سواها) اي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا اوساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه ﴿ الوجه (الثاني) ان الحروف (اما زمانية صرفة) كالحروف المصوتة و (كالفاء والقاف) والسين والشين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا (واما آنية صرفة كالتاء والطاء) والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا فانها لا توجد الا في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ نبت وقرط وولد اوفي اوله كما في لفظ تراب وطرب ودول اوفي آن توسطهما كما اذا وقعت هذه الصوامت في اوساط الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كما نبهت عليه وتسميتها بالحروف اولى من تسمية غيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو الطرف (واما آنية تشبه الزمانية وهي ان تتوارد افراد آنية مرارا فيظن انها فرد واحد زماني كالراء والحاء والخاء) فان الغالب على الظن ان الراء التي في آخر الدار مثلا راآت متوالية كل واحد منها آني الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها فيظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال في الحاء والخاء ﴿ الوجه (الثالث انها) اي الحروف (اما متماثلة) لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون (كالباءين الساكنين) او المتحركين بنوع واحد من الحركة (او مختلفة) اما (بالذات) والحقيقة (كالباء والميم) فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين (او بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة) فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون ﴿ المقصد الثالث ﴾ في انه (هل يمكن الابتداء بالساكن) الحرف اما متحرك او ساكن ولا نعني بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نعني بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلاثة وبكونه ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقيبه شيء من تلك المصوتات اذا عرفت هذا فنقول لا خلاف في ان الساكن اذا كان حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء به انما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت (قد منعه) اي امكان الابتداء به (قوم للتجربة) اي زعموا ان التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم انه لا يمكنه ان يبتدئ في تلفظه بالساكن الصامت كما لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق في ذلك بينهما لاشتراك السكون الذي هو المانع بينهما (وجوزه آخرون لان ذلك) اي عدم جواز الابتداء بالساكن (ربما يختص بلغة كالعربية) فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك لا لانه ممتنع في نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن نوع لكنة وبشاعة ولذلك ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة (ويجوز) اي الابتداء بالساكن (في) لغة (اخرى) كما في اللغة الخوارزمية مثلا (فانا نرى في المخارج اختلافا كثيرا) الا ترى ان بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة في اللغات باسرها ومنهم من لا يقدر الا على بعضها متفاوتا بحسب

القلة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن السنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة انما نشأ من ذواتها فانها مدات حاصلة من اشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها فى مبدأ الالفاظ لذلك لالكونها ساكنة ﴿ المقصد الرابع ﴾ فى انه (هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم) فى مثله (قبله مصوت) نحو ولا الضالين (فجائز) جمعهما (اتفاقا واما الصامتان) اوصامت غير مدغم قبله مصوت (فجوزه) اى جمعهما (قوم كما فى الوقف على الثلاثى الساكن الاوسط) كزيد وعمرو (بل) جوزوا ايضا جمع (ساكنين) صامتين (قبلهما مصوت) فيجتمع حينئذ ثلاث سواكن (كما يقال فى الفارسية كارد) وكوشت (ومنهم من منعه وجعل ثمه) اى فيما ذكرنا من الصور (حركة مختلسة) خفية جدا فلا يحس بها على ما ينبغى فيظن انه اجتمع هناك ساكنان او اكثر واما اجتماع ساكنين متصوتين او صامت بعده مصوت فلا نزاع فى امتناعه قال الامام الرازى الحركات ابعاض المصوتات اما اولا فلان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف فى النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهادة الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم يمكنك ان تذكر المصوت الا بالاستئناف صامت آخر يجعل المصوت تبعا له لكن الحس شاهد بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الالف ثم الياء ثم الواو واثقلها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فقد جعل الحركات داخلة فى المصوتات فلذلك انقسم المصوتة الى مقصورة هى الحركات وممدودة هى الحروف المخصوصة قال والحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين * الاول ان الصامت البسيط حقيقة وحسا آنى والحركة زمانية والآن متقدم على الزمان فما يوجد فى الآن الذى هو اول زمان وجود الشئ كان سابقا على ما يحدث فيه وقد يقال جاز ان يكون حدوث الحرف الآنى فى الآن الذى هو آخر زمان الحركة ولا بد لنفيه من دليل * الثانى ان الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان المتكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غنى عن المسبوق المحتاج اليه والتالى باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه لا يمكن لنا التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه بانه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز ان لا يسبق احدهما الآخر بل يوجدان معا على انا نقول جاز ان يكون السابق مستعقبا للمسبوق بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يثبت حينئذ بطلان تقدم الحركة على الحرف وبهذا يعلم ايضا بطلان ما قيل من ان الابتداء بالصامت الساكن جائز والا توقف الصامت المتقدم على المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو محال

﴿ النوع الرابع ﴾

من الكيفيات المحسوسة (المذوقات) المدركة بالقوة الذائقة وانما اخرها عن المبصرات والمسموعات لما مر من ان الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجعلها رديفة للملموسات بناء على ان اهم الاحساسات للحيوان المغتذى هو اللمس الذى يحترز به عما يضره ويفسد مزاجه ثم الذوق الذى يستعين به على ما يغتذيه ويحفظ به اعتداله فكان رديفا له وايضا ادراك القوة الذائقة مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يؤدى الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية وايضا قد يتركب من اللمس والذوق احساس واحد وذلك بان يرد على النفس اثر اللامسة والذائقة فتدركهما معا كطعم واحد من غير تمييز فى الحس كما فى الحريف فانه اذا ورد على سطح اللسان فرقه وسخنه وله اثر ذوقى ايضا فلا يتميز احدهما عن الآخر (وهى الطعوم وفيها) اى فى الطعوم ﴿ مقصدان ﴾ الاول اصولها) اى بسائطها (تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة فى ثلاثة) وذلك لان الطعم لابد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله (لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل

﴿ والقابل ﴾

والقابل اما لطيف او كثيف اومعتدل) واذا ضرب اقسام الفاعل فى اقسام القابل حصل اقسام تسعة فتنقسم الطعوم بحسبها ايضا واعترض عليه بان انحصار الفاعل فى الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتى الحرارة والبرودة وكذا بين غايتى اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان تكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة اوقابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة فى عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والحنطة النية يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعى فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذلا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كاسيأتى يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان المصنف ذكر فى كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال (فالحار) اى الحرارة كما هو المشهور فى الكتب او الامر الحار كما يتبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التى هى آلاتها فى افاعيلها (يفعل كيفية غير ملائمة) للاجسام التى تدركها (اذ من شانه التفريق) لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولاشك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل من تأثيرها كما اشار اليه بقوله (فى الكثيف) اى فيفعل الحار فى القابل الكثيف كيفية غير ملائمة (فى الغاية وهى المرارة) فانها ابغض الطعوم وابعدها عن الملاءمة ولو فرض ملاءمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال (لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما) يعنى ان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فتجتمع حينئذ اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تأثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة حينئذ فى غاية البعد عن الملاءمة (و) يفعل الحار (فى) القابل (اللطيف) كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون فى عدم الملاءمة (دونه) اى دون ما ذكر اولا (وهى) اى تلك الكيفية الحادثة فى اللطيف (الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنه يكون غائصا) يعنى ان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل الحار ولم يمنعه من النفوذ فيه فيغوص فى اجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان تكون الكيفية الحادثة فيه حينئذ غير ملائمة وان تكون دون المرارة فى عدم الملاءمة (و) يفعل الحار (فى) القابل (المعتدل ملوحة وهى بينهما) اى بين المرارة والحرافة فى عدم الملاءمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلا محالة من ان تكون الكيفية الحادثة فى المعتدل اضعف من المرارة فى عدم الملاءمة واقوى فيه من الحرافة (ولذلك) اى ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتى المرارة والحرافة (تميل) الملوحة (الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى) اى يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف (وتحقيقه) اى تحقيق كون الملوحة متوسطة بينهما (انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة) وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم اوعديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب تتولد الاملاح وتصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلى والنورة وغير ذلك بان يطبخ فى الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه (والبارد يفعل) كالحار (كيفية غير ملائمة اذ من شانه التكثيف) الذى لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملاءمته اقل من عدم ملاءمة التفريق

ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد فى المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات ايضا مختلفة فى عدم الملاءمة على حسب مراتب التكثيف فى القوة والضعف واليه الاشارة بقوله (ففى الكثيف) اى فيفعل البارد فى القابل الكثيف (عفوصة لانه يضاعف التكثيف) يعنى ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع حينئذ اجزاء البرودة ويؤثر فيه تأثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التى تقرب من المرارة فى المنافرة (و) يفعل البارد (فى) القابل (اللطيف حموضة) لان اللطيف لايقاوم البرودة فينفذ فى اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل بكثير مما فى القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملاءمتها اقل من عدم ملاءمة العفوصة بكثير ايضا وهى الحموضة والى ماذكرنا اشار بقوله (لانه) اى الفاعل البارد (يكثف) القابل اللطيف (ببرده ويغوص) فيه (بلطافته) اى بسبب لطافته فيضعف فيه تأثيره (فيكون عدم ملاءمته) اى عدم ملاءمة الطعم الحادث فى ذلك القابل اللطيف (بين بين) ولايخفى عليك ان الصواب تبديلهما باقل كما اشرنا اليه (ولذلك) اى ولان الحموضة تحدث من فعل البارد فى اللطيف (فان الثمر العفص) لشدة برده وكثافته (كلما ازداد مائية) ولطافة واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج (ازداد حموضة و) يفعل البارد (فى) القابل (المعتدل قبضا وهو) فى عدم الملاءمة (دون العفوصة) وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة فى المعتدل اقل من تكثيفها فى الكثيف واكثر من تكثيفها فى اللطيف على قياس مامر فيحدث فيه كيفية عدم ملاءمتها بين بين وهو القبض وكونه فى عدم الملاءمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه فى ذلك دون العفوصة فاليه اشار بقوله (اذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره) معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة (والقابض يقبض ظاهره فقط) فلا تكون النفرة عنه فى تلك الغاية (والمعتدل) الذى هو بين الحار والبارد (يفعل فعلا ملائما) وذلك لانه لايفرق تفريقا شديدا ولايكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملائم (وهو) اى مايحدث من فعله (فى) القابل (الكثيف الحلاوة) وذلك (لاشدة المقاومة) بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تأثيرا تاما ملائما جدا هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هى فى غاية الملاءمة اعنى الحلاوة التى هى اشد الطعوم ملاءمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة (و) هو (فى اللطيف الدسومة لقلة المقاومة) بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فتنفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما (فيحس) منه (بكيفية ضعيفة ملائمة) هى الدسومة (و) هو (فى) القابل (المعتدل التفاهة) وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تأثيرها فى القابل المعتدل اقل من تأثيرها فى الكثيف واكثر من تأثيرها فى اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هى اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لاتؤثر فى المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لاينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية (لعدم التأثير) اى تأثير القابل المعتدل فى القوة الذائقة (لابمادته ولابكيفيته) اى طعمه (فلا يحصل به) اى بذلك الطعم (احساس) بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ فى المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن ههنا يظهر ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساسا متميزا (ويقال التفاهة لعدم الطعم) كما فى الاجسام البسيطة (وتسمى) هذه تفاهة (حقيقية) والمتصف بهذه التفاهة يسمى تفها ومسيخا (و) يقال ايضا (لكون الجسم بحيث لايحس بطعمه لكثافة اجزائه فلا يتحلل منه) اى من ذلك الجسم (مايخالط الرطوبة) اللعابية (العذبة) اى الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها (التى هى آلة للادراك بالقوة الذائقة كالصفر) ونحوه من الحديد وغيره (فاذا احتيل فى تحليله احس منه) بطعم قوى حاد (كالزنجار) اى يجعل الصفر زنجارا واجزاء صفارا (وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية) وتفاهة حسية

﴿هذا﴾

هذا وقد توهم بعضهم ان المعدود فى الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت المطلقة فى الموجهات ولذلك تركها الامام الرازى رحمه الله فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط ورد عليه بان هذا يبطله ماذكروه من اجتماع المرارة والتفاهة فى الهندباء وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المرثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تأخر الملوحة عن المرارة فى السخونة ان البورق والملح المراسخن من الملح المأكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التى تحلو تكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه فى الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لايدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته واعترضوا بان الكافور مع شدة برده مر وكذلك الشاهترج وبعض القثاء والخيار والعسل حلو حار والزيت دسم حار والدماغ دسم بارد وكثير من الادهان كذلك واجابوا بان غلبة البرد على المر والدسم وغلبة الحرارة على الحلو او الدسم اما لتركب الحامل من اجزاء مختلفة الطعوم واما لعارض اورثه ذلك وتفصيله الى الكتب الطبية ✵ المقصد الثانى هذه ✵ الطعوم المذكورة (هى الطعوم البسيطة) كامر (ويتركب منها طعوم لانهاية لها) وذلك (امابحسب التركيب) بين اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التى لا تنحصر فى عدد فانها اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط (واما بحسب تركب الاسباب) المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولاشك ان فى كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة غير منحصرة فتتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة (وقد يفعل بعض) من الطعوم فعلا (بالعرض) لابالذات (فيظن) ذلك (نقضا) على ماذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين (كما ان الافيون) مثلا (مع مرارته يبرد تبريدا عظيما) فيتخيل انه بارد فينتقض به ماذكرناه من ان فاعل المرارة هو الحرارة لكنه تخيل فاسد كما بينه بقوله (فربما كان ذلك) التبريد (لانه) اى الافيون (بحرارته) وتسخينه (يبسط الروح) ويحلله ايضا اذ من شان الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل واذا تحلل بعض من الروح الحامل للحرارة الغريزية وانبسط بعضه الباقى (حتى يخلو مركزها) اى مركز الروح فانه يجوز تأنيثه (فيحصل بالعرض منه) اى من الافيون (تبريد) فانه لما ازال المسخن عاد اجزاء البدن المقتضية للبرودة بطباعها الى تبريده فهذا التبريد ليس فعلا للافيون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر ازال عنه الافيون بحرارته ماكان يمنعه من فعله فلا نقض اصلا ولكن هذه القاعدة على ذكر منك فانها تنفعك فى مواضع عديدة (فمن الطعوم) (المركبة ماله اسم) على حدة (نحو البشاعة) المركبة (من مرارة وقبض كما فى الحضض) بضم الضاد الاولى وفتحها ايضا وهو صمغ مر كالصبر مشهور يتداوى به (و) نحو (الزعوقة) المركبة (من ملوحة ومرارة كما فى السبخة) والشبحة ومن الطعوم المركبة ماليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة فى العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض فى الباذنجان وكالمركب من المرارة والتفاهة فى الهندباء كما مر قال الامام الرازى هذه الطعوم هل هى كيفيات حقيقية او تخييلية تشبه ان يقال ان هذه الطعوم انما تكثرت بسبب انها كما تحدث ذوقا تحدث بعضها لمسا ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية والتأثيرا للمسى امر واحد لايتميز فى الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه ان يكون طعم من الطعوم يصحبه

فى بعض المواضع تفريق واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة وطعم آخر يصحبه تفريق من غير اسخان فيسمى ذلك المجموع جوضة وطعم آخر يصحبه تكثيف وتجفيف فيسمى ذلك المجموع عفوصة وعلى هذا القياس فلا يتحقق حينئذ ان الطعوم المذكورة حقائق متعددة متكثرة فى انفسها بل يجوز ان يكون تعدد حقائقها مبنيا على هذا التخيل وقد اجمل المصنف هذا المعنى فى قوله (وربما ينضم اليها) اى الى الطعوم (كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما) اى بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية (فيصير) مجموعهما (كطعم واحد) متميز عن سائر الطعوم وذلك (كاجتماع تفريق وحرارة) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (حرافة او) كاجتماع (تكثيف وتجفيف) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (عفوصة) واذا كان هذا محتملا بل واقعا فى بعض الصور فاذا اومأنا ان تكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل فى جميع المواضع وقد يتوهم من عبارته انهما طعمان حقيقيان بلا شبهة الا انه قد يقع الاشتباه فيهما فى بعض المواضع ﴿ النوع الخامس ﴾ من الكيفيات المحسوسة (فى المشمومات) المدركة بالقوة الشامة (ولا اسم لها) عندنا (الا من وجوه) ثلاثة (الاول) باعتبار الملاءمة والمنافرة فيقال (الملائم طيب والمنافر منتن ❊ الثانى بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او) رائحة (حامضة ❊ الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد والتفاح) وانواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها فى الشدة والضعف غير منحصرة كراتب الطعوم وغيرها

﴿ الفصل الثانى ﴾

من الفصول الاربعة التى هى فى اقسام الكيفيات (فى الكيفيات النفسانية) اى المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقيل المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد فى الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه ان بعض هذه الكيفيات كالحياة والعلم والقدرة والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات على ان القائل بثبوتها للواجب وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة فى جنس الكيف ولا فى الاعراض وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية ايضا فان الصحة ومقابلها من هذه الكيفيات يوجدان فى النبات بحسب قوة التغذية والتنمية كما سيرد ذلك عليك فى مباحثهما (فان كانت) الكيفية النفسانية (راسخة) فى موضوعها اى مستحكمة فيه بحيث لا تزول عنه اصلا او يعسر زوالها (سميت ملكة والا) اى وان لم تكن راسخة فيه (سميت حالا) لقبولها التغير والزوال بسهولة (والاختلاف بينهما بعارض) مفارق لا بفصل (فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج) الا ترى ان الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلا تكون فى ابتداء حصولها حالا واذا ثبتت زمانا واستحكمت صارت هى بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا وكل ملكة فانها قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال يصير ملكة وانت تعلم ان الكيفية النفسانية قد تتوارد افراد منها على موضوعها بان يزول عنه فرد ويعقبه فرد آخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع فى تمكن الكيفية فيه حتى ينتهى الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه (وهى) اى الكيفيات النفسانية (ايضا) كالكيفيات المحسوسة (انواع) خمسة كثيرة المباحث فذكر اولا الحياة ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والالم وغيرهما ﴿ النوع الاول الحياة ﴾ قدمها على سائر الانواع لانها اصل لها ومستتبعة اياها (وفيها) اى فى الحياة (مقاصد) ثلاثة ❊ (الاول) فى تعريفها (الحياة قوة تتبع) تلك القوة (اعتدال النوع) ومعنى ذلك ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الآثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سيأتى تفصيله ان شاء الله تعالى فالحياة فى كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعى (ويفيض منها) اى من تلك القوة (سائر القوى) الحيوانية كقوى الحس والحركة والتصرف فى الاغذية وتلخيصه انه اذا حصل فى مركب عنصرى اعتدال نوعى يليق

بنوع حيوانى فاض عليه من المبدأ قوة الحياة ثم انبعثت منهـا قوى اخرى اعنى الحواس البـاطنة والظاهرة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحياة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لمـا عداها من القوى الموجودة فى الحيوان وقد يتوهم ان الحيـاة هى قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لا انهـا قوة اخرى مستتبعة لهذه القوى كما ذكرنا فلذلك (قال ابن سينا) فى كليات القـانون دفعا لهذا التوهم (انها) اى الحياة (غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية) والتنمية (ويدل عليه) اى على التغاير المذكور (انها) اى الحياة (توجد للمفلوج من الاعضاء (اذهى الحافظة) فى الحيوان (للاجزاء) العنصرية المتداعية الى الانفكاك (عن) التعفن و(التفرق والبلى) الاترى ان العضو الميت يتسارع اليه هذه الامور (وليس له) اى للعضو المفلوج (قوة الحس والحركة) وكذا الحال فى العضو الخدر فانه ايضا فاقد فى الحـال قوة الحس والحركة مع وجود قوة الحياة فيه فظهر ان الحياة مغايرة للقوى النفسانية التى هى القوى المدركة والمحركة واما مغايرتها للقوى الطبيعية التى تتصرف فى الاغذية فيدل عليها قوله (وتوجد) اى الحياة (فى) العضو (الذابل) فانه لو لم يكن حيا لفسد بالتعفن والتفرق (مع عدم قوة التغذية) فيه (و) ايضا توجد (فى النبات قوة التغذية مع عدم الحياة) فيه فقد وجد كل واحدة من الحيـاة وقوة التغذية بدون الاخرى فكانتـا متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين ان اجناس القوى الموجودة فى الحيوانات ثلاثة جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطبـاء وللانسان من بينها قوة رابعة يدرك بها المعقولات ويتوصل بها الى ما يختص به من الآثار المطلوبة منه (والجواب) عما ذكره ابن سينا (انا لا نسلم ان القوة) اى ان قوة الحس والحركة (مفقودة فى) العضو (المفلوج و) ان قوة التغذية مفقودة فى العضو (الذابل لجواز ان يكون الفعل) اى الاحساس والحركة والتغذية (قد تخلف عنها) اى عن القوة الموجودة فيهما (لمانع) يمنعها عن فعلها والحـاصل ان المفقود فى العضو المفلوج هو الفعل اعنى الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة المقتضية لهمـا مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المقتضى وكذلك المفقود فى العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدها فقد القوة المقتضية لها (ولا نسلم) ايضـا (ان ما هو قوة التغذية فى الحى موجود فى النبات) حتى يلزم من مغايرة الحياة لغاذية النبـات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك (لجواز ان تكون قوة التغذية فى النبات مخالفة بالحقيقة لها) اى لقوة التغذية (فى الحى) وليس يلزم من اشتراك هاتين القوتين فى التغذية اشتراكهما فى الحقيقة (اذ قد يشترك المختلفـان بالحقيقة فى لازم واحد من فعل او غيره ﴿المقصد الثانى﴾ فى شرط الحيـاة (الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم) مركب من العناصر (له صورة) نوعية (مخصوصة و) لذلك الجسم (كيفيات تتبعها) اى تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة (من اعتدال) مزاجى (خاص وغيره) فانهم زعموا انه لا بد فى الحيـاة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة ومن مزاج معتدل منـاسب لنوع من الحيوانات حتى يفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحيـاة ولا بد فيها من اعتدال الروح الحيوانى المتولد من بخارية الاخلاط الحـامل قوة الحياة الى اعضاء البدن على ما فصل فى الكتب الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيوانى على اعتدالهما المعتبر فى بقـاء الحياة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسبـاب زالت الحياة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما يشـاهد ذلك فى الحيوانات بمساعدة التجربة (وكذا) الحيـاة (عند المعتزلة) مشروطة بالبنية المخصوصة (و) لكنها عندهم ليست ما ذكرها الحكماء بل (هى مبلغ من الاجزاء) اى الجواهر الفردة (يقوم بها) اى بتلك الاجزاء (تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها) اى بدون تلك الاجزاء مع ذلك التأليف والمراد انه لا يمكن تركب بدن الحيوان مما هو اقل من تلك الاجزاء وذلك

لانهم لايجوزون قيام الحياة بجوهر واحد (ونحن) معاشر الاشاعرة (لانشترطها) اى لانشترط البنية المخصوصة فى الحياة (بل يجوز ان يخلق الله تعالى الحياة فى جزء واحد من الاجزاء التى لاتتجزى) بوجه من وجوه الانقسام والتجزى (والذى يبطل مذهبهم) اى مذهب الحكماء والمعتزلة فى اشتراط البنية المخصوصة (انه) اى الشان على تقدير الاشتراط (اماان يقوم بالجزئين معاحياة واحدة فيلزم قيام العرض (الواحد بالكثير وانه محال) كامر (واما ان يقوم بكل جزء) منهما (حياة على حدة وحينئذ فاما ان يكون كل واحد) من الجزئين فى قيام الحياة به (مشروطا بالآخر ويلزم الدور) لان قيام الحياة بهذا موقوف على قيام الحياة بذاك وبالعكس (اويكون احدهما) فى قيام الحياة به (مشروطا بالآخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح) وذلك لان الجزئين اعنى الجوهرين متفقان فى الحقيقة وكذلك الحياتان متماثلتان فالتوقف من احد الجانبين تحكم بحت (اولا يكون شئ منهما) فى قيام الحياة به (مشروطا بالآخر وهو المطلوب) اعنى عدم اشتراط الحياة بالبنية (والجواب) عن هذا الاستدلال (انك) ان اردت بقيام حياة واحدة بالجزئين معاانها تقوم بكل واحد منهما فذلك ممالاشك فى استحالته لكن ههنا قسم آخر وهوان تقوم الحياة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان اردت به مايتناول هذا القسم ايضا فاستحالته ممنوعة فان العرض الواحد يصح قيامه بمحل منقسم فينقسم بانقسامه ان كان حلوله فيه سريانيا والافلا وايضا (قدعرفت مرارا ان دور المعية ليس باطلا) فنختار ههنا ان قيام الحياة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالآخر فهما متلازمان بينهما معية لاتقدم فلا محذور على انا نقول قيام الحياة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر اليه لابقيام الحياة بالآخر فلا دوراصلا ولنا ان نختار الاشتراط من احد الجانبين فقط (وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قدعلمته فى الاولوية فانه) يقال ههنا ايضا (ان اريد) انه لارجحان فى شئ من الجانبين (فى نفس الامر منع) اذيجوز ان يكون هناك رجحان ناشئ اما من احد الجزئين اومن احدى الحياتين اومن خارج ولانعلمه (و) لارجحان (عندنا لم يفد) لان عدم العلم بشئ لايستلزم عدمه فى نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من احد الجانبين فقط لزم قيام الحياة بالجزء الآخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام الحياة باحد الجزئين وان كان مشروطا بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الآخر مشروط بانضمام الجزء الاول اليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه مامر آنفا ﴿ المقصد الثالث ﴾ فيما يقابل الحياة (الموت عدم الحياة عما من شانه ان يكون حيا) والاظهر ان يقال عدم الحياة عما اتصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحياة والموت تقابل الملكة والعدم (وقيل) الموت (كيفية وجودية يخلقها الله تعالى فى الحى فهوضدها لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق) لكونه بمعنى الايجاد (لايتصور الافيماله وجود والجواب ان الخلق) ههنا معناه (التقدير) دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجودات

﴿ النوع الثانى ﴾

من الانواع الخمسة (العلم وفيه مقاصد) ستة عشر ﴿ الاول ﴾ العلم لابدفيه من اضافة) اى نسبة مخصوصة (بين العالم والمعلوم) بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم (وهو) اى ماذكرناه من الاضافة والنسبة هو (الذى نسميه) نحن معاشر المتكلمين (التعلق) فهذا الامر المسمى بالتعلق لابد منه فى كون شئ عالما بآخر (ولم يثبت غيره بدليل) فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه (وقيل هو) اى العلم (صفة) حقيقية (ذات تعلق) والقائل به جماعة من الاشاعرة وهم الذين عرفوه بانه صفة توجب تميزا لايحتمل النقيض وقدعرفت انه المختار من تعريفاته عند المصنف فلاتغفل وعلى قول هؤلاء (فثمه امران العلم) وهوتلك الصفة (والعالمية) اى ذلك التعلق (واثبت القاضى) الباقلانى فى العلم الذى هو صفة موجودة والعالمية التى هى من قبيل الاحوال عنده واثبت (معهما تعلقا فاما للعلم فقط اوللعالمية فقط فههنا ثلاثة امور) العلم والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما (واما لهما معا فههنا اربعة امور) العلم والعالمية وتعلقاهما (وقال الحكماء العلم هو

الوجود الذهنى) اى الموجود الذهنى كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا به انه الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم ويدل عليه انهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة ولا شبهة فى ان الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى ان العلم هو الوجود الذهنى (اذ قد يعقل ما هو نفى محض وعدم صرف) بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية الا ترى انا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتعقلها ولا شبهة ايضا فى ان بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا كامر (والتعلق انما يتصور بين شيئين) متمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت فى الجملة واذ لا ثبوت للمعلوم ههنا فى الخارج (فاذا لا حقيقة له الا الامر الموجود فى الذهن وهو) اى ذلك الامر الموجود فى الذهن هو (العلم) واما التعلق المذكور فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لها (و) هو (المعلوم) ايضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره فى نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب ان يكون العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية (ثم) ان الامر الموجود فى الذهن (قد يطابقه امر فى الخارج) بان تكون تلك الماهية التى اتصفت بالوجود الذهنى متصفة بالوجود الخارجى ايضا (وقد لا يطابقه) بان لا تكون تلك الماهية موجودة فى الخارج (وبهذا الاعتبار) اى باعتبار المطابقة (تلحقه) اى ذلك الموجود الذهنى (الاحكام الخارجية) من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرها فان الماهية اذا وجدت فى الخارج لم تخل من امور تعرض لها بحسب هذا الوجود ويختص به فلا تكون عارضة لها حال كونها موجودة فى الذهن ويحتمل ان يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللامطابقة على معنى ان الموجود الذهنى بمجرد حصوله فيه ملحوظ من حيث هو هو ومن هذه الحيثية يجوز ان يكون له مطابق فى الخارج وان لا يكون ويمكن للعقل ان يجرى عليه احكاما خارجية صادقة او كاذبة وهذا الاحتمال انسب بقوله (واما من حيث هو موجود) فى الذهن (فلا حكم له) اى لا يمكن للعقل ان يحكم عليه من هذه الحيثية (الا بان يتصور مرة ثانية من حيث انه فى الذهن فيحكم عليه باحكام اخر) مخالفة للاحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من اشباهها (ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية) ومحصول الكلام ان الماهية اذا وجدت فى الذهن كانت ملحوظة فى نفسها وصالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا فى الخارج وهى المسماة بالعوارض الخارجية وغير صالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا فى الذهن بل لابد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها واما لوازم الماهية من حيث هى هى عارضة لها فى الوجودين فيصح ان يحكم بها عليها فى كل واحدة من اللاحظتين وانما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لانها فى الدرجة الثانية من التعقل واعلم ان الماهية الموجودة فى الذهن اذا اخذت من حيث هى ذهنية كانت ممتنعة الحصول فى الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية مأخوذة من الممتنع او من الممكن واما اذا نظر اليها من حيث هى مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد تكون ممتنعة وقد لا تكون الا ان الحكم بامتناعها او امكانها لا يمكن الا حال وجودها فى الذهن (قال المتكلمون هو) اى كون العلم عبارة عن الوجود الذهنى (باطل لوجهين الاول لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول) فى ذهن العاقل (فمن عقل السواد والبياض) وحكم بتضادهما (يكون قد حصل فى ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن اسود وابيض) اذ لا معنى للاسود والابيض الا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعا لان هذه الصفات منتفية عنه (وايضا يجتمع الضدان) فى محل واحد وهو سفسطة ❊ الوجه (الثانى حصول ماهية الجبل والسماء فى ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة) وتجويزه مكابرة محضة (وجواب) الوجه (الاول انه انما يلزم

كون الذهن ابيض واسود لوحصل فيه هوية السواد والبياض) اى ماهيتهما الموجودة بالوجود العينى المسمى بالوجود الخارجى الذى هو مصدر للآثار ومظهر للاحكام (لاماهيتهما) الموجودة بالوجود الظلى المسمى بالوجود الذهنى (اذ قد علمت) فى مباحث الوجود الذهنى (انه لامعنى للماهية الا الصورة العقلية) المتصفة بوجود غير اصيل (و) علمت ايضا (انها) اى الصورة العقلية (مخالفة للهويات الخارجية المتصفة بوجودات اصيلة) (فى اللوازم) التى تكون للوجود الخارجى باعتبار خصوصية مدخل فيها (كما نبهت له من قبل) وكون المحل اسود وابيض وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود العينى مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعا ولا اجتماع الضدين (و) جواب الوجه (الثانى ان الممتنع حصول هوية الجبل والسماء) فى ذهننا فان هذه الهوية هى المتصفة بالعظم المانع من الحصول فى اذهاننا (لاماهيتهما) اذ ليس فيهما ما يمنع من حصولها فيها (وهذا) الذى ذكره المتكلمون فى هاتين الشبهتين (غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية) اى لفظها (تطلق على الامر المعقول) الذى هو الماهية الموجودة بالوجود الذهنى (وعلى ما يطابقه) اى يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود الخارجى (فظنا امرا واحدا) وبنى عليه اشتراكهما فى الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن (وربما جعلوه) اى الحكماء العلم (امرا عدميا فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم من المادة) ورد بانه يلزم منه ان يكون كل شخص انسانى عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم واقرب من هذا ما قيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا بأس بخروج ادراكات الحواس عن تعريف العلم لان الكلام فى التعقلات دون الاحساسات كما دل عليه المباحث السابقة قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا فى حقيقة العلم فحيث بين ان كون البارى عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضى كثرة فى ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قيد اندراج العلم فى مقولة الكيف بالذات وفى مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل الشئ لذاته ولغير ذاته ليس الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة فى الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط الذى لواجب الوجود ليس عقليته لاجل صور كثرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة فى النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة وقال فى الملخص انا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والارض ووجودنا ووجود لذاتنا وآلامنا ونميز بينه وبين سائر الاحوال النفسانية وذلك يتوقف على تصور ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهى اولى ان يكون بديهيا فتصور العلم بديهى ثم ان هذه الحالة الواجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وايضا لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذى هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو باطل ايضا لخلو المحل عنهما معا كما فى الجماد لا يقال جاز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد يعقل كون الشئ مجردا وهو ان لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك فى كونه عالما وايضا يصح ان يقال فى الشئ انه عالم بهذا دون ذاك ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احدهما دون الآخر واذا لم تكن تلك الحالة عدمية فهى وجودية اما حقيقية او اضافية اما الحقيقية فاما ان تكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لان ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم هناك فان اجيب عنه بان العلم ليس نفس حصول ماهية شئ لآخر بل هو حصول خاص اعنى حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتا مجردة قلنا فهذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول واما ان تكون امرا آخر مغايرا للصورة وذلك مما لم تقم عليه دلالة وان قال به جماعة واما الاضافية فلا شبهة فى تحققها لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به واما انه هل يعتبر فى تحقق هذه

الاضافة المسماة بالشعور امر آخر حقيقي اواضافي اوعدمي فذلك ممالاحاجة اليه في البحث عن ماهية العلم هذا ما تلخص من كلامه ولا يخفى عليك ما فيه واعلم ان القائل بان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال في علم الشئ بذاته وبصفات ذاته اذ يلزم ان يحل في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين واجيب عنه تارة بان ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينين متماثلين وايضا ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول المثلين في محل واحد لاحلول احدهما في الآخر واخرى بان علم الشئ بذاته وصفاته علم حضوري لاحصولي ومعنى ذلك ان المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه لابحصول صورته ففي علم الشئ بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل في الوجود العيني وفي علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشئ عند نفسه مع ان الحضور نسبة لا تتصور الابين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا شك ان النفس من حيث انها صالحة لان تكون عالمة بشئ من الاشياء مغايرة لها من حيث انها صالحة لان تكون معلومة لشئ ما وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال في علم الشئ بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة اوصفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع عنه اما باختيار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لاصورة عقلية لما عرفت من قصة الجماد واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز الذي لايتوقف على وجود المتمايزين لافي الخارج ولافي الذهن ❊ المقصد الثاني ❊ العلم الواحد الحادث) قيده بالحدوث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية (هل يجوز تعلقه بمعلومين) اي على سبيل التفصيل اذلاخلاف في ان العلم الواحد الاجمالي يتعلق بمافيه كثرة (فيه مذاهب) اربعة (الاول لبعض اصحابنا) من الاشاعرة (يجوز) ذلك مطلقا (كعلم الله تعالى) فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة (قلنا) هذا (تمثيل) وقياس للشاهد على الغائب (بلاجامع) فيكون باطلا وايضا يلزم على من احتج من اصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على اصلنا كما سيأتي مع ان القدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر (الثاني وهو مذهب الشيخ) ابي الحسن الاشعري (وكثير من المعتزلة لايجوز) ذلك مطلقا (اذليس عدد اولى من عدد فيلزم) من جواز تعلقه باكثر من واحد (تعلقه) بل جواز تعلقه (بامور غير متناهية) فيلزم ان يجوز كون احدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لاتتناهى وهو باطل قطعا (وقد عرفته) وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لايجدي شيئا والمحتج بهذه الحجة ان كان معتزليا ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولايجوز تعلقها بمقدورات لاتتناهى (وايضا فلايسد احدهما مسد الآخر) هذا دليل ثان على المذهب الثاني وهو ان يقال لوتعلق العلم الواحد بمعلومين لسد العلم باحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة ان الشئ يسد مسد نفسه والتالي باطل (فان التعلق) بالمعلوم (داخل في حقيقته) اي حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخلا في هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الآخر واذا علم الآخر انعكس الحال فلايتصور قيام العلم باحدهما مقام العلم بالآخر (ونقض) هذا الدليل الثاني (بعلم الله تعالى) فانه جار فيه مع كونه متعلقا بامور متعددة (وبسائر) اي ونقض ايضا بسائر (الهويات) المتعلقة باشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك فتعدد التعلقات لايقتضي تعددا في الذات وليس يلزم من وحدة الذات ان تكون هي مأخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها مأخوذة مع تعلق آخر (الثالث مذهب ابي الحسن الباهلي) من الاشاعرة وهو انه (لايجوز تعلقه) اي تعلق العلم الواحد (بنظريين) اي بمعلومين نظريين (لانه يستلزم اجتماع

(نظرين) فى حالة واحدة (وهو محال) بالضرورة الوجدانية (ويجوز تعلقه بضرورين لما مر) فى المذهب الاول من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس واما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ماذكره بقوله (قلنا قد نعلمهما) اى المعلومين النظريين (بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد) فانه اذا كان العلم بهما واحدا كفاه نظر واحد فاجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة ❊ المذهب (الرابع وهو مختار القاضى وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما) اى كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث والسواد والبياض فانه لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد (والا جاز انفكاك الشئ عن نفسه) اذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه (قلنا) انما يلزم ماذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع اذ لقائل ان يقول انهما اذا علما بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما واما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه الاشارة بقوله (قد نعلم ماذكرتموه) اعنى المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما (تارة بعلم واحد) فلا يجوز ذلك الانفكاك (وتارة بعلمين) فيجوز الانفكاك ولا استحالة فى ذلك لان جواز الانفكاك فى حالة وعدم جوازه فى حالة اخرى (ولا يلزم من ذلك) اى من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما اخرى (الاستغناء عن تعدد الصفات) بان يقال لو جاز ان يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق على انه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين ايضا لكانت الصفة الواحدة موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة وحينئذ جاز ان تكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق (فانه) اى ماذكرتموه من الاستدلال (تمثيل ايضا) كما مر خال عن الجامع لجواز ان تكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين ويمتنع ايجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على انه انما يلزم القائل بالحال (واما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد) فان العلم بمضادة شئ لآخر لا يكون الا مع العلم بمضادة الآخر اياه (و) كذا الحال (فى الاختلاف) والتماثل وسائر الاضافات (فقد يتعلق بهما علم واحد) اى يجوز تعلقه بهما (اذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة والا) اى وان لم يصح ماذكرناه من استلزام العلم بالشئ العلم بذلك العلم (جاز ان يكون احدنا عالما بالجفر والجامعة) وهما كتابان لعلى رضى الله تعالى عنه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التى تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفى كتاب قبول العهد الذى كتبه على بن موسى رضى الله عنهما الى المأمون انك قد عرفت من حقوقنا مالم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت ورأيت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين (وان كان) اى احدنا (لا يعلم علمه به) اى بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضرورى البطلان فظهر ان من علم شيأ علم علمه به (ثم) انه (يعلم) ايضا (علمه بعلمه به) لما ذكرناه من استلزام العلم العلم بالعلم (وهلم جرا فثم معلومات غير متناهية فلو) لم يجز ان تكون عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل (استدعى كل معلوم) منها (علما) على حدة (لزم ان يكون لاحدنا) اذا علم شيأ واحدا (علوم غير متناهية بالفعل وانه محال والوجدان يحققه) اى يشهد بكونه محالا (والجواب انا) لا نسلم ان العلم بالشئ يستلزم العلم بذلك العلم اذ (قد نعلم الشئ ولا نعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه) لما مر من ان الموجود فى الذهن لا يمكن ان يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الا بان يتصور مرة ثانية ويلتفت اليه من حيث انه فى الذهن (و) هذا الالتفات لا يمكن ان يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية

بل (ينقطع بانقطاع الاعتبار) ولا فرق فى ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة اذ يجوز الغفلة
عن العلم فى الكل ولكن لما كان الالتفات الى العلم قريبا من الحصول غير محتاج الى تكلف ظن انه
حاصل بالفعل و بنى عليه ما بنى (واما قول من قال) يعنى به الآمدى فانه قال فى الجواب الكلام انما هو
فى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين (والعلم لا يتعلق بنفسه لان النسبة) التى هى التعلق لا تتصور الا
(بين شيئين) متغايرين ولا مغايرة بين الشئ ونفسه وقول القائل ذات الشئ ونفسه يوهم بظاهره
نسبة الشئ الى نفسه الا انه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد مناط لما يعلمه لا يزيد على قيام علمه بنفسه
(فظاهر البطلان) لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشئ بنفسه بل من قبيل تعلق جزئى
من العلم بجزئى آخر منه ولا محذور فيه (قال الامام الرازى والمختار) عندى (ان الخلاف متفرع على
تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم) واحد
(بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز ان يكون) العلم (صفة واحدة يتعدد تعلقاته و كثرة التعلقات)
الخارجة عن حقيقة الصفة (لا تجعل الصفة متكثرة) فى ذاتها قال المصنف (واعلم ان الجواز الذهنى
لا نزاع فيه و) الجواز (الخارجى مما يناقش فيه) يعنى انا اذا نظرنا الى ان العلم صفة ذات تعلق جوز
العقل ان تكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بامور متعددة بمعنى ان العقل بمجرد هذه الملاحظة
لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهنى وليس يلزم منه الامكان
بحسب نفس الامر لجواز ان تكون ممتنعا فى نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال
على امكانه فى نفسه بان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما
لم يكن متعلقا بالمضادة التى بينهما بل بمطلق المضادة وكلامنا فى المضادة المخصوصة وان كان
متعلقا بهما فهو المطلوب ليس بشئ لان المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بها موقوف
على العلم بهما معا فليس هناك علم واحد علم به معلومان و فى نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق
جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه والجواب
ما مر من ان الخلاف فى تعلق العلم الواحد بمتعدد على سبيل التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية
هذا وخصوصية ذاك معا فانه جوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل

❊ المقصد الثالث ❊ الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق) سواء كان مستندا الى شبهة
او تقليد فليس الثبات معتبرا فى الجهل المركب كما هو المشهور فى الكتب و انما سمى مركبا لانه
يعتقد الشئ على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشئ و يعتقد انه يعتقده على ما هو عليه
فهذا جهل آخر قد تركبا معا (وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما) فانهما معنيان وجوديان
يستحيل اجتماعهما فى محل واحد و بينهما غاية الخلاف ايضا (وقالت المعتزلة) اى كثير منهم (هو)
اى الجهل المركب ليس ضدا للعلم بل هو (مماثل له) فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة
وانما قالوا بالمماثلة بينهما (لوجهين ❊ الاول ان التميز بينهما) ليس الا (بالنسبة الى المتعلق وهى) اى تلك
النسبة المميزة بينهما (مطابقته اولا مطابقته) فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق له
(والنسبة لا تدخل فى حقيقة المنتسب) لان النسبة متأخرة عن طرفيها فتكون خارجة عنهما (والامتياز
بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات) واذ ليس بينهما اختلاف الا بهذا الوجه لزم
اشتراكهما فى تمام الماهية ❊ الوجه (الثانى ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا فى الدار وكان)
زيد (فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر) من الصباح الى المساء (لا يختلف) ذلك الاعتقاد
(بحسب الذات)والحقيقة (ضرورة ثم انه كان) اى ذلك الاعتقاد (اولا علما ثم انقلب جهلا) مركبا
(والانقلاب) من شئ الى آخر (لا يتصور الا فى امر عارض مع اتحاد الذات) والحقيقة فى ذينك الشيئين
فيكونان متماثلين انقلب احدهما الى الآخر بسبب اختلاف العوارض ولا استحالة فيه بخلاف

المتضادين و المتخالفين فى الحقيقة فان الانقلاب بينهما يفضى الى انقلاب الحقائق وهو محال و ايضا قد ثبت فى المثال المذكور اتحاد العلم و الجهل المركب فى الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض (قال الاصحاب) فى جوابهم بطريق المعارضة (المطابقة واللامطابقة اخص صفاتهما) اى صفات العلم والجهل المركب (فيلزم من الاختلاف فيه) اى فى اخص الصفات (الاختلاف فى الذات) لما مر من ان المتماثلين مايشتركان فى اخص صفات النفس واجاب الآمدى بعبارة اخرى وهى ان الاشتراك فى الاخص المعتبر فى التماثل يستلزم الاشتراك فى الاعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور فى الجهل المركب بالاتفاق فلا يكون مثلا للعلم قال واتفق الكل على ان اعتقاد المقلد للشئ على ماهو عليه مثل للعلم ﴿المقصد الرابع﴾ الجهل يقال للمركب وهو ماذكرناه و) يقال ايضا (للبسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فلا يكون ضدا) للعلم بل مقابلا له مقابلة العدم للملكة (ويقرب منه) اى من الجهل البسيط (السهو وكأنه جهل) بسيط (سببه عدم استثبات التصور) اى العلم تصوريا كان اوتصديقيا فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان فى معرض الزوال فيثبت مرة ويزول اخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر (حتى اذانبه) الساهى ادنى تنبيه (تنبه) وعاد اليه التصور الاول (وكذا الغفلة) تقرب من الجهل ايضا (ويفهم منها) اى من الغفلة (عدم التصور) مع وجود مايقتضيه (وكذلك الذهول) يقرب منه قيل وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشا قال الله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو (والجهل) البسيط (بعد العلم يسمى نسيانا) وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها فى الحافظة والثانى زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ فى حصولها الى سبب جديد قال الآمدى ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان تكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضداله وان لم تكن صفة اثبات وليس اى الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل يجامع كلامنها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور فى حالة النوم واخواته واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة ﴿المقصد الخامس﴾ ادراكات الحواس الخمس) الظاهرة (عند الشيخ) الاشعرى (علم بمتعلقاتها فالسمع) اى الادراك بالسامعة (علم بالمسموعات والابصار) اى الادراك بالباصرة (علم بالمبصرات) وكذلك الحال فى الادراك باللامسة والذائقة والشامة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبديهة والنظر التى يتوسل بها الى العلوم المستندة اليها (وخالفه فيه الجمهور) من المتكلمين (فانا اذا علمنا شيأ) كاللون مثلا (علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا) ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها (وله) اى للشيخ (ان يجيب بان ذلك الفرق) الوجدانى (لايمنع كونه) اى كون ادراك الحواس (علما مخالفا لسائر العلوم) المستندة الى غير الحواس مخالفة (اما بالنوع اوبالهوية) فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثانى حقيقة نوعية متناولة لافراد متخالفة بالهويات لايقال الخلاف انما هو فى ان حقيقة ادراك الشئ باحدى الحواس هل هى حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقا اولا واذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا الى ان لفظ العلم اسم لمطلق الادراك او النوع منه لانا نقول يكفينا فى مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعى لمزيد الاستظهار (وايضا فانما يصح استدلاله) اى استدلال الخصم اعنى الجمهور (لو امكن العلم بمتعلقه) اى بمتعلق الادراك الحسى

(بطريق آخر) غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فان قلت نحن نعلم ان فى الجسم الفلانى مثلا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتا ضروريا فقد صح امكان ان يتعلق العلم بطريق آخر بما تعلق به الادراك الحسى قلت هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئى على وجه جزئى وبين ادراكه على وجه كلى وذلك لايخفى على ذى مسكة ❁ المقصد السادس ❁ فيما يتفرع على القول بثبوت الصور العقلية (الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية) مع التساوى فى نفس الماهية (بوجوه ❁ الاول انها) اى الصور العقلية (غير متمانعة فى الحلول) اذ يجوز حلولها معا فى محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص مثلا يمتنع ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة النارية يستحيل ان تتصور معها بصورة اخرى (بل) الصور العقلية (متفاوتة) فى الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشئ من الحقائق عسرا جدا واذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقى وسهل انتقاشها به (الثانى تحل الكبيرة) من الصور العقلية (فى محل الصغيرة) منها معا ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرة معا بخلاف الصور المادية فان العظيمة منها لا تحل فى محل الصغيرة مجتمعة معها (الثالث لاينمحى الضعيف بالقوى) يعنى ان الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لاتزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة منها تنمحى عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها (الرابع) الصورة العقلية اذا حصلت فى العاقلة (لايجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها) من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقاء قواها ابدا واذا زالت احتيج فى استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفروق بينهما ان الصور الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية (ثم) انهم (ذكروا فى معنى كون) صورة (الانسانية) المعقولة (امرا كليا امرين ❁ الاول اسم الانسان) مثلا (لافراده ليس باشتراك اللفظ ضرورة) مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التى وضع لفظه بازاء كل منها على حدة (بل هو) اى مدلول اسم الانسان (معنى مشترك) بين افراده واطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذى يسمى اشتراكا معنويا (ولايدخل فيه) اى فى ذلك المعنى المشترك (المشخصات) التى يمتاز بها افراد بعضها عن بعض (والالم يكن) ذلك المعنى (مشتركا) بين جميع افراده بل المشخصات كلها خارجة عنه (فالنفس) الناطقة (اذا استحضرت صورة الانسانية) اى صورة ذلك المعنى المشترك (مجردة عن المشخصات) التى هى عوارض غريبة ولواحق خارجية (كانت) تلك الصورة كلية على معنى انها تكون (مطابقة لزيد وعمرو وبكر) الى سائر افراده والمراد بالمطابقة ما فسره بقوله (اى كل واحد) من تلك الافراد (اذا) حضر فى الخيال و(جرد عن مشخصاته كانت) تلك الصورة اعنى صورة المعنى المشترك (هى بعينها) الاثر (الحاصل منه) اى من ذلك الواحد الذى جرد عن مشخصاته (لاتختلف) تلك الصورة باختلاف الافراد التى تجرد عن المشخصات حتى اذا سبق واحد منها الى النفس فتأثرت منه بذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عداه من الافراد اذا حضر عندها تأثير آخر واذا كان هذا المتأخر سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر من غير افراده كفرس مثلا لكان الاثر الحاصل فى القوة العاقلة بالتجريد عن المشخصات صورة اخرى سوى صورة الانسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لاشك ان الصورة العقلية الانسانية الحالة فى القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها فى نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالة فى نفس اخرى فكيف تكون كلية مع كونها جزئية ايضا قلت

لا منافاة لان كليتها باعتبار انها اذا اخذت فى نفسها لامع عوارضها الذهنية طابقت الامور الكثيرة كما مر ومن ثمه زيد فى المطابقة شئ آخر وهو ان تلك الصورة المأخوذة من الحيثية المذكورة اذا فرضت فى الخارج متشخصة بتشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين ان كليتها بهذا المعنى لاتنافى جزئيتها من حيث انها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها لايقال كما ان الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك كل واحد منها يطابقها لان المطابقة لاتتصور الا بين بين فيلزم ان يكون كل فرد مطابقا لسائر الافراد ايضا ضرورة اشتراكها فى مطابقة امر واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذى ذكرتموه لانا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة ذات مثالية غير متأصلة فى الوجود لما هى ظل لها واعلم ان ما ذكر فى تصوير المطابقة التى هى معنى الكلية انما يظهر فى الكليات التى هى انواع حقيقية فاذا اريد اجراؤه فى سائر الكليات قيست الى حصصها التى هى افرادها الاعتبارية فانها انواع حقيقية بالقياس اليها او جعل ماعدا المعنى المشترك بين افرادها بمنزلة المشخصات فى التجريد عنها (الثانى) من الامرين اللذين ذكروهما فى معنى الكلية (ان المعلوم بها) اى بالصورة العقلية (امر كلى) فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها صورة كلى ماعلم بها (وهذا) الامر الثانى (يليق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية) المساوية فى الماهية للمعلومات بل يراه انه صور ذهنية مخالفة لها فى الماهية وتوضيح الكلام ان القائلين بالصور فرقتان فرقة تدعى ان تلك الصور مساوية فى الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هى ماهيات المعلومات من حيث انها حاصلة فى النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للاشياء وجودان وجود خارجى ووجود ذهنى وتكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لانها ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم ان الصور العقلية مثل واشباح للامور المعلومة بها مخالفة لها فى الماهية وعلى قولهم لايكون للاشياء وجود ذهنى بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتأويل كأن يقال مثلا النار موجودة فى الذهن ويراد انه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لابغيرها من الماهيات وكنا قد اشرنا الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لاتكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح ليست محمولة على افراد المعلومات بتلك الصور بل المحمول عليها ماهياتها المعلومة بها فاشار المصنف الى ان القول بان الصورة العقلية ليست كلية انما الكلى هو المعلوم بها يليق بمذهب هولاء لابمذهب الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتا فقوله يرى العلم غير الصور الذهنية اراد به ماذكرناه من انه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات فى الماهية بل يراه صورا ذهنية مخالفة فى الماهية لما علم بها فمحصول كلامه يليق بمن يرى المعلوم غير الصور الذهنية ولو صرح بهذه العبارة لانتظم اول الكلام مع آخره الذى سيأتى بلا حاجة الى تأويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال المصنف (وفيه) اى فى الامر الثانى المبنى على رأى الفرقة الثانية (نظر قد نبهتك عليه ان كان على ذكر منك حيث قلت لك) فى المقصد الاول من هذا النوع الذى نحن فيه (الصورة الذهنية هى العلم والمعلوم) وذلك لانا نعقل ما هو نفى محض وعدم صرف فى الخارج ولاشك انا اذا علمناه حصل بيننا وبينه تعلق واضافة مخصوصة ولايتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين ولاتمايز الامع ثبوت كل من المتمايزين فى الجملة واذ ليس المعلوم ههنا فى الخارج فهو فى الذهن فالصورة الذهنية هى ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب ان يكون المتصف بالكلية هى الصورة العقلية وبطل ماقيل من ان المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها (وان كنت تحتاج) ههنا (الى زيادة بيان فاستمع) لمايتلى عليك (أليس اذا كان المعلوم) مغايرا للعلم و (امرا

وراء ما في الذهن كان حصوله) اى حصول المعلوم وثبوته (في الخارج) لانه لابد من ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه و بين العالم واذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعا (فيكون شخصا) اى موجودا في الخارج متعينا في حد نفسه متأصلا في الوجود (وهو ينافي الكلية) فاذا كان المعلوم مغايرا للعلم لم يتصف بالكلية اصلا واذا اتحدا كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور واثباتها للمعلوم بها (اللهم الا ان يصار الى ان الامور المتصورة لها ارتسام في غير العقل) الانساني من القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا لا كارتسام الاعراض في محالها بحسب الوجود الخارجي والا كانت تلك الامور المتصورة اشخاصا عينية يستحيل اتصافها بالكلية (وهو) اى الارتسام في غير العقل (ينافي الوجود الذهني) في النفس الناطقة الانسانية لابتنائه على ان لا يكون لما تصورته النفس الناطقة ثبوت في غيرها لا اصليا ولا ظليا وهو اعني نفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم على ان القول المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب ان يكون نفس ماهيات المعلومات حتى تصدق الاحكام الايجابية الجارية عليها وتحقق النسبة بينها و بين العالم بها واذا لم يكن ارتسامها فيها عينيا كان ارتسامها عقليا و يتحد العلم والمعلوم هناك وتكون المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المطلوب هكذا حقق المقال على هذا النسق وذر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون ﴿ المقصد السابع ﴾ العلم ينقسم الى تفصيلي وهو ان ينظر الى اجزائه ومراتبه) اى اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها واحدا بعد واحد (والى اجمالي كمن يعلم مسئلة فيسأل عنها فانه يحضره الجواب) الذي هو تلك المسئلة باسرها (في ذهنه دفعة واحدة (وهو) اى ذلك الشخص المسؤل (متصور) في ذلك الزمان (للجواب) لانه (عالم) حينئذ (بانه قادر عليه) ولا شك ان علمه باقتدار على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها (ثم يأخذ في تقريره) اى تقرير الجواب (فيلاحظ تفصيله) بملاحظة اجزائه واحدا بعد واحد (في ذهنه) حال ما سئل (امر بسيط هو مبدأ التفاصيل) الحاصلة في ثاني الحال (والتفرقة بين تلك الحالة) الحاصلة دفعة عقيب السؤال (و بين حالة الجهل) الثابتة قبل السؤال (وملاحظة التفصيل) المتفرعة على التقرير (ضرورية) وجدانية اذ في حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل بل النفس في تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلا قبله وفي الحالة التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا في شئ من الحالتين السابقتين (وشبه ذلك بمن يرى نعما) كثيرا (تارة دفعة فانه يرى) في هذه الحالة (جميع اجزائه) اى اجزاء ذلك النعم (ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه) اى النعم و يفصل اجزاءه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس الى مدركاته في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيهما ايضا (قال الامام الرازي) في انكار العلم الاجمالي (يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة) لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون تلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة (بل) يجب ان يكون (لكل واحد) من الامور المتكثرة (صورة) على حدة (ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك) اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته و يمتاز عما عداه (نعم انه قد تحصل الصور) المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب (تارة دفعة) كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو (وتارة مترتبة في الزمان) كما اذا تصور اجزاؤه واحدا بعد واحد (فان ارادوا) بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي (ذلك) الذي

ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة (فلا نزاع فيه) الا ان الاجمالى بهذا المعنى لايكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التى هى حالة الجهل وبين الفعل المحض الذى هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع فى زمان واحد وقد لاتجتمع بل تتعاقب وبذلك لايختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلى بحسب الحقيقة والخلاف فى التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لاباعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات قال واما ماقالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لاتفصيلا لترتبه على التقرير فمردود بان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو انه شئ يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهى مجهولة فى تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شئ يحرك البدن فان لازمها اعنى كونها محركة معلومة تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان تعرف بطريق آخر فبطل ماقالوه . وظهر ايضا ان العلم الواحد لايكون علما بمعلومات كثيرة اقول ومن انكاره العلم الاجمالى نشأ انكاره للاكتساب فى التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل فى الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها فى العقل كالمخزون المعرض عنه الذى لايلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا فى الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء فى الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة حينئذ بلاقصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فالعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا فى الذهن بحقيقته لاباعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لاتفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لايكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شئ فهو ممكن بالامكان العام فلاشك انا حكمنا على جميع افراد الشئ فلابد ان تكون معلومة لنا ولاعلم بها فى هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشئ الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلى قد يلاحظ فى نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لاعلى افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح حينئذ ان يحكم على تلك الافراد دونه ولكن هذه المعانى التى قررناها مضبوطة عندك فانها تنفعك فى مواضع عديدة

﴿ فرعان ﴾ الاول العلم الاجمالى) على تقدير جواز ثبوته فى نفسه (هل يثبت لله تعالى ام لاجوزه القاضى والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابوهاشم والحق انه ان اشترط فيه) اى فى العلم الاجمالى (الجهل (بالتفصيل امتنع عليه تعالى والافلا) يمتنع (فان قيل فينتفى حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق) وهو العلم الاجمالى (قلنا نعم وهو) اى ذلك العلم المنتفى عنه تعالى هو (العلم المقرون بالجهل) وهذا القيد يجب انتفاؤه عنه تعالى (وبالجملة فالمنفى عنه تعالى هو القيد اعنى كونه مع الجهل وانه لايوجب فى اصل العلم) بل هو ثابت له مجردا عن ذلك القيد الذى يستحيل عليه تعالى ﴿ الفرع (الثانى المشهور ان الشئ) الواحد (قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضى) الباقلانى (المعلوم غير المجهول ضرورة فتعلق العلم والجهل شيئان) متغايران قطعا (وان كان احدهما عارضا للآخر) كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته (اوهما عارضان لثالث) كما اذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته (او بينهما تعلق آخر) سوى تعلق العروض على احد الوجهين (اى تعلق كان) من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات لاتقتضى اتحاد المعلوم

﴿ والمجهول ﴾

والمجهول بل تغايرهما (والتسمية مجاز) يعني انه اذا كان المعلوم عارضا للمجهول او كانا عارضين لثالث او كان بينهما تعلق بوجه آخر واطلق على هذه الصور انهما من قبيل كون الشئ الواحد معلوما من وجه مجهولا من وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز (ولا مشاحة) ولامنازعة (فيه) اى فى الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولايشتبه عليك بما اسلفناه لك ان عارض الشئ قد يلاحظ فى نفسه فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشئ مجهولة فيتغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة لملاحظة الشئ وحينئذ يكون ذلك الشئ معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية اخرى ولا استحالة فيه وبمثل هذا الذى ذكره القاضى استدل الامام الرازى على نفى العلم الاجمالى فى المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لااجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا فى شئ واحد ظن ان العلم الجملى نوع يغاير العلم التفصيلى والجواب ان الاجمال والتفصيل ليس حالهما على ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون ذلك العلم فى نفسه على وجه واخرى على وجه آخر كما حققته فليس الاجمال بان يكون الشئ معلوما من وجه ومجهولا من آخر واذا قلنا هذا الشئ معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل كانت الحيثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم وبما قررناه يتضح ان الفرع الثانى ايضا فرع على ثبوت العلم الاجمالى كأنه قيل هل هو من قبيل العلم بالشئ من وجه دون وجه اولا

﴿المقصد الثامن﴾ قال بعض المتكلمين الشئ قد يعلم بالفعل) وهو ظاهر (وقد يعلم بالقوة كما اذا كان فى يد زيد اثنان فسألنا ازوج هو) اى مافى يده (اوفرد فانا نعلم) فى هذه الحالة (ان كل اثنين زوج وهذا) الذى فى يده (اثنان) فى الواقع فيكون مندرجا فيما علمناه (فنعلم) فى هذه الحالة (انه زوج علما (بالقوة القريبة) من الفعل (وان لم نكن نعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات) من الاحكام (المندرجة تحت الكليات) منها فانها معلومة بالقوة (قبل ان يتنبه للاندراج) واما بعد التنبه له فانها تكون معلومة بالفعل (فالنتيجة) فى الشكل الاول (حاصلة فى احدى المقدمتين) اعنى كبراه حصولا (بالقوة) ولاشك ان كل مقدمة كلية صالحة لان تجعل كبرى للشكل الاول حتى يستخرج الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة اصلا وقاعدة وقانونا وتلك الاحكام الجزئية فروعا لها ﴿المقصد التاسع﴾ العلم امافعلى) وهو ان يكون سببا للوجود الخارجى كما نتصور امرا) مثل السرير مثلا (ثم نوجده واماانفعالى) مستفاد من الوجود الخارجى (كما يوجد امر) فى الخارج مثل الارض والسماء (ثم نتصوره فالفعلى) ثابت (قبل الكثرة والانفعالى بعدها) اى العلم الفعلى كلى يتفرع عليه الكثرة وهى افراده الخارجية والعلم الانفعالى كلى يتفرع على الكثرة وهى افراده الخارجية التى استفيد هو منها وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم ومبنى على وجود الطبايع الكلية فى ضمن الجزئيات الخارجية (قال الحكماء علم الله تعالى) بمصنوعاته علم (فعلى لانه السبب لوجود الممكنات) فى الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لايتوقف على الآلات والادوات بخلاف علمنا بافعالنا ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذى استند اليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى عندهم بالعناية الازلية واما علمه تعالى بذاته فليس فعليا ولاانفعاليا ايضا بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغايراله بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى ﴿المقصد العاشر﴾ قالوا) اى الحكماء (مراتب العقل) اى التعقل للنفس الناطقة الانسانية (اربع الاولى العقل الهيولانى وهو الاستعداد المحض) لادراك المعقولات (وهو قوة) محضة (خالية عن الفعل كما للاطفال) فان لهم فى حال الطفولية وابتداء الخلقة استعدادا محضا ليس معه

ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات وانما نسب الى الهيولى لان النفس فى هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية فى حد ذاتها عن الصور كلها * المرتبة (الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات) واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها (وانه) اى العلم بالضروريات (حادث) بعد ابتداء الفطرة (فله شرط حادث) بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح فى اختصاصه بزمان معين (وماهو) اى ذلك الشرط الحادث (الا الاحساس بالجزئيات) والتنبه لما بينهما من المشاركات والمباينات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها فى آلاتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدأ صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية (ولا نريد بذلك) اى بالعلم بالضروريات (العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد) اما (لفقد شرط للتصور كحس ووجدان كالاكمه) الفاقد للعين فى اصل الخلقة (والعنين) الفاقد لقوة المجامعة (لا يتصوران ماهية اللون) التى يتوصل الى ادراكها بابصار جزئياتها (و) ماهية (لذة الجماع) التى يتوصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها (او) لفقد شرط (للتصديق كاحدهما) اى الحس والوجدان (فى القضايا الحسية) فان فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس (او) القضايا (الوجدانية) فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعا (وكتصور الطرفين) هذا عطف على قوله كاحدهما فان تصور الطرفين (والنسبة) شرط (فى البديهيات) اى الاوليات التى هى اقوى الضروريات واقلها شرطا فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات المتوقفة على شروط اخر ايضا * المرتبة (الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات) اى صيرورة الشخص (بحيث متى شاء استحضر الضروريات) ولاحظها (واستنتج منها النظريات) ولاشك ان هذه الحالة انما تحصل له اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه (وقيل) ليس العقل بالفعل ماذكر (بل) هو ما اشتهر من انه (حصول النظريات) وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات (بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية) وتجشم كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها على استحضارها متى اراد من غير حاجة الى فكر * المرتبة (الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات) التى ادركها (بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك) اى حضورها باسرها مشاهدة للقوة العاقلة الانسانية (والانسان فى جلباب من بدنه ام لا) يمكن (فيه تردد) اذ يجوز عند العقل ان يتجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجردا تاما بحيث تشاهد معقولاتها دفعة واحدة كانها لمعة برق ثم تترقى عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى تصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وان كان رسوخها مستبعدا اكثر من استبعاد كونها بروقا لامعة والظاهر ان استمرار المشاهدة انما يكون فى الدار الآخرة واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمسطور فى مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربع تعتبر بالقياس الى كل نظرى على حدة والعقل المستفاد بالنسبة الى نظرى واحد هو ان يصير مشاهدا للقوة العاقلة ولا شبهة فى وقوعه فى هذه الحياة الدنيا ولا فى تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثانى فى الحدوث وان كان متأخرا عنه فى البقاء كما اشرنا اليه فى صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقى المراتب وسائل الى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولانى استعداد بعيد وما بالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيلة الى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله فان الانسان لكونه مملوا بشواغل بدنه لايتأتى له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلابد له من استعداد يتوصل به الى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثمه جاز تأخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال اولا

﴿المقصد الحادي عشر﴾ العقل مناط التكليف اجماعا) من اهل الملة (وانه) اى لفظ العقل (يطلق على معان) فلذلك اختلف فى تفسير العقل الذى هو مناط التكليف (فقال الشيخ) ابو الحسن الاشعرى (هو العلم ببعض الضروريات التى سميناها) اى سمينا العلم بذلك البعض (العقل بالملكة) وانما انث البعض نظرا الى المضاف اليه والاظهر ان يقال الذى سميناه على انه صفة للعلم وقال القاضى هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجارى العادات ولا يبعد ان يكون هذا تفسيرا لكلام الاشعرى وزادت المعتزلة فى العلوم التى يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه من البديهيات بناء على اصلهم (واحتج) الشيخ (عليه) اى على ما ذكره (بانه) اى العقل (ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكهما) اما من الجانبين او من احدهما (وهو محال اذ يمتنع عاقل لا علم له اصلا او عالم لا عقل له) اصلا فثبت ان العقل هو العلم (وليس) العقل (العلم بالنظريات لانه) اى العلم بالنظريات (مشروط بكمال العقل) وكمال العقل مشروط بالعقل (فيكون) العلم بالنظريات (متأخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو) اى العقل هو (العلم بالضروريات وليس) العقل (علما بكلها) اى بكل الضروريات (فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا) فى المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد لفقد شرط من شرائطها (فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه انا لا نسلم انه لو كان) العقل (غير العلم جاز الانفكاك) بينهما (لجواز تلازمهما) فان المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقا كالجوهر والحصول فى الحيز فانهما متغايران ولا مجال للانفكاك بينهما (قال الامام الرازى والظاهر انه) اى العقل (غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالما) فى حالة النوم بشئ من الضروريات لاختلال وقع فى الآلات وكذا الحال فى اليقظان الذى لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الآفات المتعلقة بالآلات كان مدركا لبعض الضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية تتبعها تلك العلوم وقد اتضح بما ذكر من حال النائم ان العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم نفى التالى فى دليل الشيخ كما لم تتم الملازمة ايضا ﴿المقصد الثانى عشر﴾ كل علمين تعلقا بمعلومين فهما) اى ذانك العلمان (مختلفان) عند الاصحاب سوى والد الامام الرازى سواء (تماثلا) اى المعلومان كالبياضين (او اختلفا) كالبياض والسواد (والا) اى وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين (لم يجتمعا) لان المثلين لا يجتمعان كالمتضادين (واما) العلمان (المتعلقان بمعلوم واحد فمثلان عند الاصحاب) ومن ثمه امتنع اجتماعهما وسد احدهما مسد الآخر (قال الآمدى) هذا الذى ذكروه من تماثل العلمين حق بلا اشتباه (ان اتحد المعلوم ووقته) ايضا فان كلا من العلمين حينئذ متعلق بعين ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه (واما اذا اختلف) الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم (فقد يقال) العلمان المتعلقان به فى ذينك الوقتين (مثلان اذ اختلاف الوقت لا يؤثر) فى اختلاف العلمين (كما) لا يؤثر اختلاف الوقت (فى) اختلاف (الجوهر) فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه فى وقتين مختلفين قال الآمدى (والفرق ظاهر فان الوقت ههنا) اى فيما نحن فيه (داخل فى متعلق العلم) اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشئ معين من حيث انه فى وقت وتعلق به ايضا من حيث انه فى وقت آخر ولا شك ان ذلك الشئ مأخوذا مع احد الوقتين مغاير له مأخوذا مع الآخر واذا تعدد المعلومان فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين (و) الوقت (ثمه) اى فيما ذكروه من النظير (عارض للجوهر) الحاصل فى الوقتين فلا يقتضى تعددا فى ذاته (وانما نظير ذلك) الذى ذكروه من حال الجوهر هو (العلم) الواحد الثابت (فى وقتين) فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله فى الوقتين (لا العلم بمعلوم) واحد (مقيد بوقتين) مختلفين فان ذلك التقييد يقتضى تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وانت خبير بانه لما اقتضى تعدد المعلوم

لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الا ان الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلان اتحد الوقت او اختلف نبه الآمدى على ان اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما ان يكون ظرفا للعلم فلا يوجب تعدده تعددا فيه فضلا عن الاختلاف والتماثل واذا فرض تعدده فيهما كانا متماثلين والثانى ان يكون قيدا للمعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفا وهذا الذى ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم اى العالم (واما اذا اختلف محل العلم) بمعلوم واحد (كزيد وعمرو) العالمين بشئ واحد (فان قلنا كل من العلمين القائمين بهما (يقتضى الاختصاص بمحله لذاته) اى يقتضى ذاته ان يكون حالا فى ذلك المحل دون غيره (فهما مختلفان) لان المثلين لا يتفاوتان فى الاقتضاء المستند الى الذات (والا فمثلان) كما هو الظاهر اذ لا طريق الى الاختلاف واقتضائه سوى ما ذكر والفرض انه منتف (وسيأتى لذلك زيادة بيان) هذا وعد بلا وفاء والسبب فيه ان الآمدى اورد هذا المبحث فى اوائل ابكار الافكار وقال بعد قوله والا فهما مثلان وسيأتى تحقيق ذلك فيما بعد واشار به الى ما سيأتى فى اواسط كتابه من تحقيق معنى التماثل والمثلين واثبات ذلك على منكر به فالمصنف تابعه فى هذه الحوالة وغفل عن تقديمه مباحث التماثل والمثلين فى مرصد الوحدة والكثرة من الامور العامة ❊ المقصد الثالث عشر ❊ هل ينقلب العلم الضرورى) نظريا (و) العلم (النظرى) ضروريا اولا (اما انقلاب الضرورى نظريا ففيه مذاهب) ثلاثة (الاول قول القاضى و بعض المتكلمين يجوز مطلقا لان العلوم) باسرها (متجانسة) متشاركة فى جنسها الذى هو العلم (فيصح على كل) منها (ما صح على الآخر) وقد صح على بعض العلوم ان يكون نظريا فكذا الباقى (قال الآمدى ان سلم) التجانس واشار به الى انه يمكن منع التجانس لجواز ان يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا تكون متشاركة فيما يكون جنسا لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها (فلا شك فى الاختلاف بالنوع والشخص) اما الاختلاف الشخصى فلا ريبة فيه واما الاختلاف النوعى فهو جائز وذلك يكفيه فيما هو بصدده (فلعل النوع والشخص يمنع ذلك) الذى صح على النوع او الشخص الآخر (اذ لا يجب ان يصح على الانسان ما يصح على الفرس) وان كان كانا متشاركين فى الجنس (ولا) ان يصح (على زيد ما يصح على عمرو) مع تشاركهما فى تمام الماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع او شخص وكانت خصوصية نوع او شخص آخر مانعة منها فان قيل الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لا ما ذكره الآمدى قلنا فله حينئذ ان يمنع التماثل او ينسب منع الصحة الى تشخص الافراد المتماثلة كما اشار اليه ❊ المذهب (الثانى وعليه آخرون) من المتكلمين (لا يجوز) مطلقا (والا لجاز الخلو عن الضرورى) اذ قد مر ان النظر ينافى العلم بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضرورى نظريا وجب ان يكون الناظر فى ذلك النظرى خاليا عن العلم به وذلك يؤدى الى جواز خلو العاقل الناظر فى العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وبانه لا واسطة بين النفى والاثبات وبان الكل اعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات التى تلزم العاقل (وانه محال بالوجدان) الشاهد بان امثال ما ذكر من البديهيات يستحيل انفكاك العاقل عنها وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب فيما عداها من الضروريات التى يجوز فقدانها وقد يستدل لهذا المذهب بانه لو جاز الانقلاب فى الضرورى لجاز فى الكل وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ان جميع الضروريات انقلبت نظرية وحينئذ يستحيل حصول شئ من العلوم النظرية اذ لا بد من انتهائها الى العلم الضرورى دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفته آنفا وايضا حصول العلوم النظرية واقع فدل على ان ذلك التقدير اعنى انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع واما انه مستحيل فلا دلالة عليه اصلا ❊ المذهب (الثالث وهو قول آخر للقاضى وعليه امام الحرمين لا يجوز) الانقلاب (فى ضرورى هو شرط لكمال العقل اذ العقل) اى كماله (شرط

للنظر) فانه لايتم الا به (وهو) اى النظر (شرط للنظرى) لتوقفه عليه (فيكون النظرى) اعنى
الضرورى المذكور الذى انقلب نظريا (شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب) ثلاث بخلاف
الضرورى الذى ليس شرطا لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظريا لما مر فى المذهب الاول وقد عرفت
مافيه (واما انقلاب النظرى ضروريا فجائز اتفاقا) من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا (بان يخلق الله
تعالى علما ضروريا متعلقا به) اى بالنظرى (ومنع المعتزلة وقوعه) يعنى انهم وافقونا فى التجويز لكن
منعوا وقوع الانقلاب (فى العلم بالله تعالى وصفاته من حيث ان العبد مكلف به) اى بالعلم بالله تعالى
وصفاته (ولو) انقلب ضروريا (لم يكن مقدورا) للعبد كما مر فى صدر الكتاب واذا لم يكن مقدورا له (قبح
التكليف به) على زعمهم (ومعتمدهم فى الجواز) اى معتمد المعتزلة فى جواز انقلاب النظرى ضروريا
هو التجانس وقد مر بما فيه) من ان التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم فالاختلاف النوعى او الشخصى
قد يكون مانعا من ان يصح على بعضها ما يصح على غيره

المقصد الرابع عشر

لاخلاف فى استناد
العلم النظرى الى الضرورى (وهل يستند العلم الضرورى الى النظرى) اولا فيه خلاف (منعه بعض
من الاشاعرة (لاقتضائه) اى لاقتضاء هذا الاستناد (توقف الضرورى) المستند الى النظرى
(على النظرى) فلا يكون ضروريا بل نظريا هذا خلف (وجوزه) اى الاستناد المذكور (بعضهم
لان العلم بامتناع اجتماع الضدين) ضرورى ومع ذلك (مبنى على وجودهما والعلم به) اى بوجودهما
(ليس ضروريا) لان التضاد لايكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضرورى
(ولذلك يثبت) وجود الاعراض (بالدليل) الدال على عرضيتها فان بعضهم انكر كون هذه الصفات
المسماة بالاعراض مغايرة للذوات فمن لايعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض بذلك الدليل لم يحكم
بامتناع الاجتماع بينهما فقد صح استناد الضرورى الى النظرى (ومن) اجاب عن هذا الاستدلال
بان (منع العلم به) اى بامتناع اجتماع الضدين بناء على ان العلم هو اعتقاد الشئ على ما هو به والمستحيل
ليس بشئ (فهو مكابر) اى مانع مقتضى عقله (ومناقض لقوله) فان حكمه بعدم معلومية ذلك
الامتناع يستلزم العلم به كما مر فى اوائل الكتاب (بل الحق) فى الجواب عنه (انه) اى العلم بامتناع
اجتماع الضدين (لايتوقف على وجودهما) فى الخارج اذ لا توقف للتصديق على وجود اطرافه
(واما تصورهما) اى تصور الضدين (فنعم) يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه (فان التصديق الضرورى
هو ما لايتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر) وتوقفه على تصورهما مما لاشبهة فيه (ثم
ان قلت تصور الضدين كالسواد والبياض نظرى قطعا فقد توقف ذلك التصديق الضرورى
المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظرى هو تصورهما قلت (انه قد يكفى فيه) اى فى العلم بامتناع
اجتماعهما (تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك) القدر من التصور (ضروريا) فلا يكون حينئذ
التصديق الضرورى مستندا الى تصور نظرى (فالحاصل ان هذا نزاع لفظى مرجعه الى تفسير
الضرورى) فان فسرنا التصديق الضرورى بما لايتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما مر
جاز ان تكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر فى مفرداته لايقدح فى استغناء حكمه
عن نظر كاسب له فى ذاته فيجوز استناد العلم الضرورى الى التصور النظرى وان فسرناه بما لايتوقف
على نظر لابذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير
ضرورى فان عد نظريا لزم اكتساب التصديقات النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة
بينهما (وكذا توقفه) اى توقف العلم الضرورى (على ضرورى آخر) فيه خلاف راجع ايضا
الى تفسير الضرورى (فان قلنا هو ما لايتوقف على علم سابق) عليه (لم يجز) توقف الضرورى على
ضرورى آخر (وان قلنا هو ما لايتوقف على نظر جاز) توقف الضرورى على ضرورى آخر
فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات اطرافها الضرورية بلانزاع فكيف

بفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق ولك ان تجعل قوله فان قلنا الى آخره مرجعا للنزاعين معا فان الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق لا يجوز توقفه على ضروري آخر ولا على نظري ايضا والمفسر بما لا يتوقف على نظر يتنا ول التصديق الضروري الذي تكون مفرداته نظرية اذا اريد انه لا يتوقف على نظر يتضمنه او يكون كاسباله بالذات ﴿المقصد الخامس عشر﴾ اثبت ابو هاشم علما لامعلوم له كالعلم بالمستحيل فانه) اي المستحيل (ليس بشيء والمعلوم شيء) فههنا علم لامعلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم لامعلوم له (قال الامام الرازي هو تناقض فان المعلوم لامعنى له الا ما تعلق به العلم) فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة قولنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقا له (قال الآمدي له ان يصطلح على ان لا يسميه معلوما) اي يصطلح على ان متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا يسميه معلوما واذا لم يكن مستحيلا يسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لافائدة فيه قال المصنف (والانصاف ان لا تظن بكلمة تخرج من فم اخيك السوء) اي الخطأ (فتطلب) عطف على ان لا تظن (له) اي لذلك الخارج من فيه (محملا) في الصحة (ما استطعت وهلا يحمل كلامه) اي كلام ابي هاشم الذي نقل عنه (على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل) اي ليس لنا سبيل الى ادراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه (فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين) او الضدين (فتصوره) اي تصور المستحيل (اما على سبيل التشبيه بان يعقل مثلا (بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر) الذي تعقلناه بين السواد والحلاوة (لا يمكن حصوله بين السواد والبياض) فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة بطريق المقايسة والتشبيه (واما على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض) فقد يعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك الباري تعالى فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه بان يعقل شيء نسبته اليه تعالى كنسبة زيد الى عمرو او على سبيل النفي بان لا يعقل انه لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى (وبالجملة فلا يمكن تعقله) اي تعقل المستحيل (بماهيته) من حيث خصوصيتها (بل باعتبار من الاعتبارات) التشبيهية او العامة وعلى هذا فقول ابي هاشم معناه ان هناك علما وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح كما عرفته ويحتمل ان يقال معناه ان هناك علما وليس له معلوم متقرر ثابت فان المستحيل لا تقرر له اصلا بخلاف الممكنات فانها ثابتة عندهم في العدم ايضا ﴿المقصد السادس عشر﴾ محل العلم الحادث) سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات (غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز) عندهم عقلا (ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر اراد) من جواهر بدن الانسان وغيرها لان البنية ليست شرطا للحياة والعلم فاي جزء من اجزائه قام به العلم كان عالما (لكن السمع دل على انه) اي محل العلم (هو القلب قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال فتكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها وقال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها) هذا وقد اختلف المتكلمون في بقاء العلم فالاشاعرة قضوا باستحالة بقائه كسائر الاعراض عندهم واما المعتزلة فقد اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائي انها ليست باقية والا لزم ان لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب او العقاب على ما كلف به وخالفه ابو هاشم في ذلك واوجب بقاء العلوم مطلقا (وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة

المجردة بذاتها) عن المادة وتوابعها وان كانت متعلقة بها اى متصرفة فيها ومدبرة لها (ومحل الجزئيات المادية (المشاعر العشر) اى الحواس (الظاهرة والباطنة وسنفصلها) اى الناطقة المجردة واحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها (تفصيلا) تاما وافيا بمعرفة ماهياتها وكيفية ادراكاتها بحسب الطاقة البشرية (ومنهم) اى ومن الحكماء (من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة ولكن) ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات (بواسطة الآلة) الجسمانية (فانها) اى الناطقة (تحكم بالكلى على الجزئى) فى مثل قولك زيد انسان (فلا بد ان تكون عاقلة لهما) لان الحاكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به (وسيأتى الكلام فيه) اى فيما ذكرناه فانه سنبين لك فى مباحث النفس ان المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترتسم فى ذاتها وصور الجزئيات المادية فى آلاتها فتلاحظها النفس من هناك

﴿ النوع الثالث ﴾

من انواع الكيفيات النفسانية (الارادة وفيها) اى فى الارادة وفى بعض النسخ وفيه اى فى هذا النوع (مقاصد) سبعة ﴿ الاول فى تعريفها قيل انها ﴾ اى الارادة (اعتقاد النفع اوظنه) والقائل بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع اوظنه فى احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثر فيه قدرته (وقيل) ليس الارادة ماذكر من الاعتقاد والظن بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة فهى (ميل يتبع ذلك) الاعتقاد والظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر اوظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن (فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلانى فيه جلب نفع اودفع ضر ميلا اليه) مترتبا على ذلك الاعتقاد (وهو) اى الميل الذى نجده (مغاير للعلم) بالنفع او دفع الضر ضرورة لاشبهة فيها وايضا فان القادر كثيرا مايعتقد النفع فى فعل او يظنه ومع ذلك لايريده مالم يحصل له هذا الميل وقد اجيب عن ذلك بانا لاندعى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل نقول هى اعتقاد نفع له اولغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلاممانعة مانع من تعب اومعارضة والميل الذى ذكرتموه انما يحصل من لايقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذلاشوق له وهذا الذى ذكرناه من تعريفى الارادة انما هو على رأى المعتزلة (واما) الارادة (عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع والميل الذى يقولونه فنحن لاننكره) فى الشاهد (لكن) ذلك الميل (ليس ارادة) فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع (وسنبين) فى المقصد الثالث من هذا النوع (انها) اى الصفة المخصصة المذكورة (غير الميل) وليست ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع (ثم حصول الميل فى الشاهد لايوجب حصوله فى الغائب) وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل

﴿ المقصد الثانى ﴾ الارادة القديمة توجب المراد) اى اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته (اتفاقا) من اهل الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لايوجب وجود المأمور به كما فى العصاة (واما) الارادة (الحادثة فلاتوجبه اتفاقا) يعنى ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله فانها لاتوجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم فى ذلك الجبائى وابنه وجماعة من متأخرى المعتزلة (وجوز النظام) والعلاف وجعفر بن حارث وطائفة من قدماء معتزلة البصرة (ايجابها) اى ايجاب الارادة الحادثة (للمراد اذا كانت) تلك الارادة (قصدا الى الفعل وهو) اى القصد الى الفعل (مانجده من انفسنا حال الايجاد) اى حال ايجادنا للفعل (لاعزما عليه) لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد (فانه قد يتقدم) العزم (على الفعل) فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما (والعزم)

الذى هو هذا التوطين (يقبل الشدة والضعف) ويتقوى شيأ فشيأ (حتى يبلغ الى درجة الجزم) فيزول التردد بالكلية (ومع ذلك فقد لايكون) العزم الواصل الى مرتبة الجزم (مقارنا) للفعل (ولاقصدا) اليه (بل) يكون (جزما بانه سيقصد) الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له (وربما يزول) ذلك العزم اى الجزم (لزوال شرط) من شرائط الفعل (او حدوث مانع) من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذى لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هى العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هى القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها ﴿المقصد الثالث﴾ الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع اوميل يتبعه) وذلك لان الارادة توجد بدونهما فلاتكون عين احدهما ولا مشروطة به ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا (خلافا للمعتزلة) الذين فسروها بواحد منهما (لنا) فى وجود الارادة بدونهما (ان الهارب من السبع اذا عن) اى ظهر (له طريقان متساويان) فى الافضاء الى مطلوبه الذى هو النجاة منه (فانه) مع كونه ملجأ فى الهرب (يختار احدهما) بارادته (ولا يتوقف) فى ذلك الاختيار (على ترجيح احدهما لنفع) يعتقده (فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما) على الآخر (بمجرد الارادة لااقول لايكون للفعل مرجح) على عدمه فان الهارب بارادته مرجح اياه على تركه (بل) اقول (لايكون اليه) اى الى الفعل (داع) باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع اوميل تابع له (ومعلوم بالضرورة انه من دهشته) وحيرته (لايخطر بباله طلب مرجح) يختار بسببه احدهما بل لايطلب ولا يتصور فى تلك الحالة سوى النجاة (و) معلوم بالضرورة ايضا (انه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا) فيه (حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له يرجحه فى اعتقاده) على الآخر (وكذلك جايع عنده رغيفان) متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه واذا ثبت فى هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع اوظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما اذلاوجود للتابع بدون المتبوع (والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لايرجح) باختياره (احدهما) على الآخر (الالمرجح) يختص بذلك الطرف فادام الاستواء لايتصور منه ترجيح اصلا (والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة فى الامثلة المذكورة) فانا نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلامرجح وداع كما حققته فان قيل من البين ان الفعل فى هذه الامثلة راجح على الترك فلا تساوى فيها بينهما قلنا سلوك احد الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فاذا استوى السلوكان فقد استوى سلوك احدهما وتركه على وجه مخصوص وهو ان يتركه سالكا للآخر وايضا السلوكان امران مقدوران متساويان وقد رجح احدهما بلا داع اليه وهو المطلوب نعم للمعتزلة ان يقولوا ليس يلزم من فرض التساوى وقوعه ولابد فى هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيأ مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور فى الحافظة فلاجل ذلك لايعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح فى تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوى الطريقين فى النجاة فان طبيعته تقتضى سلوك الطريق الذى على يساره لان القوة فى اليمين اكثر والقوى يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما فى القدحين والرغيفين فيختار ماهو الاقرب الى اليمين ﴿المقصد الرابع﴾ الارادة مغايرة للشهوة) التى هى توقان النفس الى الامور المستلذة (لوجهين ﴿ الاول الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة) فانها لاتتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهى فقال اشتهى ان اشتهى اى اريد ان اشتهى (وفيه) اى فى هذا الفرق (نظر تعرفه) انت (مما اخترناه) فى الارادة

(من التعريف) يعنى انه اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان فى اعتقاده لمنفعة فعل من الافعال او فى ميله اليه نفعاله ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بما اختاره من انها صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى مالا يتناهى اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير اقدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا فى ان تلك الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا اوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادته وقال الجبائى يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى * الوجه (الثانى ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه) غاية الكراهة (فيشرب ولا يشتهيه بل ينفر عنه) وقد يشتهى الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان فى شئ واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ فى الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفى اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا فى حرام منفور عنه * المقصد الخامس انها * اى الارادة (غير التمنى فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن) لها عند اهل التحقيق (والتمنى قد يتعلق بالمحال) الذاتى (و بالماضى) وقد توهم جماعة ان التمنى نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شك وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على ان التمنى غير الارادة (والميل الذى يسمونه ارادة) كما مر (هو بالتمنى اشبه منه بالارادة) فتأمل * المقصد السادس * قال الشيخ الاشعرى وكثير من اصحابه (ارادة الشئ كراهة ضده بعينها اذ لو كانت) ارادة الشئ (غيرها) اى غير تلك الكراهة (فاما مثلها او ضدها فلا تجامعها) لامتناع اجتماع المتماثلين والمتضادين (واما مخالف لها) اى امر لا يماثلها ولا يضادها (فيجامع ضدها) بل يجامع كل واحد منهما ضد الاخرى (اذ المخالف للشئ يجوز اجتماعه معه ومع ضده) كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع البياض ايضا (ولكن) ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشئ مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا (ضد ارادة الشئ ارادة الضد) فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشئ (فيلزم كراهة الضد مع ارادته) اى يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد ارادة الشئ كراهة ذلك الشئ فيلزم حينئذ كراهة الضدين لان استحالته ممنوعة بخلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشئ مع كراهته (وانه) اى اجتماع كراهة الضد مع ارادته (محال والجواب) عن استدلال الشيخ انا (لا نسلم ان المخالف للشئ يجامع ضده لجواز تلازمهما) اى تلازم الشئ ومخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للآخر ولا شك ان الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز حينئذ اجتماع شئ من المخالفين مع ضد صاحبه (و) جواز (كون الشئ) الواحد (ضدا للمتخالفين) وعلى هذا ايضا لا يجوز اجتماع الشئ مع ضد ما يخالفه والا لجاز اجتماعه مع ضده (كالنوم هو ضد للعلم والقدرة) المتخالفين ولا يجامعه شئ منهما (ثم ما ذكرتم) من الدليل (وان دل) بظاهره (على ما ادعيتم فعندنا ما ينفيه وهو ان شرط كراهة الضد الشعور به) اتفاقا وضرورة (وقد لا يشعر به) اى بالضد حال ارادة الشئ اذ يجوز ان يخطر شئ بالبال وتتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده (فتنفك) حينئذ (الارادة) المتعلقة بالشئ (عن كراهة الضد فلا تكون) الارادة (نفسها وبالجملة فاستلزام الشئ لنفسه لا يتوقف على شرط) وهو ظاهر واستلزام ارادة الشئ كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذى ربما لا يكون حاصلا مع حصول الارادة فلا تكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشئ عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام

مما لايلتفت اليه (واذا ظهر التغاير) بين ارادة الشئ وكراهة ضده بما بيناه (فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد) لامطلقا اذقد تبين انفكاكها عن الكراهة فى بعض الصور بل (بشرط الشعور به) اى بالضد (مختلف فيه قال القاضى) ابو بكر (و) الامام (الغزالى مستلزمة) اى ارادة الشئ مع الشعور بضده تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد (والظاهر) عند المصنف (خلافه لجواز ان يريد) الشخص (الضدين كل واحد) منهما (من وجه ارادة على السوية اويترجح احدهما بحسب مافيه من نفع راجح) على نفع الآخر فيكونان مرادين لاعلى السوية وهذا الظاهر الذى ذكره انما يتأتى اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع اوماينبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفى الفعل مقارنة له كما هو رأى الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا ﴿المقصد السابع قال القاضى﴾ من الاشاعرة (وابو عبدالله البصرى) من المعتزلة (الارادة تفيد متعلقها صفة) زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا اوقولا (فالفعل) تفيد (كونه طاعة) كالسجود بارادته لله تعالى (ومعصية) كالسجود بارادته للصنم (والقول) تفيد (كونه امرا اوتهديدا فان ارادا) اى القاضى والبصرى (انها) اى الارادة (تفيد) متعلقها (صفة ثبوتية) موجودة فى الخارج (منع) كون الارادة كذلك (وماذكراه) من كون الفعل طاعة اومعصية وكون القول امرا اوتهديدا وصف (اعتبارى) لاتحقق له فى الخارج (كيف والقول لاوجود لجملته) معا (فكيف تقوم به صفة) وجودية وان ارادا انها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لانازع فيه ولا يتصور فى ذكره مزيد فائدة

﴿النوع الرابع﴾

من الكيفيات النفسانية (القدرة وفيه مقاصد) اربعة عشر بل ثلاثة عشر كما ستطلع عليه (الاول فى تعريف القدرة وهى صفة تؤثر) على (وفق الارادة فخرج) من هذا التعريف (مالايؤثر كالعلم) اذلاتأثيرله وان توقف تأثير القدرة عليه (و) خرج ايضا (مايؤثر لاعلى وفق الارادة كالطبيعة) للبسائط العنصرية (وقيل) القدرة (ماهو مبدأ قريب للافعال المختلفة) والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذى يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مبادلافعال مختلفة مثل الانماء والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادى لها باستخدام الطبايع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر فى هذه الافاعيل ان كان هو الطبايع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبايع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال معنى استخدامها اياهما انها تنهضهما للتأثير فى هذه الافاعيل وبهذا الانهاض اشبهت الفاعل كالقاسر فى الحركة القسرية فانه يسخر طبيعة المقسور للتحريك فكانت بحسب الظاهر داخلة فى المبدأ وخارجة بالقريب (فالنفس الفلكية قدرة على) التفسير (الاول) لانها تؤثر على وفق الارادة وهذا انما يصح اذا جعلت الصفة على مايتناول الجوهر والعرض معا كتناول القوة اياهما اويراد بالنفس الفلكية مايكون صفة للفلك لانفسه الجوهرية وان كان مستبعدا جدا (دون) التفسير (الثانى) لانها ليست مبدأ لافاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور به (والنفس النباتية) هكذا فى النسخ المشهورة وقيل هو سهو من الناسخ لما مر من ان النفس النباتية ليست مبدأ قريبا والصواب ان يقال والقوة النباتية لكن مافى الكتاب موافق للملخص (بالعكس) فانها قدرة على التفسير الثانى لكونها مبدأ قريبا لافاعيل مختلفة دون التفسير الاول اذلاشعور لها بافاعيلها (واما) القوة (الحيوانية فقدرة على التفسيرين) لكونها صفة مؤثرة على وفق الارادة ومبدأ قريبا لافعال مختلفة (والقوى العنصرية) سواء اريد بها ماهو صورة مقومة لها فى الاجسام البسيطة تسمى طبيعة كالنارية والمائية وفى الاجسام المركبة تسمى صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة التى للافيون والمسخنة التى للفربيون اوماهو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة (ليست قدرة على التفسيرين) اذلاارادة لها ولاشعور وليست افعالها مختلفة بل هى على نهج واحد (ويرد

عليهما)

عليهما) اى على التفسيرين (القدرة الحادثة على رأينا) معاشر الاشاعر (فانها لاتوءثر) فى فعل اصلا فلاتدخل فى التفسير الاول (وليست مبدأ لاثر) قطعا فلاتدخل فى التفسير الثانى (و) ان كان لهـا عندنا تعلق بالفعل (يسمى) ذلك التعلق (كسبا والدليل) على ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة (انه لوكان فعل العبد بقدرته) وتأثيرها فيه (وانه) اى والحال ان فعل العبد (واقع بقدرة الله) اى قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتأثيرها فيـه (لما سنبرهن على انه تعالى قادر على جميع الممكنات) بل جميعها صادرة عنه (فلو اراد الله شيئا) من الافعال المقدورة للعباد (واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما) معا فيلزم اجتماع الضدين (او عدمهما) معا ولاشك ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما معا ويلزم ذلك المحال وايضا اذا فرض ضدان لاواسطة بينهما كان عدمهما معا محالا (اوكون احدهما عاجزا) غير قادر على مافرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو ايضا محال (لايقال نختار انه يقع مقدور الله تعالى لان قدرته اتم)من قدرة العبد (الاترى انها اعم)منها لتعلقها بما لايتصور تعلق قدرة العبد به ولايلزم حينئذ عدم تأثير قدرة العبد فى فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرها عنها فى هذه الصورة المفروضة لمانع اقوى منها اعنى قدرة الله تعالى ولايمكن ان يقال مثل ذلك فى دليل التمانع على الوحدانية لان تخلف الاثر نقصان فى القدرة والناقص لايكون الهـا و يجوز ان يكون عبدا (لانا نقول عموم القدرة لايؤثر فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لااثر له فى هذا المعين ضرورة) فلما فرض تعلق قدرتيهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس اليه فكان تأثيرهما فى طرفيه على سواء فكون تأثير احديهما مانعا من تأثير الاخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيـه بحث لان تعلق القدرتين بمقدور معين لايستلزم تساويهما لجواز ان يكون احد القـادرين اقدر عليه من الآخر مع تشاركهما فى كون ذلك المعين مقدورا لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز (و بهذا الدليل) الذى نفينا به تأثير القدرة الحادثة (بعينه نفى جهم) القدرة (الحادثة) فقال لوكان للعبد قدرة على فعل مع ان ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض ان الله اراد شيئا واراد العبد ضده الى آخره (وانه) اى ماذهب اليـه جهم بن صفوان الترمذى من نفى قدرة العبد بالكلية (غلو) وتجاوز عن الحد (فى الجبر) لاتوسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق (وانه) اى ماذهب اليه (مكابرة) ايضا ودفع لما هو معلوم بالبديهة (لان الفرق بين الصاعد) الى موضع عال (بالاختيار و) بين (الساقط عن علو ضرورى فالاول له اختيار) اى له صفة يوجد الصعود عقيبها و يتوهم كونها مؤثرة فيه وتسمى تلك الصفة قدرة واختيارا (دون الثانى) اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوطه (و يندفع الاشكال) اللازم من تمانع قدرة الله وقدرة العبد (بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته) اى قدرة العبد فلاحاجة فى دفعـه الى ما ارتكبه من الغلو (فان قال) جهم (لااريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة واذ لاتأثير) كما اعترفتم به (فلاقدرة) ايضا (كان منازعا فى التسمية) فانا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة ونسميها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معنا فى اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظى وان قال حقيقة القدرة وماهيتها انها صفة مؤثرة منعناه بان التأثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما فى القدرة الحادثة عندنا

* المقصد الثانى * هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه ابو الحسين البصرى) من المعتزلة (مطلقـا) قيل معناه من غير تفصيل بين ان يكون القـادران مؤثرين او كاسبين او احدهمـا مؤثرا والآخر كاسبا و يرد عليـه ان ابا الحسين لم يقل بقدرة كاسبـة بل هذا مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم و يحتمل ان يقـال معنى الاطلاق بالنسبـة الى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكانه نظر الى ان دليل التمانع انما يتم اذا كان حصول مراد احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح كما فى تعدد الآلهـة واما فى غيره فلايتم فان الخالق اقدر من المخلوق و يجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الآخر فلايكون وقوع مراد الاقدر تحكما (و) جوزه (الاصحاب) لامطلقا بل بين

قادر خالق وقادر كاسب (بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة) فى مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب (مع شمول قدرة الله تعالى) لجميع الاشياء فيكون مقدور العبد كسبا مقدورا لله تعالى تأثيرا (ومنعه المعتزلة) اى منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا (بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة) على رأيهم بل لا تكون القدرة عندهم الا مؤثرة (فيلزم التمانع) على تقدير كون مقدور بين قادرين (والمجوزون من اصحابنا) لكون مقدور بين قدرة كاسبة وقدرة مؤثرة كما مر (اتفقوا على امتناع) مقدور بين (قدرتين مؤثرتين للتمانع و) على امتناع مقدور بين (قدرتين كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله) تعالى فعلا متعلقا (للقدرة الحادثة وانها) اى القدرة الحادثة (لا تتعلق بفعل خارج عن المحل) اى محل تلك القدرة الحادثة (فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد) بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصى ﴿ المقصد الثالث ﴾ اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل (وقال بشر بن المعتمر القدرة) الحادثة (عبارة عن سلامة البنية عن الآفات) فجعلها صفة عدمية قال (فمن اثبت صفة زائدة) على سلامة البنية (فعليه البرهان) واختار الامام الرازى فى المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة فى حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر آخر ففيه النزاع (وقال ضرار ابن عمرو وهشام بن سالم انها) اى القدرة الحادثة (بعض القادر) فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشى عبارة عن الرجل السليمة (وقيل) القدرة (بعض المقدور) وفساده اظهر من ان يخفى ﴿ المقصد الرابع ﴾ اختلف فى طريق اثباتها) اى اثبات القدرة الحادثة والعلم بها (والحق) ما عليه الاشاعرة وهو (انها تعرف) ويعلم وجودها (بالوجدان كما اشرنا اليه) حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضرورى فانا نجد حالة الصعود امرا ثابتا لها دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار (وقال الهمدانى من المعتزلة هو) اى طريق اثباتها (تأتى الفعل) اى تيسره (من بعض الموجودين دون بعض) فاذا علمنا تيسر فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا ان الاول له قدرة دون الثانى (قلنا الممنوع) من الفعل (قادر عندك) على الفعل ومعلوم قدرته عليه (ولا يتأتى منه الفعل) حال كونه ممنوعا منه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق اثباتها بتأتى الفعل (فان قال) الهمدانى (يتأتى) الفعل (منه) اى من الممنوع (بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز) فيلزم ان يكون العاجز قادرا فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجبة له ولا شك ان الممنوع موصوف بما يصححه الا انه تخلف عنه لاجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل يتعذر عليهما ما داما على حالهما واذا فرض زوال ما بهما يتأتى الفعل منهما اين لك وجود المصحح مع احدهما دون الآخر (وقال) ابو على (الجبائى هو) اى طريق العلم بالقدرة (العلم بصحة الشخص) وسلامته عن الآفات (قلنا قد توجد) تلك الصحة للشخص (ولا قدرة) له عند اتصافه (باضدادها) من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة له (اجماعا ﴿ المقصد الخامس ﴾ قال الشيخ) واصحابه (القدرة) الحادثة (مع الفعل) اى انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به فى هذه الحالة (ولا توجد) القدرة الحادثة (قبله) فضلا عن تعلقها به (اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل) بل يمتنع وجوده فيه (والا) اى وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن (فلنفرض) وجوده فيه (فهى) اى فالحالة التى فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هى (حال الفعل هذا خلف) محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين اعنى كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن

﴿ لا يستلزم ﴾

لايستلزم المستحيل بالذات واذالم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلاتكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولاشك ان وجود القدرة بعد الفعل ممالايتصور فتعين ان تكون موجودة معه وهو المطلوب (فان قيل) نحن لاندعى ان القدرة اذاوجدت فى حال كانت متعلقة بوجود الفعل فى ذلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول (القدرة فى الحال) انماهى (على ايقاع الفعل فى ثانى الحال وهو) اى تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه (لايستدعى امكانه) اى امكان الفعل (فى الحال بل فى ثانى الحال) فلايضرنا ماذكرتم من ان الفعل ليس بممكن قبل حدوثه فى جواز كون القدرة موجودة قبله (قلنا الايقاع) الذى هوتأثير القدرة الحادثة فى الفعل وايجادها اياه على رأيكم (ان كان نفس الفعل) على معنى ان التأثير فى الفعل هوعين حصول الاثر الذى هو الفعل (فمحال) اى فالايقاع محال (فى الحال لماذكرنا) من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه (وان كان غيره عاد الكلام فيه) لان الايقاع ممكن حادث فلابد له من تأثير للقدرة فيه فللايقاع ايقاع آخر (ولزم التسلسل) بان يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية لايقال الايقاع امر اعتبارى فلا حاجة به الى ايقاع آخر لانا نقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون اللاايقاع محتاج الى ترجيح قطعا وهوالمراد بالتأثير والايقاع (وفيه) اى فيما ذكرناه من دليل الشيخ (نظر يرجع) ذلك النظر (الى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد يراد به) ان حصول الفعل فى زمان (بشرط كونه قبل الفعل) محال (فلا كلام) فيه (اذلاشك انه تناقض) لاستلزامه ان يكون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان لايكون متقدما عليه بل معه واستلزامه ايضا اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل فى ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هوممكن فى ذاته قطعا فلايتصف بالامتناع الذاتى اصلا بل بالامتناع الغيرى وذلك لاينافى تعلق القدرة به (وقد يراد به) معنى آخر وهو وجود الفعل (فى زمان عدم الفعل) لابان يجتمع فيه مع عدمه (بل بان يفرض خلوه) اى خلوذلك الزمان (عن عدم الفعل و) يفرض (وقوع الفعل) فيه (بدله وانه غير محال) فى نفسه ولايستلزم محالا ايضا فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه (وذلك) الذى ذكرناه من ان الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس بمحال اذالم يؤخذ بذلك الشرط (كقعود زيد فانه محال بشرط قيامه اى يمتنع كونه قائما قاعدا معا) فيكون الاجتماع محالا لا القعود فى نفسه (ولايمتنع) قعوده (فى زمان قيامه فانه لايستحيل ان يعدم القيام و يوجد بدله القعود) وقد وافق الشيخ فى ان القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندى وابى عيسى الوراق وغيرهم (وقالت المعتزلة) اى اكثرهم (القدرة قبل الفعل) وتتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا فى بقاء القدرة (فنهم من قال ببقائها حال) وجود (الفعل وان لم تكن) القدرة الباقية (قدرة عليه) اى على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها (فانها شرط) لوجود المقدور (كالبنية) المخصوصة المشروطة فى وجود الافعال المقدورة (ومنهم من نفاه) اى وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة (ودليلهم) على ان القدرة وتعلقها بالفعل انماهو قبله لامعه (وجوه ❊ الاول ان تعلق القدرة) بالفعل (معناه الايجاد وايجاد الموجود محال) لانه تحصيل الحاصل بل يجب ان يكون الايجاد قبل الوجود ولهذا صح ان يقال اوجده فوجد (قلنا) هذا مبنى على ان القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول (ايجاده) اى ايجاد الموجود (بذلك الوجود) الذى هو اثر ذلك الايجاد (جائز بمعنى ان يكون ذلك الوجود) الذى هو به موجود فى زمان الايجاد (مستندا الى الموجد) ومتفرعا على ايجاده والمستحيل هو ايجاد

الموجود بوجود آخر وتحقيقه مامر من ان التأثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما * الوجه (الثاني) ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه (يلزم القدرة على الباقي) حال بقائه والتالي باطل بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا اونقول وجود الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الاوقات فى احكام الانفس (قلنا نلتزمه) اى نلتزم تعلق القدرة بالباقي (لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة) به (اونفرق) بين الحادث والباقي بما تبطل به الملازمة المذكورة اعنى (باحتياج الموجود عن عدم الى المقتضى) لوجوده (دون غيره) وهو الباقي ومعناه ان الحادث هو الموجود بعد العدم فلولم تتعلق به القدرة لبقى على عدمه وقد فرضنا وجوده هذا خلف بخلاف الباقي فانه كان موجودا حال الحدوث فلولم تتعلق به القدرة لبقى على الوجود وليس بمحال لكونه مطابقا للواقع (اونقض) دليلهم (اولا بتأثير العلم فى الاتقان) فان المؤثر اتقان الفعل واحكامه هو العلم او العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شئ منهما للاتقان حالة البقاء وان كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه (و) ثانيا بتأثير الفعل (فى كون الفاعل فاعلا) فان الفعل مؤثر فى اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقيا عندهم لا يؤثر فى اتصافه بالفاعلية حال البقاء (و) ننقضه ثالثا بمقارنة (الارادة اذ يوجبونها) اى يوجبون مقارنتها للموجود (حال الحدوث دون البقاء) فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال فى القدرة قال الآمدى ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا * الوجه (الثالث انه) اى كون القدرة مع الفعل لا قبله (يوجب حدوث قدرة الله تعالى اوقدم مقدوره) اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته اومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقه فى الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولوكان ذلك ممتنعا فى القدرة الحادثة لكان ممتنعا فى القديمة ايضا (اجيب) عن ذلك (بان الفعل فى الازل غير ممكن فلا تتعلق به) القدرة القديمة قال المصنف (وفيه) اى فى هذا الجواب الذى ذكره الآمدى (نظر اذ فيه التزام) لمذهب الخصم اعنى وجود القدرة قبل الفعل (وما ذكروه) فى الجواب (بيان للسبب) الذى به كان المقدور متأخرا عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقالتهم قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البديهة فلا بد ان يقال هناك تعلق معنوى غير كاف فى وجود المقدور وبذلك تثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به فى الجملة (وايضا) ان امتنع تعلق القدرة بالفعل فى الازل لامتناع كون الفعل ازليا (فالتعلق) اى تعلقها بالفعل (قبله بزمان) متناه (لا يمتنع فيرد الاشكال بحسبه) اى بحسب هذا التعلق اذ حينئذ تكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به ايضا قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب فى الجواب ان يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة فى الماهية للقدرة الحادثة التى لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة فى الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوى قدم آثارها فاندفع الاشكال بحذافيره * الوجه (الرابع) ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله (يلزم ان لا يكون الكافر) فى زمان كفره (مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له) فى تلك الحالة المتقدمة عليه بل نقول يلزم ان لا يتصور عصيان من احد اذ مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة

فلا تكليف فلا عصيان وايضا اقوى اعذار المكلف التى يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل باجماع الامة (ولوجوز) تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له (فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض) مما ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا (قلنا يجوز تكليف المحال عندنا) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور (و) لنا (الفرق) وهو (ان ترك الايمان) من الكافر حال كفره انما هو (بقدرته) وان لم يكن وجوده مقدورا له حينئذ (بخلاف عدم الجواهر والاعراض) فانه ليس مقدورا له اصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلقها (وبالجملة فكون الشئ مقدورا الذى هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو) اى ذلك الشئ (متعلقا للقدرة او) يكون (ضده) متعلقا لها وهذا الشرط حاصل فى الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذى هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به واما ما ذكروه من قصة الاعذار ووجوب قبولها فبنى على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسيأتى بطلانها

﴿فروع للمعتزلة﴾ مبنية على مذهبهم فى القدرة الحادثة (الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه ابو هاشم واتباعه مطلقا وفصل الجبائى فجوزه) اى الخلو عن جميع المقدورات (عند) وجود (المانع ومنعه عند عدمه فى المباشر دون المولد) اى لم يجوز الخلو عند عدم المانع فى الافعال المباشرة وجوزه فى الافعال المولدة وقد تبين ان القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعرة ❊ الفرع (الثانى) انهم اتفقوا على انه (تنقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج) فى وقوعه (الى آلة كالقائمة بالمحل) اى كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد (والى ما يحتاج) فى وقوعه الى آلة (كالخارجة عنه) اى كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة لا تتعلق بما فى غير محلها ❊ الفرع (الثالث اتفقوا على انها لا تبقى غير متعلقة) اى يستحيل ان توجد القدرة مع انها لا تتعلق بمقدورها اصلا لكنهم اختلفوا فى كيفية تعلقها به (فقيل القدرة) الحادثة (تتعلق بالفعل عقيبها) اى هى فى وقت وجودها متعلقة بالمقدور فى الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به فى الحالة الثالثة الا فى الحالة الثانية وكذلك المقدور فى الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة الا فى الحالة الثالثة وهكذا (وقيل) القدرة حال وجودها متعلقة (بما بعدها مطلقا) اى هى فى تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل فى الحالة الثانية والثالثة وما بعدها ليس يختص تعلقها بوجود الفعل فى الحالة الثانية فقط قال الآمدى ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا (فالجبائى) قال (الفاعل فى الحالة الاولى) التى وجد فيها القدرة دون الفعل يقال فى حقه (يفعل وفى) الحالة (الثانية) التى هى حال وجود الفعل يقال (فعل) ولا يقال يفعل (و) قال (ابنه) يقال (فى) الحالة (الاولى سيفعل و) يقال (فى) الحالة (الثانية يفعل و) قال (ابن المعتمر) يقال (يفعل مطلقا) اى فى الحالتين معا وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا اطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال وكأن ابن المعتمر اختار مذهب الاشتراك والجبائى جعلها حقيقة فى الاستقبال ❊ الفرع (الرابع قال) ابو الهذيل (العلاف القدرة على افعال القلوب معها) ولا يجوز تقدمها عليها (و) القدرة (على افعال الجوارح) يجب ان تكون (قبلها) قال الآمدى هذه وامثالها من الاختلافات التى لا مستند لها يظهر فسادها باوائل النظر فيها والاشتغال بها تضييع للزمان فى غير مهم فلذلك اعرضنا عنها ﴿المقصد السادس﴾ الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه) حال كونه ممنوعا عنه (منعه الاشاعرة اذ القدرة) عندهم (مع الفعل) فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادرا عليه فى حالة المنع اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه (وقال به) اى بكون الممنوع قادرا على الفعل (المعتزلة) وفرقوا بين العجز والمنع حيث (قالوا العجز يضاد القدرة)

دون المقدور (والمنع) بعكسه فانه لايضاد القدرة بل يضاد (المقدور) وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان المنع (وجوديا مضادا) بنفسه (للمقدور) كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة (او) وجوديا (مولدا لضده) اى ضد المقدور كالاعتمادات الثقلية المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية (او) كان (عدميا) كانتفاء شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافي وجود الاحكام دون القدرة عليه (وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد) اى قالوا لو لم يكن الممنوع قادرا على ما منع منه لم يكن فرق بين الزمن الذى لايتصور منه الحركة اصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد (وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة) حال القيد الذى ليس هو ضدا لها فوجب بقاء قدرته قطعا (و) الجواب عن الاول ان يقال (عندنا لافرق) بينهما (الا مايعود الى جريان العادة) من الله سبحانه (بخلق الفعل) مع القدرة (فيه) اى في المقيد حال ارتفاع القيد فان هذا الارتفاع معتاد (وعدمه) اى عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة في الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد وهذا المقدار من الفرق كاف بشهادة البديهة (و) الجواب عن الثانى انا (نمنع عدم تبدل صفاته) حال القيد (فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة) حال كونه مقيدا او خلقها فيه حال كونه مطلقا ماشيا (ولا حاجة) لانتفاء القدرة في المقيد (الى طرو ضد) من اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه ﴿ المقصد السابع قال الشيخ ﴾ واكثر اصحابه (بناء على كون القدرة) عند هم (مع الفعل) لاقبله (انها) اى القدرة الواحدة (لاتتعلق بالضدين) والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما (بل) قالوا ان القدرة الواحدة لاتتعلق (بمقدورين مطلقا) سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لامعا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لاتتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولاشك ان مانجده عند صدور احد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الآخر (وقالت المعتزلة) اى اكثرهم قدرة العبد (تتعلق بجميع مقدوراته) المتضادة وغير المتضادة (وقول ابى هاشم) من بينهم (متردد) ترددا فاحشا (فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها) كالاعتقادات والارادات ونحوها (دون) القدرة (القائمة بالجوارح) فانها لاتتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها (و) قال (تارة اخرى كل واحدة منهما) اى من قدرة القلب وقدرة الجوارح (تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى و) قال (تارة) ثالثة (كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتهما) التى هى افعال القلوب والجوارح (جميعا غير ان كلا منهما لايؤثر في متعلقات الاخرى لعدم الآلة) اى يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس (و) قال (مرة) رابعة (القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما) معا (دون) القدرة (العضوية) فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب (وقال ابن الراوندى) من المعتزلة وكثير من اصحابنا (تتعلق القدرة) الحادثة (بالضدين بدلا لامعا واجمعت المعتزلة على انها) اى القدرة الواحدة (تتعلق بالمتماثلات) من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والاوقات (مع اتفاقهم) باسرهم (على انه لايقع بها) اى بتلك القدرة الواحدة (مثلان في محل) واحد (في وقت) واحد (وانهم) اى المعتزلة (يدعون فيما ذهبوا اليه) من تعلق القدرة بالضدين (الضرورة اذ لامعنى للقدرة الا التمكن من الطرفين) اى طرفى الفعل المقدور (ومن لايكون قادرا على عدم الفعل) وتركه الذى هو ضده ومنافيه (فهو مضطر) وملجأ الى الفعل بحيث لايقدر على الانفكاك عنه (لاقادر) عليه وهو باطل كيف (وعليه) اى على كون

المكلف قادرا متمكنا من الفعل (بنيت الدعوة) الى دين الحق (والثواب والعقاب) على الافعال القلبية والقالبية واذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقهما بغيرها اولى واجيب عن ذلك بانه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا فى تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافى القدرة الا ترى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون فى مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره. قال الآمدى ولئن سلمنا ان القادر على الشئ لابد ان يكون قادرا على ضده. قلنا جاز ان تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة (قال الامام الرازى القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ للافعال المختلفة) الحيوانية وهى القوة العضلية التى هى بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر (ولاشك ان نسبتها) اى نسبة هذه القوة (الى الضدين سواء وهى قبل الفعل و) القدرة (تطلق) ايضا (على القوة المستجمعة لشرائط التأثير) برمتها (ولاشك انها) اى القوة المستجمعة (لا تتعلق بالضدين) معا والا اجتمعا فى الوجود (بل هى) اى القوة المستجمعة (بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى) المقدور (الآخر) سواء كانا متضادين اوغير متضادين وذلك (لاختلاف الشرائط) المعتبرة فى وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجودها من بين المقدورات المشتركة فى تلك القوة المجردة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها (وهى مع الفعل) لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام (ولعل الشيخ) الاشعرى (اراد بالقدرة القوة المستجمعة) لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين (والمعتزلة) ارادوا بالقدرة (مجرد القوة) العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين (وفيه بحث) هذا الحق ببعض النسخ وتوجيهه ان يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال ايضا يلزم من تفسيرها بهذه القوة ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظى وليس بشئ لان مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينهما وان كانت هى فى انفسها مخالفة بالماهية اوبالهوية ❊المقصد الثامن❊ العجز عرض) موجود (مضاد للقدرة) باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة (خلافا لابى هاشم فى آخر اقواله حيث ذهب الى انه) اى العجز (عدم القدرة) ونفى كونه معنى موجودا مع انه معترف بوجود الاعراض (و) خلافا (للاصم) فانه نفى كون العجز عرضا موجودا (من حيث انه نفى الاعراض) مطلقا (لنا) فى اثبات كونه وجوديا (التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع) من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما هى الا ان فى الزمن صفة وجودية هى العجز وليس هذه الصفة فى الممنوع (ولابى هاشم ان يجعلها) اى التفرقة الضرورية (عائدة الى عدم القدرة) فى الزمن ووجودها فى الممنوع فان الممنوع قادر على رأيه كما مر قال الامام الرازى لا دليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا وفى نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز حينئذ عبارة عن آفة تعرض للاعضاء وتكون القدرة اولى بان لا تكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش وتمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودى ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا

بكونه وجوديا (ثم قال الشيخ) ابو الحسن الاشعرى فى الاصح من قوليه (العجز انما يتعلق بالموجود) دون المعدوم على قياس القدرة (فالزمن عاجز عن القعود) الموجود (لا عن القيام) المعدوم (فان التعلق بالمعدوم خيال محض) لاعبرة به اصلا واختار على هذا القول ان العجز لايسبق المعجوز عنه ولايتعلق بالضدين على نحو ما ذكره فى القدرة (وله قول ضعيف) هو (انه) اى العجز (انما يتعلق بالمعدوم) دون الموجود (واليه ذهبت المعتزلة وكثير من اصحابنا) وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لاعن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لاسبيل له الى الانفكاك عنه (وجواز تعلقه) اى تعلق العجز (بالضدين فرع ذلك) اى يجوز على هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالوجود ولايجوز اجتماعهما فيه وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه فى هذا القول واما على القول الاول فلاسبق ولاتعلق بالضدين كما عرفت (معتمد القول الاول) الذى هو الاصح (انه) اى العجز (ضد القدرة) فى جهة التعلق (فمتعلقهما واحد) والالما تضادا فى التعلق (والقدرة متعلقة بالموجود) كما مر فيكون العجز متعلقا به ايضا ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لما تضادتا كان متعلقهما واحدا اذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادتا (و) معتمد القول (الثانى) هو (الاجماع) من العقلاء (على عجز الزمن عن القيام) مع انه معدوم قال المصنف (ولو قيل) فى الاستدلال على القول الثانى ان لم يتعلق العجز بالمعدوم (يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القرآن) اى يلزم ان لايكون المتحدى بمعارضته عاجزا عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله (وانه خلاف الاجماع) لان الامة مجمعون على عجزه عن الاتيان بمثل القرآن (و) خلاف (المعقول) ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة انما تكون بالامثال لا باعدامها (لكان حسنا) جدا (ويمكن الجواب) عن الاستدلالين (بان العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة) وهو ظاهر (ولصفة) وجودية (تستعقب الفعل لا عن قدرة) كما فى المرتعش فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثانى وعاجز عن القعود بالمعنى الثانى والمتحدون عاجزون بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكأن الشيخ بنى قوليه على هذين المعنيين كما اشير اليه ﴿المقصد التاسع﴾ المقدور هل هو تبع للعلم او للارادة للمعتزلة فيه خلاف فمن قال) منهم هو (تبع للارادة فلانه) اى كون المقدور تبعا للارادة (حقيقة القدرة) ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون المقدور تبعا للارادة قطعا (ومن قال) منهم هو (تبع للعلم فلان صاحب الملكة) فى صناعة زاولها مدة مديدة (يصدر عنها افعال) محكمة متقنة (لايقصدها) اى لايقصد تفاصيل اجزائها ولو قصدها لم توجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام (فان الكاتب) الحاذق (يراعى دقائق) كثيرة (فى حرف واحد) بلا قصد اليها (ولو لاحظها) وقصد اليها (لفاته كثير منها) واما الاشاعرة فقد حكموا بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة بتفاصيلها ﴿المقصد العاشر﴾ هل النوم ضد للقدرة فلايكون حينئذ فعل النائم مقدوراله اوليس ضدا لها فجاز ان يكون فعله مقدوراله فنقول (اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز) صدور الافعال المحكمة (القليلة) منه (بالتجربة) ثم اختلف المجوزون فى هذه الافعال القليلة (فقيل هى مقدورة له) وان كان لاعلم له بها فان النوم لايضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء (وقال الاستاذ ابو اسحاق هى غير مقدورة له) فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات (وتوقف القاضى) ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لاقطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الآمدى قد ندعى الضرورة فى العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث انا نفرق بين ارتعاديده فى نومه وبين تقلبه وقبض يده وبسطها كما نفرق بينهما فى حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما فى النائم لم يبعد عنه التشكك فى تسويتهما

فى حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وان كان فى غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضى نوع حزازة لان الدليل يوافق مذهبه فانا قطعنا بكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلا مكتسبا فى حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط فى الاكتساب او النوم مانع منه ولما كان لقائل ان يقول اذا كان النوم مضادا للعلم وباقى الادراكات فماذا تقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه بقوله ﴿واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين﴾ اى جمهورهم (اما عند المعتزلة فلفقد شرائط الادراك) حالة النوم (من المقابلة وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء) الشفاف (والبنية المخصوصة) وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة فى الادراكات فما يراه النائم ليس من الادراكات فى شئ بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة (واما عند الاصحاب اذلم يشترطوا) فى الادراك (شيأ من ذلك) اى مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة (فلانه) اى الادراك فى حالة النوم (خلاف العادة) اى لم تجر عادته تعالى بخلق الادراك فى الشخص وهو نائم (و) لان (النوم ضد للادراك) فلا يجامعه فلا تكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل (وقال الاستاذ) ابو اسحق (انه) اى المنام (ادراك حق) بلا شبهة (اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه) فى نومه (من ابصار) للمبصرات (وسمع) للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات (وبين ما يجده اليقظان) فى يقظته من ادراكاته (فلو جاز التشكيك فيه) اى فيما يجده النائم (لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة) والقدح فى الامور المعلومة حقيقتها بالبديهة (ولم يخالف) الاستاذ (فى كون النوم ضدا) للادراك (لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء) من اجزاء الانسان (غير ما يقوم به النوم) من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين فى محل واحد (وقال الحكماء المدرك فى النوم يوجد فى الحس المشترك) وذلك ان الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية وادتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة المتخيلة التى من شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة فربما انطبعت تلك الصورة فى الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة الخارجية بل لكونها مرتسمة فى الحس المشترك ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيح دائما حتى لو خليت وطباعها لما فترت عن هذا الفعل اعنى رسم الصور فى الحس المشترك الا ان هناك امرين صارفين لها عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التى تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل او الوهم عليها بالضبط عندما يستعملانها فتعوق بذلك عن عملها واذا انتفى هذان الشاغلان او احدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها فى التصوير ولاشك ان الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج فيتسع لانتقاش الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم ويشاهده صور مرتسمة فى الحس المشترك موجودة فيه (ويكون ذلك) اى وجد انه فى الحس المشترك وارتسامه فيه (على وجهين ❊ الاول ان يرد) ذلك المدرك (عليه) اى على الحس المشترك (من النفس) الناطقة (وهى تأخذه من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات) من الازل الى الابد (مرتسم فيه) بل فى جميع المبادى العالية والملائكة السماوية ومن شان النفس الناطقة ان تتصل بتلك المبادى اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش ببعض مافيها مما كان او سيكون او هو كائن الا ان استغراقها فى تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم ادنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقاليم والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس رأتها ولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات لاحت لها اشياء منها (ثم) ان ذلك الامر الكلى المنتقش فى النفس (يلبسه) ويكسوه (الخيال) اى القوة المتخيلة (لما جبل) الخيال (عليه) من المحاكاة و (الانتقال) من شئ الى آخر مشابه له بوجه ما

(و) من (التفصيل) بين الاشياء المتصلة (و التركيب) بين الامور المتفاصلة على وجوه مختلفة وانحاء شتى (صورا) اى يلبسه صورا جزئية (اما قريبة) من ذلك الامر الكلى (او بعيدة) منه (فيحتاج) فى معرفة ما ارتسمت فى النفس على الوجه الكلى (الى التعبير وهو ان يرجع المعبر) رجوعا (قهقرى مجرداله) اى لماراه النائم (عن تلك الصور) التى صورها المتخيلة (حتى يحصل) المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة فى التصوير والكسوة (ما اخذته النفس) من العقل الفعال (فيكون هو الواقع) المطابق لما فى نفس الامر (وقد لايتصرف فيه) اى فيما اخذته النفس (الخيال فيؤديه كما هو بعينه) اى لايكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية (فيقع) ماراه النائم (من غير حاجة) فى الرؤيا (الى التعبير) وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا فينتقل منه الى نظيره ومن ذلك النظير الى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة فى تلك النظائر حتى ينسد على المعبر طريق الوصول اليه ❋ الوجه (الثانى ان يرد عليه) اى على الحس المشترك لامن النفس بل (امامن الخيال) الذى هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة (مما ارتسم فيه فى اليقظة) فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور الخالية (ولذلك فان من دام فكره فى شئ) وارتسمت صورته فى الخيال (يراه فى منامه) وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها فى الحس المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة فى الخيال من الامور الخارجة وقد تفصل ايضا بعض الصور المتأدية اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل (واما مما يوجبه مرض كثوران خلط) من الاخلاط الاربعة (او بخار) فان المرض اذا اثار خلطا او بخارا اوتغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات (ولذلك فان الدموى يرى فى حلمه الاشياء الحمر والصفراوى) يرى (النيران والاشعة والسوداوى) يرى (الجبال والادخنة والبلغمى) يرى (المياه والالوان البيض) وبالجملة فالمتخيلة تحاكى كل خلط او بخار بما يناسبه (وهذا) الوارد على الحس المشترك (بقسميه) الواردين عليه من الخيال او مما يوجبه مرض او غلبة خلط (من قبيل اضغاث الاحلام لايقع هو ولاتعبيره) بل لاتعبيرله ❋ فروع للمعتزلة ❋ متفرعة على القدرة والعجز (الاول اختلفوا فيمن تمكن من حمل مائة من فقط ولايتمكن من حمل مائة اخرى معها) اى مع المائة الاولى (فقيل) هو (عاجز عن حملها) اى عن حمل المائة الاخرى هذا هو الموافق لكلام الآمدى وان كان الموجود فى اكثر النسخ حملهما (وقيل) هو (لايوصف بالعجز ولا بالقدرة) بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها (وقيل) هو (قادر على حمل احدهما) اى احدى المائتين (من غير تعيين) وغير قادر على احدهما من غير تعيين اى هو قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة منها غير معينة ايضا (والكل) اى جميع هذه الاقوال الثلاثة (مناقض لاصلهم) و مذهبهم (فى) وجوب (تعلق القدرة بجميع المقدورات) فان المائة الاخرى معينة كانت او غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بانه عاجز عنها او غير قادر عليها يناقض ذلك الاصل (فان قيل مذهبنا) ماذكرتم لكن لامطلقا بل بشرط و هو (ان لاتتعلق) القدرة الواحدة (فى وقت) واحد (فى محل) واحد (من جنس) واحد (باكثر من) مقدور (واحد) ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة اخرى لكان ذلك مخالفا لاصلنا المشروط بماذكرنا (قلنا) فى الرد عليهم (المحل) فيما نحن فيه هو (المحمول) المتحرك (وهو مختلف) يعنى ان المقدور ههنا هو الحركة ومحلها المائتان فهو متعدد لاواحد فلايكون تعلق القدرة بحركتهما مخالفا لذلك الشرط فان قالوا المحل وان كان مختلفا الا انه لم يوجد له من القدرة غير مايوازى الاعتمادات فى احدى المائتين فهو لايقدر على حمل الجميع الابزيادة فى القدرة موازية لاعتمادات المائة الاخرى حتى لوخلق له ذلك الزائد لكان قادرا على رفع الجميع قلنا هذا وان تخيل فى المائتين المتلاصقتين فما يقولون فى مائة اخرى منفصلة

عن المائة المحمولة فان قلتم انه متمكن من حملها مع حمل الاولى مع انه لم يوجد له من القدر غير مايوازى اعتمادات الاولى فهلا يجوزون ذلك فى المأتين المتصلتين وان قلتم انه لايتمكن من حملها بالقدرة التى تمكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم اصلكم لامحالة لان المقدورين من جنس واحد فى محلين مختلفين ❊ الفرع (الثانى شخصان بقدركل) منهما (على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه) اى على حمل المائة وحملاها معا فقد اختلفت المعتزلة ههنا (فمنهم من قال) وهو اكثرهم (حملها واقع بقدرة كل واحد واحد) فكل منهما يفعل فى كل جزء من اجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الانفراد (ويلزمه اجتماع قادرين) مستقلين (على مقدور واحد) فيستغنى بكل منهما عن الآخر (وربما التزم) هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعد اجدا بل مستحيلا (ومنهم من قال) وهو عباد الضيمرى والكعبى (هذا حامل للبعض) بحيث لايشاركه فيه صاحبه (وذاك) حامل (للبعض) الآخر كذلك فلا يثبت لهما فعلان فى جزء واحد من المائة المحمولة (ولايخفى مافيه من التحكم) اذلابد ان يكون فعل كل منهما فى بعض معين فى نفس الامر ولاسبيل الى ذلك (فان نسبة كل جزء) من اجزاء المائة المذكورة (الى كل واحد) من القادرين (على السوية) فلا يتعين شئ منها لفعل احدهما ❊ الفرع (الثالث) وهو مبنى على تأثير القدرة الحادثة والتوليد ايضا (قالوا القدرة الواحدة قد تولد فى محال متفرقة حركات) متعددة (الى جهات مختلفة) فيجوز ان يحرك الشخص بقدرة واحدة جزأ الى جهة وجزأ آخر الى جهة اخرى وجزأ ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا بان يضرب مثلا بيده عليها دفعة فتتفرق فى تلك الجهات (واما فى محال مجتمعة) كاجزاء متلاصقة (فلا) يجوز ان تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بان تحرك معا الى جهة واحدة (بل يجتمع على عشرة اجزاء مجتمعة) متلاصقة (عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء) من تلك العشرة المجتمعة (غير القدرة على تحريك) الجزء (الآخر) فيكون هناك عشر قدر بازاء عشرة اجزاء وبالجملة يجب ان يكون عدد القدر القائمة بالقادر على التحريك مساويا لعدد الاجزاء المجتمعة (والا) اى وان لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز ان يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين (لكان) اى تلك القدرة وذكرها بتأويل التمكن (قدرة على تحريك الاجزاء بالغة مابلغت) اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ان تقدر البقة على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الآمدى هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد وهو من قبيل تحكماتهم البادرة ودعاويهم الجامدة فانه اذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة وتوجب فى كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام ثقل ولازيادة فى الاجزاء بل لافارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابوهاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لاندرى لذلك سببا غير انا وجدنا ان مايسهل علينا تحريكه عند الافتراق يعسر علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذى قالوه وان كان حقا الا انه لايدل على وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولاعلى ان يكون هناك حركات بعدد الاجزاء لجواز ان يقال جرى عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وان يقال ايضا جاز ان يتوقف التحريك فى المجتمعة على وجود قدرة اخرى منضمة الى الاولى من غير ان يكون عدد القدر كعدد الاجزاء ولامحيص لهم عن ذلك واما الجبائى فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الاترى انا نجد القادر على المشى يمتنع عليه المشى بالربط والتقييد وليس ذلك الابسبب انضمام اجزاء القيد الى رجليه وهو مبنى على اصله فى جواز منع القادر وقد بان بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجليه بل جاز ان يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد لاوجود له فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة وكيف لاوالفرق واقع بينهما من جهة ان مانع

القيد لا يزول وان تضاعفت القدر بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع بتقدير ان يوجد قدر موازية لعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين ان كلام الجبائى من تتمة الفرع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود فى اكثر نسخ الكتاب هكذا (الرابع) اى من الفروع (قال الجبائى الاجتماع يمنع التحريك كالقيد) فانه مانع عن المشى لمن هو قادر عليه (وهو) اى كون القيد مانعا عن الفعل (فرع ان المعدوم مقدور) حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعا منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود لكنا بينا بطلان كون المعدوم مقدورا بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله (وبه) اى بكون الاجتماع مانعا عن التحريك (منع) الجبائى (كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الاخرى) معها وحكم بانه ليس قادرا على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضى كون ذلك القادر قادرا على حمل الاخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه ﴿المقصد الحادى عشر﴾ اى من مقاصد هذا النوع وكانه سهو من الناسخ فان هذا المبحث من فروع المعتزلة لا من مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائى من تتمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم فى شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا حادى عشر فلا وجه له (القدرة المحركة يمنة ويسرة هل تقدر) وتقوى (على التصعيد) والرفع الى جهة الفوق (منهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة) فان كل عاقل يجد تفاوتا بينهما ويعلم ان رفع شئ اشق واقوى من تحريكه دحرجة (وعليه) اى على المنع (البهشمية) اى الطائفة التابعة لرأى ابى هاشم (واوجبوا) للتصعيد والرفع (زيادة قدرة واحدة) على القدرة المحركة يمنة ويسرة (ولا يخفى مافيه من التحكم) اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج الى ما يزيد عليها ﴿المقصد الثانى عشر﴾ بل الحادى عشر لما عرفت (القدرة مغايرة للمزاج من وجهين ❊ الاول المزاج واثره من جنس الكيفيات المحسوسة) بالقوة اللامسة وذلك لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهى بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها ولا شك ان احكام هذه الاربع وآثارها من جنسها ايضا فالمزاج واثره من جنس الكيفيات الملموسة (دون القدرة) فانها ليست مدركة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هى كيفية تابعة له (الثانى المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب) فان من اصابه لغوب واعياء يصدر عنه افعاله بقدرته واختياره ومزاجه يمانع قدرته فى تلك الافعال والشئ لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج ﴿المقصد الثالث عشر﴾ بل الثانى عشر قال الامام الرازى لفظ القوة وضع اولا للمعنى الموجود فى الحيوان الذى يمكنه به ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة اعنى كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشئ بسهولة وذلك لان من زاول التحريكات الشاقة اذا انفعل عنها صده ذلك عن اتمام فعله فلاجرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا هو كالجنس لها اعنى الصفة المؤثرة فى الغير ولها لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون للابيض انه اسود بالقوة اى يمكن ان يصير اسود وسموا الحصول والوجود فعلا وان كان فى الحقيقة انفعالا لابناء على ان المعنى الذى وضع له لفظ القوة اولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا ههنا الامكان قوة سموا الامر الذى تعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والمهندسون يجعلون مربع الخط قوة له كانه امر ممكن فى ذلك الخط خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث المربع

﴿ بحركة ﴾

بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوى على ضلعيها اى مربعه يساوى مربعيهما
واذا انتقش هذه المعانى على صحيفة خاطرك فلنرجع الى مافى الكتاب فنقول (القوة تقال للقدرة والمراد
هنا جنسها) اى المقصود فى هذا المقصد بيان القوة التى هى جنس القدرة (وهو) كما قاله ابن سينا
(مبدأ التغير فى آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه) اى فى هذا الحد (المعالج
لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب) عامل بمقتضاها (ويتأثر من حيث هو جسم ينفعل
عما يلاقيه من الدواء) وهذا مبنى على مايتبادر الى الاوهام من ان الانسان هو هذا الجسم والتحقيق
ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى ان يمثل
بمعالجة الانسان نفسه فى ازالة الاخلاق الرديئة التى هى امراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا
لعموم الحد ودخول ماكان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المغاير بالذات فلما قيد بالحيثية
علم ان التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من القوة
امافعل واحدا وافعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بمايصدر عنها اولا فالاول النفس
الفلكية والثانى الطبيعة العنصرية وما فى معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية
وقدمرت الاشارة اليها قال الامام الرازى بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها اعراض فلاتكون
القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض فى وصف
جنسى (وتقال) القوة (للامكان المقابل للفعل لانه) اى هذا الامكان (سبب للقدرة عليه) اى على الشئ
الذى تعلق به هذا الامكان (مجازا) وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التى يجب مقارنتها
لعدم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذى يقابل الفعل لم تؤثر القدرة فى ذلك المراد
فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها
وانما لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه الامام الرازى ووجهه بان القادر هو الذى
يصح منه الفعل او الترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتى لا المقابل للفعل
وللتنبيه على ذلك قال المصنف (وهذا) اى الامكان المقابل المسمى بالقوة (غير الامكان الذاتى فانه)
اى الامكان الذاتى (قد يقارن الفعل) فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا (وينعكس من الطرفين)
اى طرفى الوجود والعدم فان ممكن الوجود ممكن العدم ايضا وبالعكس (دون هذا) الامكان المقابل
فانه لايتصور مقارنته للفعل ولاينعكس اذ لايمكن ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت
قد علم مما ذكرت ان الامكان الذاتى اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل ومسمى بالقوة قلت
قد يكون الامر كذلك كما فى مثال السواد وقد لايكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان
دون الامكان الذاتى والنطفة يمكن ان تكون انسانا مع صدق قولنا لاشئ من النطفة بانسان بالضرورة
فتأمل (وقد تقال) القوة (فى العرف للقدرة نفسها) وهذا تكرار لما ذكره اولا (و) تقال القوة (لمابه
القدرة على الافعال الشاقة) وهذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس
كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبدأ لهذه القوة ففى المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانها
زيادة وشدة فى المعنى الذى هو القدرة وقد قيل اراد هنا بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها (و)
تقال القوة (لعدم الانفعال) والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية وهى بمعنى القدرة اذا خصت
بالاعراض من الكيفيات النفسانية ﴿المقصد الثالث عشر﴾ وفى النسخ المشهورة الرابع عشر
(الخلق ملكة تصدر عنها) اى عن النفس بسببها (الافعال بلاروية كمن يكتب شيئا من غير ان يروى
فى حرف او يضرب الطنبور من غير ان يفكر فى نغمة نغمة) او فى نقرة نقرة فالكيفية النفسانية
اذا لم تكن ملكة لاتسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس لم تسم ايضا
خلقا واذا كانت مبدأ له بعسر وتأمل لم تكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا

الموجود بوجود آخر وتحقيقه مامر من ان التأثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما * الوجه (الثانى) ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه (يلزم القدرة على الباقى) حال بقائه والتالى باطل بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقى ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا اونقول وجود الباقى هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الاوقات فى احكام الانفس (قلنا نلتزمه) اى نلتزم تعلق القدرة بالباقى (لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة) به (اونفرق) بين الحادث والباقى بما تبطل به الملازمة المذكورة اعنى (باحتياج الموجود من عدم الى المقتضى) لوجوده (دون غيره) وهو الباقى ومعناه ان الحادث هو الموجود بعد العدم فلولم تتعلق به القدرة لبقى على عدمه وقد فرضنا وجوده هذا خلف بخلاف الباقى فانه كان موجودا حال الحدوث فلولم تتعلق به القدرة لبقى على الوجود وليس بمحال لكونه مطابقا للواقع (اوننقض) دليلهم (اولا بتأثير العلم فى الاتقان) فان المؤثر اتقان الفعل واحكامه هو العلم اوالعالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شئ منهما للاتقان حالة البقاء وان كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه (و) ثانيا بتأثير الفعل (فى كون الفاعل فاعلا) فان الفعل مؤثر فى اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقيا عندهم لا يؤثر فى اتصافه بالفاعلية حال البقاء (و) ننقضه ثالثا بمقارنة (الارادة اذ يوجبونها) اى يوجبون مقارنتها للموجود (حال الحدوث دون البقاء) فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال فى القدرة قال الآمدى ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا * الوجه (الثالث انه) اى كون القدرة مع الفعل لاقبله (يوجب حدوث قدرة الله تعالى اوقدم مقدوره) اذالفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته اومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقه فى الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولوكان ذلك ممتنعا فى القدرة الحادثة لكان ممتنعا فى القديمة ايضا (اجيب) عن ذلك (بان الفعل فى الازل غير ممكن فلاتتعلق به) القدرة القديمة قال المصنف (وفيه) اى فى هذا الجواب الذى ذكره الآمدى (نظر اذ فيه التزام) لمذهب الخصم اعنى وجود القدرة قبل الفعل (وما ذكروه) فى الجواب (بيان للسبب) الذى به كان المقدور متأخرا عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقالتهم قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البديهة فلا بد ان يقال هناك تعلق معنوى غير كاف فى وجود المقدور وبذلك تثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به فى الجملة (وايضا) ان امتنع تعلق القدرة بالفعل فى الازل لامتناع كون الفعل ازليا (فالتعلق) اى تعلقها بالفعل (قبله بزمان) متناه (لايمتنع فيرد الاشكال بحسبه) اى بحسب هذا التعلق اذ حينئذ تكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به ايضا قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب فى الجواب ان يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة فى الماهية للقدرة الحادثة التى لايجوز بقاؤها عندنا فلايلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة فى الازل بالفعل تعلقا معنويا لايترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوى قدم آثارها فاندفع الاشكال بحذافيره * الوجه (الرابع) ان كانت القدرة على الفعل معه لاقبله (يلزم ان لايكون الكافر) فى زمان كفره (مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له) فى تلك الحالة المتقدمة عليه بل نقول يلزم ان لايتصور عصيان من احد اذ مع الفعل لاعصيان وبدونه لاقدرة

فلا تكليف فلا عصيان وايضا اقوى اعذار المكلف التى يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو كون ماكلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل باجماع الامة (ولوجوز) تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له (فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض) مماليس مقدورا له اذلا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غيرمقدور وقد فرضنا انه لايصلح مانعا (قلنا يجوز تكليف المحال عندنا) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور (و) لنا (الفرق) وهو (ان ترك الايمان) من الكافر حال كفره انما هو (بقدرته) وان لم يكن وجوده مقدورا له حينئذ (بخلاف عدم الجواهر والاعراض) فانه ليس مقدورا له اصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلقها (وبالجملة فكون الشئ مقدورا الذى هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو) اى ذلك الشئ (متعلقا للقدرة او) يكون (ضده) متعلقا لها وهذا الشرط حاصل فى الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذى هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به واما ماذكروه من قصة الاعذار ووجوب قبولها فبنى على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسيأتى بطلانها

﴿فروع للمعتزلة﴾ مبنية على مذهبهم فى القدرة الحادثة (الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه ابو هاشم واتباعه مطلقا وفصل الجبائى فجوزه) اى الخلو عن جميع المقدورات (عند) وجود (المانع ومنعه عند عدمه فى المباشر دون المولد) اى لم يجوز الخلو عند عدم المانع فى الافعال المباشرة وجوزه فى الافعال المولدة وقد تبين ان القدرة الحادثة لاتخلو عن مقدورها عند الاشاعرة ※ الفرع (الثانى) انهم اتفقوا على انه (تنقسم الافعال المقدورة الى مالا يحتاج) فى وقوعه (الى آلة كالقائمة بالمحل) اى كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد (والى ما يحتاج) فى وقوعه الى آلة (كالخارجة عنه) اى كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة لاتتعلق بما فى غير محلها ※ الفرع (الثالث اتفقوا على انها لا تبقى غير متعلقة) اى يستحيل ان توجد القدرة مع انها لاتتعلق بمقدورها اصلا لكنهم اختلفوا فى كيفية تعلقها به (فقيل القدرة) الحادثة (تتعلق بالفعل عقيبها) اى هى فى وقت وجودها متعلقة بالمقدور فى الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به فى الحالة الثالثة الا فى الحالة الثانية وكذلك المقدور فى الحالة الرابعة لاتتعلق به القدرة الا فى الحالة الثالثة وهكذا (وقيل) القدرة حال وجودها متعلقة (بما بعدها مطلقا) اى هى فى تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل فى الحالة الثانية والثالثة وما بعدها ليس يختص تعلقها بوجود الفعل فى الحالة الثانية فقط قال الآمدى ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا (فالجبائى) قال (الفاعل فى الحالة الاولى) التى وجد فيها القدرة دون الفعل يقال فى حقه (يفعل وفى) الحالة (الثانية) التى هى حال وجود الفعل يقال (فعل) ولا يقال يفعل (و) قال (ابنه) يقال (فى) الحالة (الاولى سيفعل و) يقال (فى) الحالة (الثانية يفعل و) قال (ابن المعتمر) يقال (يفعل مطلقا) اى فى الحالتين معا وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا اطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال وكأن ابن المعتمر اختار مذهب الاشتراك والجبائى جعلها حقيقة فى الاستقبال ※ الفرع (الرابع قال) ابو الهذيل (العلاف القدرة على افعال القلوب معها) ولا يجوز تقدمها عليها (و) القدرة (على افعال الجوارح) يجب ان تكون (قبلها) قال الآمدى هذه وامثالها من الاختلافات التى لامستند لها يظهر فسادها باوائل النظر فيها والاشتغال بها تضييع للزمان فى غير مهم فلذلك اعرضنا عنها ﴿المقصد السادس﴾ الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه) حال كونه ممنوعا عنه (منعه الاشاعرة اذ القدرة) عندهم (مع الفعل) فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادرا عليه فى حالة المنع اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه (وقال به) اى بكون الممنوع قادرا على الفعل (المعتزلة) وفرقوا بين العجز والمنع حيث (قالوا العجز يضاد القدرة)

دون المقدور (و المنع) بعكسه فانه لايضاد القدرة بل يضـاد (المقدور) و ينـافيه مع بقاء القدرة سواء كان المنع (وجوديا مضادا) بنفسه (للمقدور) كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة (او) وجوديا (مولدا لضده) اى ضد المقدور كالاعتمادات الثقلية المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية (او) كان (عدميا) كانتفـاء شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافى وجود الاحكام دون القدرة عليه (وادعوا الضرورة فى الفرق بين الزمن والمقيد) اى قالوا لو لم يكن الممنوع قادرا على ما منع منه لم يكن فرق بين الزمن الذى لايتصور منـه الحركة اصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك الابان المقيـد قادر على الحركة دون صـاحبه و قالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الآفات اذاقيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبـل القيد (وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة) حال القيد الذى ليس هو ضدا لها فوجب بقـاء قدرته قطعا (و) الجواب عن الاول ان يقـال (عندنا لافرق) بينهما (الا مايعود الى جريان العادة) من الله سبحانه (بخلق الفعل) مع القدرة (فيه) اى فى المقيد حال ارتفاع القيد فان هذا الارتفاع معتـاد (وعدمه) اى عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة فى الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد وهـذا المقدار من الفرق كاف بشهادة البديهة (و) الجواب عن الثانى انا (نمنع عدم تبدل صفاته) حال القيد (فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة) حال كونه مقيدا وخلقها فيه حال كونه مطلقا ماشيا (ولاحاجة) لانتفاء القدرة فى المقيد (الى طرو ضد) من اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه ﴿ المقصد السابع قال الشيخ ﴾ واكثر اصحابه (بناء على كون القدرة) عندهم (مع الفعل) لاقبله (انها) اى القدرة الواحدة (لاتتعلق بالضدين) والالزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما (بل) قالوا ان القدرة الواحدة لاتتعلق (بمقدورين مطلقا) سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لامعا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لاتتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولاشك ان مانجده عند صدور احد المقدورين منامغاير لما نجده عند صدور الآخر (وقالت المعتزلة) اى اكثرهم قدرة العبد (تتعلق بجميع مقدوراته) المتضادة وغير المتضادة (وقول ابى هاشم) من بينهم (متردد) ترددا فاحشا (فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها) كالاعتقادات والارادات ونحوها (دون) القدرة (القـائمة بالجوارح) فانها لاتتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمـادات والحركات وغيرها (و) قال (تارة اخرى كل واحدة منهما) اى من قدرة القلب وقدرة الجوارح (تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى و) قال (تارة) ثالثة (كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتهما) التى هى افعال القلوب والجوارح (جميعا غيران كلا منهما) (لايؤثر فى متعلقات الاخرى لعدم الآلة) اى يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس (و) قال (مرة) رابعة (القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما) معا (دون) القدرة (العضوية) فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب (وقال ابن الراوندى) من المعتزلة وكثير من اصحابنا (تتعلق القدرة) الحادثة (بالضدين بدلا لامعا واجمعت المعتزلة على انها) اى القدرة الواحدة (تتعلق بالمتمـاثلات) من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والاوقات (مع اتفاقهم) باسرهم (على انه لايقع بها) اى بتلك القدرة الواحدة (مثلان فى محل) واحد (فى وقت) واحد (وانهم) اى المعتزلة (يدعون فيمـا ذهبوا اليه) من تعلق القدرة بالضدين (الضرورة اذ لامعنى للقدرة الا التمكن من الطرفين) اى طرفى الفعل المقدور (ومن لايكون قادرا على عدم الفعل) وتركه الذى هو ضده ومنافيه (فهو مضطر) وملجأ الى الفعل بحيث لايقدر على الانفكاك عنه (لاقادر) عليه وهو باطل كيف (وعليه) اى على كون

المكلف قادرا متمكنا من الفعل (بنيت الدعوة) الى دين الحق (والثواب والعقاب) على الافعال القلبية والقالبية واذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقهما بغيرها اولى واجيب عن ذلك بانه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لامقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ماندعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا فى تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لاينافى القدرة الا ترى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون فى مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لاسبيل له الى الانفكاك عن مقدوره. قال الآمدى ولئن سلمنا ان القادر على الشئ لابد ان يكون قادرا على ضده. قلنا جاز ان تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة (قال الامام الرازى القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ للافعال المختلفة) الحيوانية وهى القوة العضلية التى هى بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر (ولاشك ان نسبتها) اى نسبة هذه القوة (الى الضدين سواء وهى قبل الفعل و) القدرة (تطلق) ايضا (على القوة المستجمعة لشرائط التأثير) برمتها (ولاشك انها) اى القوة المستجمعة (لاتتعلق بالضدين) معا والا اجتمعا فى الوجود (بل هى) اى القوة المستجمعة (بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى) المقدور (الآخر) سواء كانا متضادين اوغير متضادين وذلك (لاختلاف الشرائط) المعتبرة فى وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجودها من بين المقدورات المشتركة فى تلك القوة المجردة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها (وهى مع الفعل) لان وجود المقدور لايتخلف عن المؤثر التام (ولعل الشيخ) الاشعرى (اراد بالقدرة القوة المستجمعة) لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين (والمعتزلة) ارادوا بالقدرة (مجرد القوة) العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين (وفيه بحث) هذا ملحق ببعض النسخ وتوجيهه ان يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال ايضا يلزم من تفسيرها بهذه القوة ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظى وليس بشئ لان مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينهما وان كانت هى فى انفسها مخالفة بالماهية او بالهوية ﴿المقصد الثامن﴾ العجز عرض) موجود (مضاد للقدرة) باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة (خلافا لابى هاشم فى آخر اقواله حيث ذهب الى انه) اى العجز (عدم القدرة) ونفى كونه معنى موجودا مع انه معترف بوجود الاعراض (و) خلافا (للاصم) فانه نفى كون العجز عرضا موجودا (من حيث انه نفى الاعراض) مطلقا (لنا) فى اثبات كونه وجوديا (التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع) من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما هى الا ان فى الزمن صفة وجودية هى العجز وليس هذه الصفة فى الممنوع (ولابى هاشم ان يجعلها) اى التفرقة الضرورية (عائدة الى عدم القدرة) فى الزمن ووجودها فى الممنوع فان الممنوع قادر على رأيه كامر قال الامام الرازى لادليل على كون العجز صفة وجودية ومايقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا وفى نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز حينئذ عبارة عن آفة تعرض للاعضاء وتكون القدرة اولى بان لاتكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز مايعرض للمرتعش وتمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودى ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا

بكونه وجوديا (ثم قال الشيخ) ابو الحسن الاشعرى فى الاصح من قوليه (العجز انما يتعلق بالموجود)
دون المعدوم على قياس القدرة (فالزمن عاجز عن القعود) الموجود (لا عن القيام) المعدوم (فان
التعلق بالمعدوم خيال محض) لاعبرة به اصلا واختار على هذا القول ان العجز لايسبق المعجوز عنه
ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره فى القدرة (وله قول ضعيف) هو (انه) اى العجز (انما يتعلق
بالمعدوم) دون الموجود (واليه ذهبت المعتزلة وكثير من اصحابنا) وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام
المعدوم لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لاسبيل له الى الانفكاك عنه (وجواز تعلقه)
اى تعلق العجز (بالضدين فرع ذلك) اى يجوز على هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز
تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة
بالوجود ولا يجوز اجتماعهما فيه وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه فى هذا القول واما على القول الاول
فلا سبق ولا تعلق بالضدين كما عرفت (معتمد القول الاول) الذى هو الاصح (انه) اى العجز (ضد القدرة)
فى جهة التعلق (فمتعلقهما واحد) والا لما تضادا فى التعلق (والقدرة متعلقة بالموجود) كما مر فيكون
العجز متعلقا به ايضا ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لما تضادتا كان متعلقهما واحدا اذ لو اختلف
متعلقهما لم يتضادتا (و) معتمد القول (الثانى) هو (الاجماع) من العقلاء (على عجز الزمن عن القيام)
مع انه معدوم قال المصنف (ولو قيل) فى الاستدلال على القول الثانى ان لم يتعلق العجز بالمعدوم
(يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القرآن) اى يلزم ان لا يكون المتحدى بمعارضته عاجزا عن الاتيان
بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله (وانه خلاف الاجماع) لان الامة مجمعون على عجزه
عن الاتيان بمثل القرآن (و) خلاف (المعقول) ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة انما تكون
بالامثال لا باعدامها (لكان حسنا) جدا (ويمكن الجواب) عن الاستدلالين (بان العجز يقال باشتراك
اللفظ لعدم القدرة) وهو ظاهر (ولصفة) وجودية (تستعقب الفعل لا عن قدرة) كما فى المرتعش
فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثانى وعاجز عن القعود بالمعنى الثانى والمتحدون عاجزون
بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكأن الشيخ بنى قوليه على هذين المعنيين كما اشير اليه * المقصد
التاسع * المقدور هل هو تبع للعلم او للارادة (للمعتزلة فيه خلاف فمن قال) منهم هو (تبع للارادة فلانه)
اى كون المقدور تبعا للارادة (حقيقة القدرة) ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون
المقدور تبعا للارادة قطعا (ومن قال) منهم هو (تبع للعلم فلان صاحب الملكة) فى صناعة زاولها مدة
مديدة (يصدر عنها افعال) محكمة متقنة (لا يقصدها) اى لا يقصد تفاصيل اجزائها ولو قصدها
لم توجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام (فان الكاتب) الحاذق (يراعى دقائق) كثيرة (فى حرف
واحد) بلا قصد اليها (ولو لاحظها) وقصد اليها (لفاته كثير منها) واما الاشاعرة فقد حكموا بان
مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة بتفاصيلها * المقصد العاشر * هل النوم ضد للقدرة
فلا يكون حينئذ فعل النائم مقدوراله اوليس ضدا لها فجاز ان يكون فعله مقدوراله فنقول (اتفقت
المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز) صدور الافعال المحكمة
(القليلة) منه (بالتجربة) ثم اختلف المجوزون فى هذه الافعال القليلة (فقيل هى مقدورة له) وان كان
لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء (وقال
الاستاذ ابو اسحاق هى غير مقدورة له) فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات
(وتوقف القاضى) ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها
ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الآمدى قد [illegible] بكونها مقدورة
للنائم من حيث انا نفرق بين ارت[illegible] بين تقلب[illegible] كما نفرق بينهما
فى حق المستيقظ من غير فرق [illegible] ـهما ف[illegible]

فى حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وان كان فى غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضى نوع حزازة لان الدليل يوافق مذهبه فانا قطعنا بكون الرعدة ضرورية وكون لقيام مثلا مكتسبا فى حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط فى الاكتساب او النوم مانع منه ولما كان لقائل ان يقول اذا كان النوم مضادا للعلم وباقى الادراكات فماذا تقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه بقوله ﴿واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين﴾ اى جمهورهم (اما عند المعتزلة فلفقد شرائط الادراك) حالة النوم (من المقابلة وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء) الشفاف (والبنية المخصوصة) وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة فى الادراكات فما يراه النائم ليس من الادراكات فى شئ بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة (واما عند الاصحاب اذ لم يشترطوا) فى الادراك (شيأ من ذلك) اى مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة (فلانه) اى الادراك فى حالة النوم (خلاف العادة) اى لم تجر عادته تعالى بخلق الادراك فى الشخص وهو نائم (و) لان (النوم ضد للادراك) فلا يجامعه فلا تكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل (وقال الاستاذ) ابو اسحق (انه) اى المنام (ادراك حق) بلا شبهة (اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه) فى نومه (من ابصار) للمبصرات (وسمع) للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات (وبين ما يجده اليقظان) فى يقظته من ادراكاته (فلو جاز التشكيك فيه) اى فيما يجده النائم (لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة) والقدح فى الامور المعلومة حقيقتها بالبديهة (ولم يخالف) الاستاذ (فى كون النوم ضدا) للادراك (لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء) من اجزاء الانسان (غير ما يقوم به النوم) من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين فى محل واحد (وقال الحكماء المدرك فى النوم يوجد فى الحس المشترك) وذلك ان الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية وادتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة المتخيلة التى من شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة فربما انطبعت تلك الصورة فى الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة الخارجية بل لكونها مرتسمة فى الحس المشترك ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيح دائما حتى لو خليت وطباعها لما فترت عن هذا الفعل اعنى رسم الصور فى الحس المشترك الا ان هناك امرين صارفين لها عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التى تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل او الوهم عليها بالضبط عند ما يستعملانها فتتعوق بذلك عن عملها واذا انتفى هذان الشاغلان او احدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها فى التصوير ولاشك ان الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج فيتسع لانتقاش الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم ويشاهده صور مرتسمة فى الحس المشترك موجودة فيه (ويكون ذلك) اى وجد انه فى الحس المشترك وارتسامه فيه (على وجهين ۞ الاول ان يرد) ذلك المدرك (عليه) اى على الحس المشترك (من النفس) الناطقة (وهى تأخذه من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات) من الازل الى الابد (مرتسم فيه) بل فى جميع المبادى العالية والملائكة السماوية ومن شان النفس الناطقة ان تتصل بتلك المبادى اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش ببعض ما فيها مما كان او سيكون او هو كائن الا ان استغراقها فى تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم ادنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقليم والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس رأتها ولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات [illegible] (ثم) ان ذلك الامر الكلى المنتقش فى النفس (يلبسه) ويكسوه (الخيال) [illegible] الخيال (عليه) من المحاكاة و (الانتقال) من شئ الى آخر مشابه له بوجه ما

(و) من (التفصيل) بين الاشياء المتصلة (و التركيب) بين الامور المتفاصلة على وجوه مختلفة وانحاء شتى (صورا) اى يلبسه صورا جزئية (اما قريبة) من ذلك الامر الكلى (او بعيدة) منه (فيحتاج) فى معرفة ما ارتسمت فى النفس على الوجه الكلى (الى التعبير وهو ان يرجع المعبر) رجوعا (قهقرى مجرداله) اى لما راه النائم (عن تلك الصور) التى صورها المتخيلة (حتى يحصل) المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة فى التصوير والكسوة (ما اخذته النفس) من العقل الفعال (فيكون هو الواقع) المطابق لما فى نفس الامر (وقد لا يتصرف فيه) اى فيما اخذته النفس (الخيال فيؤديه كما هو بعينه) اى لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية (فيقع) ماراه النائم (من غير حاجة) فى الرؤيا (الى التعبير) وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا فينتقل منه الى نظيره ومن ذلك النظير الى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة فى تلك النظائر حتى ينسد على المعبر طريق الوصول اليه ❊ الوجه (الثانى ان يرد عليه) اى على الحس المشترك لا من النفس بل (امامن الخيال) الذى هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة (مما ارتسم فيه فى اليقظة) فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور الخالية (ولذلك فان من دام فكره فى شئ) وارتسمت صورته فى الخيال (يراه فى منامه) وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها فى الحس المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة فى الخيال من الامور الخارجة وقد تفصل ايضا بعض الصور التأدية اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل (واما مما يوجبه مرض كثوران خلط) من الاخلاط الاربعة (او بخار) فان المرض اذا اثار خلطا او بخارا اوتغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات (ولذلك فان الدموى يرى فى حلمه الاشياء الحمر والصفراوى) يرى (النيران والاشعة والسوداوى) يرى (الجبال والادخنة والبلغمى) يرى (المياه والالوان البيض) وبالجملة فالمتخيلة تحاكى كل خلط او بخار بما يناسبه (وهذا) الوارد على الحس المشترك (بقسميه) الواردين عليه من الخيال او مما يوجبه مرض او غلبة خلط (من قبيل اضغاث الاحلام لا يقع هو ولا تعبيره) بل لا تعبير له ❊ فروع للمتزلة ❊ متفرعة على القدرة والعجز (الاول اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ولا يتمكن من حمل مائة اخرى معها) اى مع المائة الاولى (فقيل) هو (عاجز عن حملها) اى عن حمل المائة الاخرى هذا هو الموافق لكلام الآمدى وان كان الموجود فى اكثر النسخ حملهما (وقيل) هو (لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها (وقيل) هو (قادر على حمل احديهما) اى احدى المائتين (من غير تعيين) وغير قادر على احديهما من غير تعيين اى هو قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة منها غير معينة ايضا (والكل) اى جميع هذه الاقوال الثلاثة (مناقض لاصلهم) ومذهبهم (فى) وجوب (تعلق القدرة بجميع المقدورات) فان المائة الاخرى معينة كانت او غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بانه عاجز عنها او غير قادر عليها يناقض ذلك الاصل (فان قيل مذهبنا) ما ذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط وهو (ان لا تتعلق القدرة الواحدة (فى وقت) واحد (فى محل) واحد (من جنس) واحد (باكثر من) مقدور (واحد) ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة اخرى لكان ذلك مخالفا لاصلنا المشروط بما ذكرنا (قلنا) فى الرد عليهم (المحل) فيما نحن فيه هو (المحمول) المتحرك (وهو مختلف) يعنى ان المقدور ههنا هو الحركة ومحلها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتهما مخالفا لذلك الشرط فان قالوا المحل وان كان مختلفا الا انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازى الاعتمادات فى احدى المائتين فهو لا يقدر على حمل الجميع الا بزيادة فى القدرة موازية لاعتمادات المائة الاخرى حتى لو خلق له ذلك الزائد لكان قادرا على رفع الجميع قلنا هذا وان تخيل فى المائتين المتلاصقتين فما يقولون فى مائة اخرى منفصلة

عن المائة المحمولة فان قلتم انه متمكن من حملها مع حمل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة غير مايوازى اعتمادات الاولى فهلا يجوزون ذلك فى المأتين المتصلتين وان قلتم انه لايتمكن من حملها بالقدرة التى تمكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم اصلكم لامحالة لان المقدورين من جنس واحد فى محلين مختلفين ❊ الفرع (الثانى شخصان يقدر كل) منهما (على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه) اى على حمل المائة وحملاها معا فقد اختلفت المعتزلة ههنا (فنهم من قال) وهو اكثرهم (حملها واقع بقدرة كل واحد واحد .) فكل منهما يفعل فى كل جزء من اجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الانفراد (ويلزمه اجتماع قادرين) مستقلين (على مقدور واحد) فيستغنى بكل منهما عن الآخر (وربما التزم) هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعد اجدا بل مستحيلا (ومنهم من قال) وهو عباد الضيمرى والكعبى (هذا حامل للبعض) بحيث لايشاركه فيه صاحبه (وذاك) حامل (للبعض) الآخر كذلك فلا يثبت لهما فعلان فى جزء واحد من المائة المحمولة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) اذ لابد ان يكون فعل كل منهما فى بعض معين فى نفس الامر ولا سبيل الى ذلك (فان نسبة كل جزء) من اجزاء المائة المذكورة (الى كل واحد) من القادرين (على السوية) فلا يتعين شئ منها لفعل احدهما ❊ الفرع (الثالث) وهو مبنى على تأثير القدرة الحادثة والتوليد ايضا (قالوا القدرة الواحدة قد تولد فى محال متفرقة حركات) متعددة (الى جهات مختلفة) فيجوز ان يحرك الشخص بقدرة واحدة جزأ الى جهة وجزأ آخر الى جهة اخرى وجزأ ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا بان يضرب مثلا يده عليها دفعة فتتفرق فى تلك الجهات (واما فى محال مجتمعة) كاجزاء متلاصقة (فلا) يجوز ان تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بان تحرك معا الى جهة واحدة (بل يجتمع على عشرة اجزاء مجتمعة) متلاصقة (عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء) من تلك العشرة المجتمعة (غير القدرة على تحريك) الجزء (الآخر) فيكون هناك عشر قدر بازاء عشرة اجزاء وبالجملة يجب ان يكون عدد القدر القائمة بالقادر على التحريك مساويا لعدد الاجزاء المجتمعة (والا) اى وان لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز ان يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين (لكان) اى تلك القدرة وذكرها بتأويل التمكن (قدرة على تحريك الاجزاء بالغة مابلغت) اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ان تقدر البقة على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الآمدى هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد وهو من قبيل تحكماتهم الباردة ودعاويهم الجامدة فانه اذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة وتوجب فى كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام ثقل ولازيادة فى الاجزاء بل لافارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابوهاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لاندرى لذلك سببا غير انا وجدنا ان مايسهل علينا تحريكه عند الافتراق يعسر علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذى قالوه وان كان حقا الا انه لايدل على وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على ان يكون هناك حركات بعدد الاجزاء لجواز ان يقال جرى عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وان يقال ايضا جاز ان يتوقف التحريك فى المجتمعة على وجود قدرة اخرى منضمة الى الاولى من غير ان يكون عدد القدر كعدد الاجزاء ولامحيص لهم عن ذلك واما الجبائى فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الاترى انا نجد القادر على المشى يمتنع عليه المشى بالربط والتقييد وليس ذلك الا بسبب انضمام اجزاء القيد الى رجليه وهو مبنى على اصله فى جواز منع القادر وقد بان بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجليه بل جاز ان يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد لاوجود له فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة ان مانع

القيد لا يزول وان تضاعفت القدر بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع بتقدير ان يوجد قدر موازية لعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين ان كلام الجبائى من تتمة الفرع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود فى اكثر نسخ الكتاب هكذا (الرابع) اى من الفروع (قال الجبائى الاجتماع يمنع التحريك كالقيد) فانه مانع عن المشى لمن هو قادر عليه (وهو) اى كون القيد مانعا عن الفعل (فرع ان المعدوم مقدور) حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعا منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود لكنا بينا بطلان كون المعدوم مقدورا بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله (وبه) اى بكون الاجتماع مانعا عن التحريك (منع) الجبائى (كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الاخرى) معها وحكم بانه ليس قادرا على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضى كون ذلك القادر قادرا على حمل الاخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه ﴿المقصد الحادى عشر﴾ اى من مقاصد هذا النوع وكأنه سهو من الناسخ فان هذا المبحث من فروع المعتزلة لا من مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائى من تتمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم فى شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا حادى عشر فلا وجه له (القدرة المحركة يمنة ويسرة هل تقدر) وتقوى (على التصعيد) والرفع الى جهة الفوق (منهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة) فان كل عاقل يجد تفاوتا بينهما ويعلم ان رفع شئ اشق واقوى من تحريكه دحرجة (وعليه) اى على المنع (البهشمية) اى الطائفة التابعة لرأى ابى هاشم (واوجبوا) للتصعيد والرفع (زيادة قدرة واحدة) على القدرة المحركة يمنة ويسرة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج الى ما يزيد عليها ﴿المقصد الثانى عشر﴾ بل الحادى عشر لما عرفت (القدرة مغايرة للمزاج من وجهين ﴿الاول المزاج واثره من جنس الكيفيات المحسوسة) بالقوة اللامسة وذلك لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهى بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها ولا شك ان احكام هذه الاربع وآثارها من جنسها ايضا فالمزاج واثره من جنس الكيفيات الملموسة (دون القدرة) فانها ليست مدركة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هى كيفية تابعة له (الثانى المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب) فان من اصابه لغوب واعياء يصدر عنه افعاله بقدرته واختياره ومزاجه يمانع قدرته فى تلك الافعال والشئ لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج ﴿المقصد الثالث عشر﴾ بل الثانى عشر قال الامام الرازى لفظ القوة وضع اولا للمعنى الموجود فى الحيوان الذى يتمكن به ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة اعنى كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشئ بسهولة وذلك لان من اول التحريكات الشاقة اذا انفعل عنها صده ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا هو كالجنس لها اعنى الصفة المؤثرة فى الغير ولها لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون للابيض انه اسود بالقوة اى يمكن ان يصير اسود وسموا الحصول والوجود فعلا وان كان فى الحقيقة انفعالا بناء على ان المعنى الذى وضع له لفظ القوة اولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا ههنا الامكان قوة سموا الامر الذى تعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والمهندسون يجعلون مربع الخط قوة له كأنه امر ممكن فى ذلك الخط خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث المربع

بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوى على ضلعيها اى مربعه يساوى مربعيهما واذا انتقش هذه المعانى على صحيفة خاطرك فلنرجع الى ما فى الكتاب فنقول (القوة تقال للقدرة والمراد هنا جنسها) اى المقصود فى هذا المقصد بيان القوة التى هى جنس القدرة (وهو) كما قاله ابن سينا (مبدأ التغير فى آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه) اى فى هذا الحد (المعالج لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب) عامل بمقتضاها (ويتأثر من حيث هو جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء) وهذا مبنى على ما يتبادر الى الاوهام من ان الانسان هو هذا الجسم والتحقيق ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى ان يمثل بمعالجة الانسان نفسه فى ازالة الاخلاق الرديئة التى هى امراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا لعموم الحد ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المغاير بالذات فلما قيد بالحيثية علم ان التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من القوة اما فعل واحدا وافعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها اولا فالاول النفس الفلكية والثانى الطبيعة العنصرية وما فى معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مرت الاشارة اليها قال الامام الرازى بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها اعراض فلا تكون القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض فى وصف جنسى (وتقال) القوة (للامكان المقابل للفعل لانه) اى هذا الامكان (سبب للقدرة عليه) اى على الشئ الذى تعلق به هذا الامكان (مجازا) وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التى يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذى يقابل الفعل لم تؤثر القدرة فى ذلك المراد فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها وانما لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه الامام الرازى ووجهه بان القادر هو الذى يصح منه الفعل او الترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتى لا المقابل للفعل وللتنبيه على ذلك قال المصنف (وهذا) اى الامكان المقابل المسمى بالقوة (غير الامكان الذاتى فانه) اى الامكان الذاتى (قد يقارن الفعل) فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا (وينعكس من الطرفين) اى طرفى الوجود والعدم فان ممكن الوجود ممكن العدم ايضا وبالعكس (دون هذا) الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت قد علم مما ذكرت ان الامكان الذاتى اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل ومسمى بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك كما فى مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان دون الامكان الذاتى والنطفة يمكن ان تكون انسانا مع صدق قولنا لا شئ من النطفة بانسان بالضرورة فتأمل (وقد تقال) القوة (فى العرف للقدرة نفسها) وهذا تكرار لما ذكره اولا (و) تقال القوة (لما به القدرة على الافعال الشاقة) وهذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبدأ لهذه القوة وفى المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانها زيادة وشدة فى المعنى الذى هو القدرة وقد قيل ارادهنا بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها (و) تقال القوة (لعدم الانفعال) والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية وهى بمعنى القدرة اذا خصت بالاعراض من الكيفيات النفسانية ﴿المقصد الثالث عشر﴾ وفى النسخ المشهورة الرابع عشر (الخلق ملكة تصدر عنها) اى عن النفس بسببها (الافعال بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان يروى فى حرف حرف او يضرب الطنبور من غير ان يفكر فى نغمة نغمة) او فى نقرة نقرة فالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس لم تسم ايضا خلقا واذا كانت مبدأ له بعسر وتأمل لم تكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا

(وينقسم) الخلق (الى فضيلة) هي مبدأ لما هو كمال (ورذيلة) هي مبدأ لما هو نقصان (وغيرهما) وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيأ منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه تحتاج الى قوى ثلاث احديها القوة التي تعقل بها ما تحتاج اليه في تدبيره وتسمى قوة عقلية ملكية وثانيتها القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن ويلايمه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثتها ما يدفع به ما يضر البدن ويؤلمه وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل واحدة من هذه القوى احوال ثلاثة طرفان ووسط (فالفضيلة) الخلقية هي (الوسط) من احوال هذه القوى (والرذيلة) هي (الاطراف) من تلك الاحوال (وغيرهما) اى غير الفضيلة والرذيلة (ما ليس) شيأ (منهما) اى من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلاثة هي الاوساط من احوال القوى المذكورة والرذائل الخلقية اصولها ستة هي اطراف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط وثلاثة اخرى من قبيل التفريط كلا طرفى كل الامور ذميم (فالعفة هيئة للقوة الشهوية) متوسطة (بين الفجور) الذى هو افراط هذه القوة (والخمود) الذى هو تفريطها (والشجاعة هيئة للقوة الغضبية) متوسطة (بين التهور) الذى هو افراط فى هذه القوة (والجبن) الذى هو تفريط فيها (والحكمة هيئة للقوة العقلية) العملية متوسطة (بين الجربزة) التى هى افراط هذه القوة (والبلاهة) التى هى تفريطها فهذه الاوساط الثلاثة اصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة ومقابل العدالة شئ واحد هو الجور وفى الملخص قد ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنا هى التى جعلت قسيمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجربزة والغباوة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التى وجودها من افعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تبين مما نقلناه ايضا ان الحكمة المذكورة ههنا مغايرة للحكمة التى قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولا ومما يجب التنبه له ان الافراط المذموم انما يتصور فى القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه القوة اعنى النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون افضل من كل واحدة من اجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال اشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة افعاله فى المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها وليست هذه داخلة فى العدالة كما يظهر بادنى تأمل فى مقالتهم لمن له فطرة سليمة (والخلق مغاير للقدرة) لان الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك فى اصل القدرة وايضا لا يجب فى الخلق ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة فى القدرة فالفرق بينهما ظاهر (سيما ان جعل نسبة القدرة الى الطرفين على السواء) فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لابد ان يكون متعلقا باحد طرفى الفعل واحد الضدين

﴿خاتمة فى تفسير كيفيات نفسانية قريبة تمامر﴾ فى النوع الثالث والرابع (الاول) من هذه الامور القريبة (المحبة قيل هى الارادة فمحبة الله لنا ارادته لكرامتنا) ومثوبتنا على التأبيد (ومحبتنا لله ارادتنا لطاعته) وامتثال اوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذى فيه على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار واما محبتنا لغيره فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه (الثانى) من تلك الامور (عند المعتزلة ان الرضاء هو الارادة) فاذا لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا (وعندنا) ان الرضاء هو (ترك الاعتراض) فالكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه (الثالث الترك) بحسب اللغة هو (عدم فعل المقدور) سواء كان هناك قصد من التارك او لا كما فى حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده

اولم يتعرض واما عدم مالاقدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لايقال ترك فلان خلق الاجسام (وقيل ان كان قصدا) اى عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصلا بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة (ولذلك يتعلق به) اى بالترك (الذم) والمدح والثواب والعقاب فلولا انه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعا (وقيل انه) اى الترك (من افعال القلوب) لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده (وقيل هو) اى الترك (فعل الضد لانه مقدور والعدم) اى عدم الفعل (مستمر) من الازل (فلا يصلح اثرا للقدرة) الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح ان يكون العدم اثرا للقدرة قالوا ولابد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بقعوده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية الصعود (الرابع) من تلك الامور (العزم هو جزم الارادة بعد التردد) الحاصل من الدواعى المختلفة المنبعثة من الآراء العقلية والشهوات والنفرات النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل العزم (وهذا كله) اى الذى ذكرناه فى تفسير ماعدا الترك (انما يصح اذا لم نفسرها) اى الارادة (بالصفة المخصصة) لاحد طرفى المقدور بالوقوع (بل بالميل) او ما يقتضيه من اعتقاد النفع اوظنه اما اذا فسرناها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخصص مالا يكون محبوبا ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذى يجب ان تقارنه الصفة المخصصة

﴿النوع الخامس﴾

من انواع الكيفيات النفسانية (بقية الكيفيات النفسانية وفيه) اى فى هذا النوع ﴿مقصدان الاول﴾ اللذة والالم بديهيان) لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة (فلا يعرفان) لتحصيل ماهيتهما فان الاحساس الوجدانى بجزئياتهما قد افاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتأتى لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما فى سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذى انصاف نعم قد يقصد فى المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظى (وقيل اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم) والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر (والملايم هو كمال الشئ الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة) واستماع النغمات الطيبة المتناسبة للقوة السامعة (والجاه) اى كالجاه والرفعة (والتغلب للغضبية) وكادراك حقائق الاشياء واحوالها على ماهى عليه للقوة العقلية (وقولنا من حيث هو ملايم لان الشئ قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب) والهلاك فانه ملايم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملايم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر فانه الم لا لذة وبهذا ايضا ظهر فائدة قيد الحيثية فى تعريف الالم قال الامام الرازى (وذلك) اى كون اللذة عين الادراك المخصوص (لم يثبت) بالبرهان (فانا ندرك) بالوجدان عند الاكل والشرب والوقاع (حالة) مخصوصة (هى لذة ونعلم) ايضا (ان ثمه ادراكا للملايم) الذى هو تلك الاشياء (واما ان اللذة هل هى نفس ذلك الادراك اوغيره وانما ذلك) الادراك (سبب لها) اى للذة (و) انه (هل يمكن ان تحصل) اللذة (بسبب آخر) مغاير لذلك الادراك (ام لا) وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة اولا يمكن (فلم يتحقق) شئ من هذه الامور بدليل (فوجب التوقف فيه) اى فى الكل الى قيام البرهان وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر فان قلت كيف يتأتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهى واجلى من تصور الملايم والمنافر قلت لعله اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما يذكر فى تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما (وقال ابن زكريا الطبيب الرازى لا لذة) اى ليست اللذة امرا

محققا موجودا فى الخارج بل هى امر عدمى هو زوال الالم واليه اشار بقوله (وما يتصور منها) اى من اللذة (انما هودفع الم)من الآلام (كالاكل) فانه دفع (لالم الجوع والجماع)فانه دفع (لالم دغدغة المنى لاوعيته)و بالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعنى زوال الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية(ولانمنع) نحن (جواز ان يكون ذلك) اى دفع الالم وزواله (احداسبابه) اى احد اسباب حصول اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لايشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ماليست طبيعية حصل ادراكها الذى هو اللذة (انما ننازعه فى مقامين احدهما انه) اى اللذة وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (دفع الالم)فان من المعلوم البين ان اللذة امر وراء زوال الالم (وثانيهما انه لايمكن ان تحصل) اللذة (بطريق آخر) سوى دفع الالم (ومما ينبه) على(انه قد تحدث) اللذة بطريق سواه (ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه ولا ان يخطر بالبال حتى يقال انها) اى اللذة التى اوجبها ذلك الشئ (دفع لالم الشوق) اليه اذ لا امكان للشوق بدون الشعور (وذلك) الموجب للذة دفعة (مثل النظر الى وجه مليح والعثور على مال بغتة)والاطلاع على مسئلة علمية فجأة فان الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له الم بفقدانها فقد ظهر ان دفع الالم على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا مساويالها وقد يقال انه كان مدركا لكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها فى ضمن جميع جزئياتها ومتألما بفقد انها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل له جزئيات اخر زال بعض آخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم (ثم قال الحكماء الالم سببه) الذاتى (تفرق الاتصال)فقط (بالتجربة) وهذا مذهب جالينوس فالحار انما يوجع ويؤلم لانه يفرق الاتصال وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها مما تجذب عنه والاسود الحالك المظلم يؤلم لشدة جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمز والحامض من المذوقات يؤلمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال فى المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تؤلم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الانصال سبب ذاتى للوجع (وانكره الامام الرازى فان من عقر) اى جرح يده (بسكين شديد الحدة) فى الغاية (لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك) اى تفرق الاتصال (سببا) ذاتيا قريبا (لامتنع التخلف عنه)وحيث تخلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه ليس سببا له كذلك(بل تفرق الاتصال) الحاصل بالقطع (يعد) العضو (لسوء المزاج) الذى هو الالم (وحصوله يستدعى زمانا ما) وان كان قليلا (فربما يبتدئ العضو) المقطوع (بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم) الذى هو مسببه (وربما احتج الامام على ما انكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم (بان التفرق عدم الاتصال) عما من شانه ان يكون متصلا (وهو عدمى) فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للالم الذى هو وجودى بالضرورة (و) احتج ايضا على ذلك (بان التغذى مداخلة الغذاء لجميع الاجزاء ولا تتصور)هذه المداخلة (الا بتفريق) فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزأ من المغتذى بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذى ويتوسط بينها ويتشبه بها والاغتذاء حاصل لاكثر اجزاء المغتذى فى اكثر الاوقات فيكون التفرق ايضا حاصلا لاكثر الاجزاء فى اكثر الاوقات (فيجب ان يؤلم) التغذى وليس كذلك لان المغتذى لايجد الما اصلا فلا يكون التفرق مؤلما بالذات وكذا نقول ان النمو لايحصل الا بتفرق الاتصال مع انه غير مؤلم بل نقول ان اعضاء البدن لاشك انها دائما فى التحلل ولا معنى له الا ان ينفصل عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل مختصا بظاهر العضو دون باطنه وذلك لان المحلل هو الحرارة السارية فى ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا لظواهره واعماقه مع انه لا الم فيه

فان قيل التفرق الحاصل من التغذى والنمو والتحلل تفرق فى اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هى حاصلة فى جميع الاجزاء فالتفرق الناشئ منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مؤلما بالذات لعم الالم الاعضاء باسرها لايقال تلك التفرقات مؤلمة الا ان آلامها لما استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة لانا نقول لانعنى بالالم الا المعنى المخصوص الذى يجده الحى من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعا فان قيل الحس شاهد بان تفرق الاتصال مؤلم قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذى هو المؤلم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزاج السيئ هو طبائعها لا التفرق العدمى فلا يلزمنا جعل العدمى سببا للوجودى واحتج فى الملخص بوجه آخر الزامى وهو ان الفلاسفة متفقون على ان الكيفيات والصور الحادثة فى الاجسام التى تحت كرة القمر انما تحدث عن مبدأ عام الفيض وانما يختلف الاعراض والصور فى تلك الاجسام لاختلافها فى الاستعداد فالجسم المركب يختص بصورة او كيفية لان مزاجه افاده استعدادا لقبول تلك الصور او الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذة والالم ثبوتا وانتفاء هو المزاج لا التفرق (وزاد ابن سينا) للالم (سببا آخر) فقال السبب القريب للالم امران احدهما هو تفرق الاتصال على ماذكره جالينوس (و) ثانيهما (هو سوء المزاج) وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعى يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعى ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعى والمختلف مزاج غير طبيعى يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعى بل يخرجه عن الاعتدال والمؤلم من هذين سوء المزاج (المختلف ولذلك) اى ولان سوء المزاج المختلف سبب للالم (تؤلم لسعة العقرب مالا تؤلم الابرة) بل تلك اللسعة اشد ايلاما من الجراحة الكبيرة ولو كان المؤلم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك (بخلاف) سوء المزاج (المتفق فانه لا يؤلم) ويدل عليه برهان انى ولمى (اما انيته فان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب بكثير) لان حرارة الدق مستقرة فى جوهر الاعضاء الاصلية ومذيبة لها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط صفراوى على اعضاء هى على مزاجها الطبيعى حتى اذا تنحى عنها ذلك الخلط كانت باقية على امزجتها الاصلية (والثانى) من المذكورين اعنى حرارة الغب (مدرك دون الاول) فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا عظيما دون المدقوق (واما لميته فان الاحساس شرطه مخالفة ما) لكيفية الحاس و) كيفية (المحسوس اذ مع الاتفاق) بين كيفيتهما (لا يحصل تأثر) للحاس من المحسوس (فلا يكون) هناك (احساس) لكونه مشروطا بالتأثر (فاذا تمكن الكيفية المنافرة فى العضو وازال) ذلك المتمكن (كيفية العضو الاصلية) كما فى سوء المزاج المتفق على ما عرفت (فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به) اى بالمنافر الذى هو تلك الكيفية الغريبة فلا يكون هناك الم واما فى سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافى الذى هو الالم (ولذلك) اى ولان شرط الاحساس التأثر المتوقف على المخالفة والمنافاة (فان المحسوسات اذا استمرت) زمانا (يضعف الشعور بها مندرجا) اذ بحسب استمرارها تقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف التأثر والاحساس ايضا (حتى ربما لم يشعر بها) اى بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتى الحاس والمحسوس ويكون لها فى اول الوهلة سورة ثم تضمحل (وان شئت) شاهدا على ماذكرناه (فقس من داخل الحمام) فانه عند دخوله فيه (يستسخن الماء الحار بحيث يشمئز منه) ويتأذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء (حتى اذا لبث فيه قاب ساعة اثر فيه هواء الحمام فيسخن) وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء

(فتراه) حينئذ (لايدرك سخونته بل ربما استبرده) بسبب زيادة سخونة بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء

﴿المقصد الثانى الصحة﴾ على ماذكره ابن سينا فى الفصل الاول من القانون (ملكة اوحالة) لم يكتف بذكر احدهما تنبيها على ان الصحة قدتكون راسخة وقدلاتكون كصحة الناقه (يصدر عنها) اى يصدر لاجلها و بواسطتها (الافعال من الموضوع لها سليمة) غيرمأوفة (وهذا) التعريف (يعم انواعها) اذيدخل فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات ايضا اذ لم يعتبر فيه الاكون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحا (وربما تخص) الصحة وتعريفها (بالحيوان اوبالانسان فيقال) الصحة (كيفية لبدن الحيوان) الى آخرمامر (او) يقال كيفية (لبدن الانسان) الى آخره (كما وقع الجميع فى كلام ابن سينا) اما الاول فكما عرفت واما الثانى فقد ذكره فى الفصل الثانى من سابعة قاطيغورياس منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعى غير مأوفة وكأنه لم يذكر الحالة ههنا اما للاختلاف فيها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقدذكره فى الفصل الثانى من التعليم الاول من الفن الثانى من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة (واورد الامام الرازى على جعلها) اى جعل الصحة (من الحالة والملكة) اى من الكيفيات النفسانية سوآلا هو (ان مقابلها المرض وليس) المرض (منها) اى من الكيفيات النفسانية فلاتكون الصحة ايضا منها وانما قلنا ان المرض ليس منها (اذ اجناسه) اى انواعه المندرجة تحته باتفاق الاطباء ثلاثة (سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهى) اى هذه الامور المذكورة (امامن) الكيفيات (المحسوسة اومن) مقولة (الوضع اوعدم) فان سوء المزاج الذى هو مرض انما يحصل اذ صار احدى الكيفيات الاربع ازيد اوانقص مماينبغى بحيث لاتبقى الافعال سليمة فهناك امور ثلاثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها فان جعل المرض الذى هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كأن يقال الحمى هى تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واقتصر المصنف من هذه الاقسام الثلاثة على الاول فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واماسوء التركيب فهو عبارة عن مقدار اوعدد اوشكل او وضع او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر وكون هذه الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة ان ينفعل واقتصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع فعد سوء التركيب منه واما تفرق الاتصال فظاهر انه امر عدمى فلايكون كيفية نفسانية ومنهم من اجاب عن ذلك بان عبارة الاطباء فيها مسامحة والمقصود ان انواع المرض كيفيات نفسانية غيرمعتدلة تابعة للامور المذكورة ومخلة بالافعال (ولاشئ منها) اى من الكيفيات المحسوسة والوضع والعدم (بكيفية نفسانية) فلا يكون شئ من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلايكون المرض الذى هوجنسها منها ايضا فلا تكون الصحة منها ايضا لانها تكون عبارة اماعن امور وجودية مقابلة للامور التى سميناها مرضا وهى المزاج الملايم والهيئة الملايمة والاتصال الملايم واماعن امور عدمية هى عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض وعلى التقديرين لم تكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا ثبت ان هناك كيفيات اخرمغايرة لتلك الوجوديات وهذه العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك ممالم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة (واورد) الامام الرازى فى المباحث المشرقية (على هذا الحد الذى ذكر) للصحة (شكوكا) واجاب عنها ايضا (الاول لم قدم الملكة) على الحالة فى الذكر (وانما تكون) الكيفية النفسانية التى هى

الصحة اولا (حالة ثم تصيرملكة قلنا الملكة اتفق على كونها صحة) والحالة اختلف فيها فقيل هى صحة وقيل واسطة فقد مت لذلك (اولان الملكة غاية الحالة) والعلة الغائية متقدمة فى الذهن وان كانت متأخرة فى الوجود (الثانى فيه) اى فى الحد (اضطراب اذاسند) فيه (الفعل) وصدوره (الى الموضوع والى الصحة) فان قوله يصدرعنها الافعال يدل على ان مبدأ الافعال هو تلك الحالة والملكة وقوله من الموضوع يدل على ان مبداءها هوالموضوع (ولايكون) المسند اليه الفعل بحسب الواقع (الااحدهما) لامتناع صدور فعل واحد من شيئين على ان يكون كل منهما فاعلاله على حدة (قلنا الموضوع فاعل) للفعل السليم (والصحة آلته) فى صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها اراد به لاجلها و بواسطتها كما اشرنا اليه وقد صرح بهذا المعنى فى التعريف الثانى وفى الثالث ايضا واما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هوالموضوع وفاعل سلامته هوالحالة اوالملكة فليس بشئ الان يأول بماذكرناه (الثالث السليم هوالصحيح فالتعريف دورى) اى تحديد للشئ بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة (قلنا) السلامة المأخوذة فى تعريف صحة البدن هوصحة الافعال (والصحة فى الافعال محسوسة) معلومة بمعاونة الحس (و) الصحة (فى البدن غير محسوسة فعرف غيرالمحسوس بالمحسوس لكونه اجلى) فلا اشكال (واذا عرفت هذا) الذى ذكرناه من حد الصحة وماتعلق به (فالمرض خلاف الصحة) ومقابلها (فهى حالة اوملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة) بل مأوفة وهذا يعم انواع الامراض فى الحيوانات والنباتات وقد يخص على قياس ما تقدم فى الصحة بالحيوان او بالانسان وانت خبير بمايرد على هذا الحد مماذكره الامام من عدم اندراج المرض فى الكيفيات النفسانية و بان المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد و فى القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفى الفصل الثانى من سابعة قاطيفورياس الشفاء مثل ذلك و فى الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمى لست اقول من حيث هو مزاج اوالم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفى المباحث المشرقية لامناقضة بين كلاميه اذفى وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذى كان مبدأ للافعال السليمة وثانيهما مبدأ للافعال المأوفة فان سمى الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثانى مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والاظهر ان يقال ان اكتفى فى المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة وان اثبت هناك آفة وجودية فلابد من اثبات هيئة تقتضيها فكان ابن سينا كان مترددا فى ذلك (فلا واسطة بينهما) اى بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين (اذلاخروج عن النفى والاثبات) فالكيفية التى بها تصدر الافعال عن موضوعها اما ان تكون افعالها سليمة اوغيرسليمة فالاولى هى الصحة والثانية هى المرض (واثبت جالينوس) بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة (فقال الناقه ومن ببعض اعضائه آفة او بمرض مدة) كالشتاء (ويصح مدة) كالصيف (لاصحيح ولامريض وانت تعلم ان ذلك) اى اثبات الواسطة بينهما انما هو (لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة و) نعلم (انه اذا روعى شروط التقابل) بين الصحة والمرض (فلا واسطة) بينهما اصلا لان العضو الواحد فى زمان واحد من جهة واحدة لايخلو من ان يكون فعله سليما اوغيرسليم فلايتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بما مر اذا روعى الشرائط المعتبرة فى التقابل (وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فانما هو) اى امتناع الواسطة بينهما (باعتبار شرائط التقابل) فانه اذا اهمل شئ من شرائطه جاز ارتفاعهما معا وحينئذ تثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو لاصحة ولامرض فقد نسى الشرائط التى يجب ان تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه فى زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحدا وحينئذ ان جاز ان يخلو الموضوع

عنهما كان هناك واسطة والافلا واذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد فى زمان واحد
فلا بد ان يكون اما معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لايكون كذلك فلا
واسطة الا ان يحد الصحة والمرض بحد آخر و يشترط فيه شروط لاحاجة اليها يعنى ان يشترط
فى حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بعض اعضائه
مأوفا وفى كل وقت فيخرج من يصح مدة و يمرض مدة وان لايكون هناك استعداد يقتضى سهولة
الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل و يشترط فى حد المرض آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء فى جميع
الاوقات فتخرج الامور المذكورة من حده ايضا وتثبت الواسطة قطعا الا ان النزاع حينئذ يكون لفظيا

﴿ الفصل الثالث ﴾

من فصول الكيف (فى الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصد * ان الاول انها)
اى الكيفيات المختصة بالكميات (عارضة للكم اما وحدها فالمنفصلة كالزوجية والفردية)
العارضتين للعدد وكذلك الاولية والتركيب وسائر الاعراض الذاتية للاعداد (وللمتصلة
التثليث والتربيع) اى كالتثليث والتربيع فانهما عارضان للمثلث والمربع وكذلك التخميس
والتسديس وغيرهما من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع (واما مع غيرها
كالخلقة فانها مجموع شكل وهو عارض للكم) المتصل من حيث انه محاط بحد واحد اواكثر (مع
اعتبار لون) قال الامام الرازى هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التى تعرض اولا و بالذات
للكميات و بتوسطها لغيرها و يدخل فى ذلك ما يكون كذلك اما لنفسه كالشكل العارض
للمقدار واما لجزئه كالخلقة فانها كذلك بواسطة جزئها الذى هو الشكل فان قيل
الخلقة عارضة للجسم الطبيعى اذ لولاه لم يكن خلقة قلنا العارض للكمية اما ان يعرض لها
من حيث انها كمية اومن حيث انها كمية شئ مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية ثم ان اللون
حامله الاول هو السطح الذى هو نهاية الجسم الطبيعى بتوسط الجسم التعليمى ومعنى كون الجسم
ملونا ان سطحه ملون فكلا جزئى الخلقة حامله الاول هو المقدار فالخلقة عارضة بالذات للكم
قال و يتوجه على هذا ان يكون اللون والضوء داخلين فى هذا النوع من الكيفيات لان حاملهما
الاول هو السطح اذ لالون ولاضوء فى عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذا فى داخل الجسم
وكذلك الضوء فى المضئ بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح والمتبادر من قوله (وكالزاوية)
ان الزاوية كالخلقة فى انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه
قوله (فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح مثلا فى ملتقاهما لاباستقامة) فالزاوية هى تلك الهيئة
لا الامر المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما يتوهم واشار بقوله مثلا الى ان ماذكره تعريف
للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه ان الزاوية المسطحة هيئة
عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير ان يتحدا خطا واحدا فانه اذا اتصل خطان
على نقطة فى سطح من غير ان يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدابية
فيما بين الخطين المتصلين هى الزاوية وقد تطلق الزاوية على المقدار ذى الزاوية كما يطلق الشكل
على المشكل وليس يعتبر فى تحققها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به
كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط معهما به ولا
ان يكون ذانك الخطان متناهيين اوغير متناهيين قصيرين اوطويلين بخلاف الشكل اذ لابد فيه
من الاحاطة التامة فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه
تتوقف على ضلعين فقط فقولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا
قوسا واحدة واما قوله لا باستقامة فمستغنى عنه اذ لا احاطة اصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية
على التعريف المذكور من مقولة الكيف (ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت

والتساوى

والتساوى (وانها) اى ولانها (توصف بالاصغر والاكبر وبكونها نصفا وثلثا) لزاوية اخرى ولاشك
ان هذه الصفات اعراض ذاتية للكم فتكون الزاوية كما ولذلك عرف المسطحة بانها سطح احاط به
خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا (والجواب انه) اى هذا الاستدلال (انما يتم
ان لو كان عروض ذلك) التفاوت والتجزى (لها) اى للزاوية (بالذات) حتى يلزم كونها كما (وانه ممنوع
بل) عروضه لها يجوز ان يكون (لانه) اى لان هذا المعروض الذى هو الزاوية (عارض للكم) كما فى
الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذى هو الكم (و يبطله) اى يبطل كون الزاوية من الكم
(انها تبطل بالتضعيف وتنعدم) اما القائمة فانها كلها تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا تبقى
هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك (بخلاف
الكم فانه يزيد) بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم
فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة ايضا ولو ابدل التضعيف بالزيادة لشمل البطلان الزوايا
كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية اصلا واما التضعيف
فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التى هى اصغر من نصف قائمة او اكبر منه اذ يجوز ان يبقى هناك
زاوية فى الجهة الاخرى من الخط الآخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال
فى تلك الحادة اذا ضعفت مرارا وقد يكتفى بذلك فى الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل منه
شئ بل يزداد ابدا ومما يدل على ان الزاوية ليست سطحا انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر
فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثا هى بعينها احدى زواياه كما يشهد به التخيل الصحيح
واتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هى تماس خطين
من غير ان يتحدا وبطلانه ظاهر فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم
من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر عدمى اعنى انتهاء السطح عند نقطة
مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه اقوال خمسة اوردها بعضهم فى رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل
فيها ﴿المقصد الثانى﴾ قال المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية)
اى على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع و بعضها اخفض (و) قالوا (انه اذا اثبت احد طرفيه) على
حالة (وادير) الخط المستقيم على سمت واحد (حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهى شكل) اى
مشكل (يحيط به خط فى وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) اى من تلك النقطة الى ذلك
الخط (سواء) فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف
اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصف لها
(ثم اذا اثبت قطر نصف الدائرة) على وضعه (وادير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت
الكرة وهى جسم يحيط به سطح فى وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) اى الى ذلك
السطح (سواء) فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها
والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط فى الجانبين قطرها (واذا اثبت احد ضلعى المربع المتوازى
الاضلاع وادير) ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول (حصل الاسطوانة) والعبارة الظاهرة ان يقال
اذا اثبت احد اضلاع سطح متوازى الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة (وهو شكل يحيط به
دائرتان) متوازيتان (من طرفيه هما قاعدتاه يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط مواز
لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه) وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت
والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارتسم من الضلع الآخر الموازى للمثبت كما ان القاعدتين
ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين (واذا اثبت الضلع المحيط بالقائمة)
اى احد ضلعى القائمة (من المثلث وادير المثلث) حتى يعود الى وضعه الاول (حصل المخروط) المستدير

(وهوجسم احد طرفيه دائرة) هى قاعدته (والآخر نقطة) هى رأسه (ويصل بينهما سطح ينفرض عليه) اى على ذلك السطح (الخطوط الواصلة بينهما) اى بين محيط الدائرة وتلك النقطة (مستقيمة) واعلم ان مانقله عنهم انما ذكروه لتسهيل تخيل هذه الامور لا لان وجودها فى انفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال فى السطح الحال فى الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه فى الوجود ولاحصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل انه اذا فرض نقطتان تحرك احديهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا اثبت احد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل ان يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذى هو فى اصطلاحهم سطح متساوى الاضلاع قائم الزوايا قال المصنف (وهذا) الذى ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والمجسمات (كله امور وهمية لايعلم وجودها خارجا وعليها مبنى علمهم الذى يدعون فيه اليقين) وقد يقال قامت البراهين على وجودها فى مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا ينافى ذلك كون احكامها يقينية الاترى ان العدد المركب من الوحدات التى هى امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة ومن انكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال فى المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها فان قيل لا كمال فى معرفة احوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد تكون عارضة فى نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة للواقع وقد يستدل باحكام الامور الوهمية على احوال الامور العينية ولايخفى شئ من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة ﴿تنبيه﴾ على مايرد على جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المعتبر من انواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط (ولو اعتبر المركبات) فى المقولات وانواعها (حصلت مقولات غير متناهية) اى غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجات الحاصلة بينهما ثناء وثلاث الى عشار وحصلت ايضا انواع غير منحصرة فيما ذكروه من انواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الانواع كان تركب مثلا الاقسام الاربعة التى للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغى ان لا تعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين متخالفين (و) لكنهم قالوا (الخلقة انما اعتبرت) وجعلت داخلة فى هذا النوع (باعتبار وحدة) عرضت لمجموع الشكل واللون (بحسبها) اى بحسب تلك الوحدة (يتصف بالحسن والقبح) يعنى ان الشكل اذا قارن اللون حصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح ان يقال للشئ انه حسن الصورة اوقبيح الصورة (وهما) اى الحسن والقبح بحسب الصورة (غير) الحسن والقبح (العارضين للشكل وحده اوللون وحده) قال المصنف (وهذا عذر غير واضح) لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقية منعناها وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبارها فى كل امرين يجتمعان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما فى متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة وقبحها فلذلك عددناهما كيفية واحدة وادرجناها فيما اندرج فيه جزؤها كما عرفت ولم نجد لها نظيرا فى ذلك فاكتفينا بها ﴿الفصل الرابع﴾ من فصول الكيف (فى الكيفيات الاستعدادية) وهى (اما) استعداد (نحو القبول) والانفعال (ويسمى ضعفا) ولاقوة كالممراضية (واما) استعداد (نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولاضعفا) كالمصحاحية (واما قوة الفعل) كالقوة على المصارعة (فليست منها) اى من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا اقسامها ثلاثة (فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم) بهذه الصناعة (وصلابة الاعضاء لئلا يتأثر بسرعة) ولايمكن عطفها بسهولة (و) تتعلق (بالقدرة) على هذا الفعل (وشئ منها) اى من هذه الثلاثة التى تتعلق بها المصارعة (ليس من هذا الجنس) الذى هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء من الكيفيات الملموسة على مامر

من مراصد الموقف الثالث (فى النسب) اى المقولات النسبية (وفيه مقدمة) لبيان انها موجودة فى الخارج اولا (وفصلان) لبيان مباحث ما اتفق على وجوده اعنى الاين تارة على رأى المتكلمين وتارة على رأى الحكماء ﴿المقدمة﴾ اثبت الحكماء المقولات النسبية وانكرها المتكلمون الا الاين) فانهم اعترفوا بوجوده وانكروا وجود ماعداه منها (لوجوه ﴿الاول لو وجدت الاعراض النسبية (لزم التسلسل) فى الامور الموجودة (اما اولا فلان) هذه الاعراض لابد لها من محل ولاشك ان (محلها يتصف بها فله اليها نسبة) بالحلية والاتصاف وهذه النسبة (موجودة) ايضا على ذلك التقدير (ويعود الكلام فيها) بان يقال هذه النسبة ايضا لها محل يتصف بها فله اليها نسبة ثالثة موجودة وهكذا الى مالا نهاية له فهذا تسلسل (واما ثانيا فلان لوجودها) الزائد على ماهيتها لها (اليها نسبة) هى اتصافها بالوجود وهذه النسبة ايضا موجودة على ذلك التقدير فلوجودها اليها نسبة ثالثة وهكذا وهذا تسلسل ثان (واما ثالثا فلان لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة) بالتقدم والتأخر فلو كانت النسب موجودة فى الاعيان لكان التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما ومامع المتقدم متقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التأخر الموجود مع الزمان المتأخر فللتقدم تقدم آخر وهكذا للتأخر تأخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع ايضا ﴿الوجه (الثانى لو وجدت) النسب (لوجدت الاضافة) لانها من النسب لكونها نسبة متكررة (وهى لاتحقق الا بوجود المنتسبين) مجتمعين ومن اقسام الاضافة التقدم والتأخر (فيوجد المتقدم والمتأخر) من اجزاء الزمان (معا) وانه باطل قطعا ﴿الوجه (الثالث لو وجدت) النسب فى الخارج لزم اتصاف البارى تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة) اليه (بانه موجود معه و) له (قبله) اى قبل كل حادث اضافة اخرى اليه (بانه متقدم عليه و) له (بعده) اضافة ثالثة اليه (بانه متأخر عنه) وهذه الاضافات حادثة اما التى مع الحادث او بعده فلاشبهة فى حدوثها واما التى قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لايزول (واثبتها) اى الاعراض النسبية (ضرار) والصواب كما فى المحصل معمر فانه من قدماء المتكلمين لما رأى قوة الحجة التى ذكرها الحكماء على وجودها اذعن لها وحكم بوجودها (و) حيث لم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة (التزم التسلسل ومن ثم اثبت اعراضا غير متناهية) يقوم بعضها ببعض ولامخلص له من برهان التطبيق (واحتج الحكماء) على وجود الامور النسبية (بان كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض) وامثالهما من النسب (مما نعلمه ضرورة) اى نعلم بالضرورة انها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فارض واعتبار معتبر اولم يوجد ولقائل ان يقول ان ادعيتم ان الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية منعناه بل هذا هو المتنازع فيه فكيف يدعى الضرورة فيه وان قلتم السماء موصوفة بالفوقية فى الخارج فذلك لايستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زيدا اعمى فى الخارج وليس العمى موجودا خارجيا وقد يستدل على ذلك ايضا بان الشئ قد لايكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التى حصلت بعد العدم لاتكون عدمية والا كان نفى النفى نفيا وهو محال ويجاب عنه بان حصول الفوقية بعد مالم تكن عبارة عن اتصاف الشئ بها بعد مالم يكن متصفا وذلك لايستلزم وجودها كما عرفت (واجابوا عن ادلة الخصم بانها انما تنفى كون جميع النسب موجودة فى الخارج) اى هذه الادلة تدل على سلب الموجبة الكلية (ونحن نقول به فان من الاضافات) والنسب (امورا موجودة فى الخارج حقيقتها انها اضافة) كالفوقية والمقابلة ونظائرهما (ومنها اضافات) لاتحقق لها فى الخارج بل (يخترعها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتأخر) بين امرين لايجوز اجتماعهما كاجزاء الزمان (و) القسم (الاول) من هذين (ينتهى عند حد) اى يجب انتهاؤه الى حد لايتجاوزه (دون الثانى) اذ لايقف عند حد لايمكن للعقل ان يتجاوزه ويفرض اضافة اخرى بعده وعلى هذا فقد

انحلت تلك الادلة واندفع التسلسل فى الامور الخارجية لجواز ان تنتهى السلسلة الى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب اعتبارية اذ ليس يلزم من وجود الفوقية فى نفسها ان يكون حلولها فى محلها امرا موجودا ايضا ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة فى الماهية لايقتضى اشتراكها فى الوجود لجواز ان يكون بعض افراد الماهية موجودا وبعضها معدوما وقد يجاب عن بعض تلك الادلة بكونه منقوضا بالاين

﴿الفصل الاول﴾

فى مباحث المتكلمين فى الاكوان وفيه مقاصد) سبعة ﴿الاول المتكلمون وان انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالاين وسموه بالكون) والجمهور منهم على ان المقتضى للحصول فى الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به فهناك شيئان ذات الجوهر والحصول فى الحيز المسمى عندهم بالكون (وزعم قوم منهم) اعنى مثبتى الحال (ان حصول الجوهر فى الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول فى الحيز بالكائنية والصفة التى هى علة) للحصول (بالكون) فهناك ثلاثة اشياء ذات الجوهر وحصوله فى الحيز وعلته (قال الامام الرازى) فى الاربعين هذا عندنا باطل اذ (حصول الصفة للشئ معناه تحيزها تبعا لتحيزه) فاذا فرض ان حصول الجوهر فى الحيز معلل بقيام صفة اخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الآخر (فيلزم الدور والجواب ما قد عرفته) فى المرصد الاول من هذا الموقف وهو انا لا نسلم ان معنى القيام ما ذكر بل هو الاختصاص الناعت (مع انه) ان سلم ان معنى القيام ذلك فلا نسلم لزوم الدور لانه (قد تكون ذات الصفة) لا قيامها بالجوهر (علة للحصول ويكون تحيزها) الذى هو قيامها (معللا به) اى بالحصول (فلا دور) قوله (ربما قال) اشارة الى ما وجد فى نسخة اخرى من الاربعين هكذا (قيام الصفة) التى هى علة للحصول (ان توقف على التحيز) اى الحصول فى الحيز (لزم الدور) لانه لما عللنا حصول الجوهر فى حيزه بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور ويرد عليه مامر من ان العلة ذات الصفة من حيث وجودها فى نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر (والا) اى وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول فى الحيز (جاز انفكاك العلة) التى هى تلك الصفة القائمة بالجوهر (عن المعلول) الذى هو الحصول فى الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول امكن القيام بدون الحصول فامكن ان توجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذى هو الحصول (وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب دورا ممتنعا) وتقريره على ما فى كتاب الاربعين انه ان عنى بالتوقف وجوب تأخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة بدون المعلول وان عنى به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز ان تكون العلة والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجا الى علته بلا عكس قال المصنف (وهو) اى ما ذكره هذا القائل (غير وارد) على كلام الامام يظهر ذلك عليك (اذا تأملت) وقد وجهه بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتنعا الا ان ههنا امرا آخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بان قيام الصفة بالشئ معناه ان تحيزها تابع لتحيزه ولا شك ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له فيلزم الدور الممتنع وهذا مردود اما اولا فلانه لا تصريح بذلك المعنى فى هذه النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما ان يتوقف على حصوله فى الحيز اولا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق بما ذكر فيها واعتراضه وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما فى النسخة الاولى فلا وجه لجعله جزأ لدليل آخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشق الاول وهو قوله ان عنى بالتوقف وجوب تأخر الموقوف الخ وهو ان قيام الصفة متوقف على الحصول توقف تأخر وقد ابطله هذا القائل بان عدمه لا يستلزم امكان وجود العلة بدون المعلول كما نقلناه عنه لا للشق الثانى المذكور

في الكتاب ﴿تنبيه﴾ على ما تمسك به من اثبت الكون علة للكائنية مع الجواب عنه اما التمسك فهو انهم قالوا (الاحياز الجزئية الممكنة للمتحيز) الذي هو الجوهر (نسبتها اليه سواء) فان ذات الجوهر تقتضي حصوله في حيز ما اي حيز كان (وانما يقتضي حصوله في حيز ما) مخصوص (بحسب ما يقارنه من شرط يعينه) اي يعين ذلك الحيز المخصوص وحصوله فيه فهنالك امران احدهما الكائنية اعني الحصول في الحيز المخصوص (و) ثانيهما (الكون) الذي (هو نسبته) اي المقتضي لنسبته (الى الحيز المخصوص) وحصوله فيه (فالفرق) بين الكون الذي هو المقتضي و بين الحصول في الحيز اعني الكائنية المقتضاة (ظاهر) واما الجواب فهو قوله (لكن) اي نحن نسلم ان نسبة الجوهر الى الاحياز الممكنة على السوية وانه لابد لحصوله في حيز معين من مقتض خارج من ذاته لكن (الكلام في ثبوت ذلك المقتضي) وانه ماذا فنحن لانسلم ان حصوله في الحيز معلل بصفة اخرى قائمة به مسماة بالكون كما يزعمون (فان الحصول في الحيز المخصوص) انما يثبت له (عندنا بخلق الله تعالى) فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى له ﴿المقصد الثاني﴾ انواع الكون اربعة) هي السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك (لان حصوله) اي حصول الجوهر (في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا او ثاني) وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر قسمان لانه (ان كان) ذلك الحصول (مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة) وعلى هذا (فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان ويرد على الحصر) اي على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون (الحصول في اول الحدوث) اي حصول الجوهر في الحيز في اول زمان حدوثه (فانه) كون (غير مسبوق بكون آخر) لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب ابو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر في اول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن (وقال ابو هاشم) واتباعه (انه) اي الكون في اول الحدوث (سكون) لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر فيلزمهم تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة (ثم منهم من) التزم ذلك و (قال الحركة مجموع سكنات) في تلك الاحياز (فان قيل) في ابطال ما التزمه هذا القائل (الحركة) لا شك انها (ضد السكون فكيف تكون) الحركة (مركبة منه) فان احد الضدين لا يكون جزأ للآخر (قلنا) في رد هذا الابطال ليست الحركة والسكون متضادين على الاطلاق بل (الحركة من الحيز ضد السكون فيه) اذ لا يتصور اجتماعهما اصلا (واما الحركة الى الحيز فلا تنافي السكون فيه فانها) اي الحركة الى الحيز (نفس الكون) الاول (فيه) وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه (وهو) اي الكون الاول فيه (مماثل للكون الثاني فيه) لما مر من اشتراكهما في اخص صفات النفس (وانه) اي الكون الثاني فيه (سكون) باتفاق (فكذا هذا) اي الكون الاول لان المتماثلين لا يتخالفان قال الآمدي ذلك الاشتراك لا يوجب التماثل لان المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات ولا نسلم ان ما ذكر اخص صفاتهما (و) ايضا (يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة) باتفاق فكذا الثاني قال الآمدي وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه واشار المصنف الى الجواب بقوله (الا ان يعتبر) اي يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة الا ان يعتبر (في الحركة ان لا تكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز لا ان تكون مسبوقة بالحصول في حيز آخر) كما مر اذ على هذا لا يكون الكون الثاني حركة لانه مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه سكونا في هذا المكان والحاصل انا لا نعتبر في السكون المسبوقية بكون آخر حتى يكون الكون في اول

زمان الحدوث سكونا ونلتزم حينئذ ان تكون الحركة مركبة من السكنات لكنا نعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالكون في ذلك الحيز ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوقة بالكون في حيز آخر حتى لا يلزمنا ان يكون الكون الثاني حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الامرين معا في الحركة اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهرها لزم ان يكون الكون في اول زمان الحدوث حركة ولا قائل به ثم اورد على جوابه اشكالا بقوله (وحينئذ) اى حين اعتبر في الحركة ما ذكر اندفع ذلك الاشكال لكن (لا تكون الحركة مجموع سكنات) لان الكون الثاني سكون وليس جزأ للحركة وهو مردود بانهم يدعون ان جميع اجزاء الحركة سكنات لا ان كل سكون يجب ان يكون جزأ للحركة وهو ظاهر فان الكون في اول الحدوث سكون عندهم وليس جزأ لحركة اصلا (والنزاع) في ان الكون في اول زمان الحدوث سكون او ليس بسكون (لفظي) فانه ان فسر السكون بالحصول في المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا ولزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحياز كما عرفت وان فسر بالكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم ايضا تركب الحركة من السكنات فان الكون الاول في المكان الثاني اعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه (واما الاول) وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر (فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر) جوهر (ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا امكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما خلاء) اى مكان خال عن المتحيز (عند المتكلمين) فانهم يجوزونه (فالاجتماع واحد) لا يتصور الا على وجه واحد هو ان لا يمكن تخلل ثالث بينهما (والافتراق مختلف) على وجوه متنوعة (فمنه قرب و) منه (بعد متفاوت) في مراتب البعد (و) منه (مجاورة) جعلها من اقسام الافتراق وسيصرح بان المجاورة عين الاجتماع (واعلم ان الاجتماع قائم بكل (جزء) اى جوهر (بالنسبة الى الآخر لا انه امر) واحد (قائم بهما) معا فانه غير جائز عندهم لما مر من ان العرض الواحد لا يقوم بشيئين لا على ان يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولا ان يقوم بهما معا والا لم يكن واحدا حقيقة (او وضع احدهما) اى ولا ان الاجتماع وضع احد الجوهرين بالنسبة (الى الاخر فانهم) اى المتكلمين (لا يثبتونه) اى الوضع ويثبتون الاجتماع (فالجوهران) المجتمعان (كل) منهما (له اجتماع بالآخر) قائم به فهناك اجتماعان متحدان بالماهية ومختلفان بالهوية (فاحفظ هذا) الذي ذكرناه (فانه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة) الكلامية فمنهم من يتوهم ان اجتماعا واحدا قائم بمحلين ومنهم من يتوهم ان الاجتماع من مقولة الوضع ﴿المقصد الثالث الكون﴾ اى الحصول في الحيز (وجوده ضروري) بشهادة الحس (وكذا انواعه الاربعة) على رأى المتكلمين موجودة (اذ حاصلها كما علمت) من وجه التقسيم (عائد الى الكون) الذي هو نوع واحد في الحقيقة (والمميزات) التي بها تميزت تلك الانواع بعضها عن بعض (امور اعتبارية) لا فصول حقيقية منوعة (نحو كونه مسبوقا بكون آخر) اما في مكان آخر كما في الحركة او في ذلك المكان كما في السكون على رأى (او غير مسبوق به) اى بكون آخر على معنى انه لا يعتبر كونه مسبوقا بكون آخر كما في السكون على رأى آخر (و) نحو (امكان تخلل ثالث) بينهما (وعدمه) كما في الافتراق والاجتماع ولا شبهة في ان هذه الامور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج (وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا) فالمجردات لا توصف بالسكون الذي هو امر عدمي عندهم اذ ليس من شانها الحركة (تنبيه * اذا قلنا ليس في الخارج الا الكون والفصول المميزة) المذكورة (امور اعتبارية) لا فصول حقيقية منوعة (كان تسميتها انواعا مجازا وانما هو نوع واحد) يعرض له صفات متخالفة لا توجب اختلافا في الماهية (بل) ربما لا توجب ايضا اختلافا

فى الهوية الشخصية (اذالكون الواحد بالشخص يعرض له انه اجتماع بالنسبة الى جزء وافتراق بالنسبة الى جزء آخر ولو فرضنا جوهرا فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق) مادام منفردا (واذا خلق) الله تعالى بعد ذلك (معه غيره عرض اله والكون) الثابت له اولا باق (بحاله لم تتغير ذاته الشخصية بل صفته ❊ المقصد الرابع ❊ فيما اختلف فى كونه متحركا و ذلك فى صورتين الاولى اذا تحرك جسم) من مكان الى آخر (فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه) لانها قدفارقت احيازها (واختلفوا فى) الجوهر (المتوسط الباطن) منه (فقيل متحرك) والا كان ساكنا اذلاواسطة بينهما فيما هوقابل لهما بعد اول زمان حدوثه وليس بساكن (اذ لوسكن) مع حركة باقى الاجزاء (لزم الانفكاك) وانفصال بعض الاجزاء عن بعض والمحسوس خلافه (ولانه) اى الجوهر المتوسط داخل (فى الكل والكل) داخل (فى حيز الكل فهو) داخل (فى حيز الكل) فيكون متحيزا به ايضا (وقد خرج) الجوهر المتوسط (عنه) اى عن حيز الكل (الى) حيز (آخر) اذالمفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو ايضا متحركا (وقيل) الجوهر المتوسط (غير متحرك اذ حيزه الجواهر المحيطة به) وانه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر فى حيزه فلا يكون متحركا (والاولون) القائلون بكونه متحركا (جعلوه) اى جعلوا حيز الجوهر المتوسط (هو البعد المفروض الذى يشغله) الجوهر المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولاشك انه قدفارقه فيكون متحركا فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز كماسيصرح به (وكذلك اختلف فى المستقر فى السفينة المتحركة) فقيل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط وقيل متحرك وكيف لا (وانه اولى بالحركة) من الجوهر المتوسط (اذهو يفارق بعض السطح المحيط به) اعنى الجواهر الهوائية التى احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لا يفارق شيئا من السطح المحيط به (والحق انه نزاع لفظى يعود الى تفسير الحيز كما نبهتك عليه) آنفا فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر فى السفينة المتحركة متحركا كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطانى مفارقا لحيزه اصلا ❊ واما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كماهو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا ❊ الصورة (الثانية) قال الاستاذ ابو اسحق (اذا كان الجوهر مستقرا فى مكانه وتحرك عليه) جوهر (آخر) من جهة الى جهة (بحيث تتبدل المحاذاة) بينهما (فالمستقر) فى مكانه (متحرك والزم) على هذا القول (ما اذا تحرك عليه) اى على الجوهر المستقر (جوهران كل) منهما (الى جهة) مخالفة لجهة الآخر (فيجب ان يكون) الجوهر المستقر (متحركا الى جهتين) مختلفتين (فى حالة واحدة) وهو باطل بالضرورة (فيقال) لدفع هذا الالزام الحركة قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه (وذلك) الذى ذكرتموه من كون الشئ الواحد فى حالة واحدة متحركا الى جهتين (انما يمتنع فى حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه) كما فى الصورة التى فرضتموها (وشدد النكير عليه) اى على قول الاستاذ (ولا معنى له) اى للانكار وتشديده (لانه نزاع فى التسمية) فان الاستاذ اطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف فى المتحرك اوفى غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه كما ان جماعة اطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم تركب الحركة من السكنات بل كون الحركة عن المكان الاول عين السكون فى المكان الثانى فالتزموهما والمخالفون له يطلقونه على القسم الاول ولا مشاحة فى الاصطلاحات ❊ المقصد الخامس ❊ اتفق القائلون بالاكوان على انه (يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر) ملاقية له (من جهاته الست الاما نقل عن بعض المتكلمين من (انه منع ذلك) ولم يجوز ملاقاة الجوهر الفرد لاكثر من جوهر واحد (حذرا من لزوم تجزيه وهو مكابرة) وانكار (للمحسوس) فان الحس يشهد بالتلاقى بين الجواهر من جميع الجهات

(و) هو (مانع من تأليف الاجسام من الجواهر) الفردة فانه اذا لم يمكن التلاقى من جميع الجوانب كيف يتحصل منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون هنـاك الا جواهر مبثوثة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقى (واتفقوا) ايضا (على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ) الاشعرى (والمعتزلة المجاورة) اى الاجتماع الذى هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث كامر (غير الكون) الذى يوجب تخصيص الجوهر بحيزه بل هى امر زائد عليه وذلك (لحصوله) اى حصول الكون للجوهر (حال الانفراد) عما عداه من الجواهر (دونها) اى دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعا (و) قال الشيخ والمعتزلة ايضا (التأليف والمماسة غير المجاورة بل هما امران) زائدان على المجاورة (يتبعان المجاورة) ويحدثان عقيبها (و) قالوا ايضا (المباينة اى الافتراق) المفسر بما تقدم (ضد للمجاورة) التى هى شرط للتأليف (فلذلك تنافى) المباينة (التأليف) لان ضد الشرط ينافى المشروط (لا لانه ضده) اى لا لان المباينة بتأويل الافتراق ضد التأليف (ثم قال الشيخ) وحده (المجاورة) القائمة بالجوهر الفرد (واحدة) وان تعدد المجاور له (واما المماسة والتأليف فيتعدد) كل واحد منهما بحسب تعدد المؤتلف معه والمماس له (فههنا) اى فيما اذا احاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر فى جهاته (ست تأليفات) وست مماسات ومجاورة واحدة (وهى) اى المماسات الست (تغنيه عن كون سابع يخصصه بحيزه وقالت المعتزلة المجاورة بين) الجوهر (الرطب و) الجوهر (اليابس تولد تأليفا) واحدا بينهما (قائما بهما) ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجوهر مع ستة من الجواهر فقيل يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه باكثر واليه اشار بقوله (فههنا) اى فيما اذا احاط بجوهر واحد ستة من الجواهر فى جهاته (تأليف واحد واذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين واكثر وقيل) ههنا (ست تأليفات لا سبع حذرا من انفراد كل جزء) من الجواهر السبعة (بتأليف) على حدة (وابطلوا) اى ابطل هؤلاء (وحدة التأليف) التى ذهبت اليها الطائفة الاولى (بانه) قد مر ان المباينة مضادة لشرط التأليف اعنى المجاورة فتكون منافية له ولا شك انه (يزول بمباينة واحدة تأليف جوهر) واحد من الستة (معه) اى مع الجوهر المحاط بها (وتأليف الخمسة معه باق) بحاله (فظهر التغاير اذ ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة) لاستحالة ان يبطل التأليف الواحد من وجه دون وجه (وقال الاستاذ) ابو اسحاق (المماسة) بين الجواهر (نفس المجاورة) بينهما (وانهما متعددتان) بحسب تعدد المجاور المماس (ضرورة فالمباينة) على رأيه (ضدلهما حقيقة) وذلك لانها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسة والتأليف على اصله فتكون المباينة عنده ضد المماسة والتأليف حقيقة (وقال القاضى) ابو بكر (اذا خص جوهر بحيز) اى اذا حصل فيه (ثم توارد عليه مماسات ومجاورات) من جواهر (اخر ثم زالت) تلك المماسات والمجاورات عنه (فالكون) الحاصل لذلك الجوهر (قبل وبعد) اى قبل المماسات وبعدها (واحد لم يتغير) ذاته ولم يتعدد (وانما تعددت الاسماء بحسب اعتبارات) فان الكون الحاصل له قبـل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا والكون المتجدد له حال الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتأليفا ومجاورة ومماسة والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة والاكوان المختلفة على اصله ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة (وهذا) الذى ذكره القاضى (اقرب الى الحق بناء على) اصول اصحابنا من (عدم اشتراط البنية) المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع ان يكون الجوهر او ما قام به مؤثرا فى حكم جوهر آخر لان حكم الجوهر يمتنع ان يستفاد مما ليس قائما به سواء كان مباينا له او غير مباين واقتصر المصنف على حكاية هذه المذاهب والتنبيه على ان قول القاضى اقرب الى الصواب ولم يتعرض لما اورده الآمدى من تزييفاتها لانه زيادة تضييع للاوقات ﴿فروع﴾ على اصول اصحابنا فى الاجتماع والافتراق (الاول الجوهر الفرد) المنفرد عن غيره يتصور (له ست مماسات معينة)

لان مايماسه لايكون الامعينا (وضدها) اى ضد تلك المماسات المعينة (ست مباينات غير معينة) لان مايباينه من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة لخمس مماسات معينة وعلى هذا النحو اذا ضم اليه جوهر ثالث اواكثر (هذا) اذا كانت المباينة (قبل المماسة واما) اذا كانت (بعدها فقال) الشيخ (فى قول يضادها) اى يضاد المماسات الست المعينة (ست مباينات غير معينة) كما فى القسم الاول (و) قال (فى قول) آخر يضادها (ست) من المباينات (معينة هى المباينات (الطارئة على المماسات) المعينة قال الآمدى (هذا بناء) من الشيخ (على ان المماسة) وكذا المباينة عرض (غير الكون) المخصص للجوهر بحيزه كما هو مذهبه ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون ما للجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره القاضى * الفرع (الثانى) الجوهر (المتوسط بين الجوهرين) الكائنين فى حيزين بينهما احياز (كلما قرب من احدهما بعد عن الآخر) بلا شبهة (فقال الاصحاب قربه من احدهما عين البعد من الآخر وقال الاستاذ غيره وهو الحق اذ قد يقرب من احدهما ولا يبعد من الآخر بان يتحرك الآخر معه الى جهة حركته) بمقدار حركته فيبطل ماقاله الاصحاب (اللهم الا ان يراد) اى يكون مرادهم بما قالوه (ان الكون واحد) اى الكون الموصوف بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد (كما هو مذهب الاستاذ وليس ثمه امر زائد) على الكون (هى المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظيا) اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف انما المختلف هو الاعتبارات ومراده ان الكون المأخوذ مع ما وصف به مختلف قال الآمدى اذا ضم جوهر ثالث الى احد هذين الجوهرين فلا شك انه قريب من المنضم اليه وبعيد من الآخر فقال الاصحاب قربه من احدهما عين بعده من الآخر وقال الاستاذ القرب غير البعد الا يرى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب قال وماذكره الاستاذ مبنى على ان البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة وان كل جوهر فرد له ست مباينات لستة جواهر فاذا جاور جوهرا فقد زالت مباينة واحدة وبقيت خمس مباينات على ماهو اصله والحق ماذكره الاصحاب فانه مبنى على ان الكون القائم بالجوهر لا يختلف وانما يختلف التسميات كما ذكره القاضى * الفرع (الثالث الجوهر) الفرد (اذا ماس) جوهرا آخر (من جهة فهل يقال انه مباين) لذلك الجوهر الآخر (من الجهة الاخرى) كما ذهب اليه بعض المتكلمين (لعدم) حصول (المماسة) فى تلك الجهة الاخرى (ام لا) يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاد (لانه لا يمكن المجاورة) والمماسة (من تلك الجهة) الاخرى (حينئذ) اى حين هو مماس له من الجهة الاولى (وهذا نزاع لفظى) لانه ان اعتبر فى المباينة امكان المماسة فى تلك الحالة فالحق هو الثانى وان لم يعتبر فالحق هو الاول * الفرع (الرابع يجوز المباينة والافتراق فى جملة جواهر العالم) بحيث لا يتصف شئ منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبدلت وزال تركيبها بالكلية (وقيل لا) يجوز (اذ لا تجوز المجاورة) بين الكل ولابد فى المباينة من امكان المجاورة قال المصنف (ويكفى) يعنى فى الوصف بالمباينة (جوازها) اى جواز المجاورة بين الكل (بدلا) ولا شبهة فى هذا الجواز انما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال (والذى حدانى) وبعثنى (على ايراد هذه الابحاث امران) احدهما (معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ماذهبوا اليه فى حقيقة الاكوان تسلقا) تعليل للتحقيق (اليها) اى الى حقيقة الاكوان (بما قالوا به من لوازمها) واحوالها يعنى انه اذا عرف الاصطلاح لم يقع الخبط فى المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة واذا حقق ماقالوه فى تفسير الاكوان واحوالها فربما يتوصل به الى معرفة حقيقتها (و) ثانيهما (ان لا تظن بكتابنا هذا اعوازه لها) اى لهذه الابحاث (قصورا) فيه (والا فلا تجدى) المباحث المذكورة (فى المطالب المهمة) التى هى العقائد الدينية وما تتوقف هى عليها (زيادة طائل) وفائدة (ولولا هاتان الغايتان) المذكورتان (لم نطول الكتاب) بذكرها (وليس من دأبى الاسهاب) فى الكلام بل تحقيق المرام بالايجاز الضابط لما هو مقتضى المقام (واذكر) اى احفظ

وتذكر (هذا العذر) الذي مهدناه لك ههنا (لدى ما عسى تعثر عليه) من قبيل هذه الابحاث (في غير هذا الموضع فتكف) بالنصب على انه جواب الامر (عني لا تمتك) اى لومك ﴿المقصد السادس﴾ من لم يجعل المماسة كونا) قائما بالجوهر كالقاضي واتباعه (اطلق القول بتضاد الاكوان) على معنى ان كل كونين فهما متضادان (لان الكونين) المجتمعين فرضا (اما ان يوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد او بحيزين والاول اجتماع المثلين) لان كل واحد من الكونين مثل للآخر والمثلان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما في الجوهر الا على سبيل التعاقب كما اذا كان مستقرا في حيز واحد اكثر من زمان فان الكون المتجدد في الزمن الثاني مماثل للكون الموجود في الزمن الاول لقيام كل واحد منهما مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز (والثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين) فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما متضادان (ومن جعلها) اى المماسة (كونا) مخصوصا قائما بالجوهر وجوز قيام المماسات المتعددة بالجوهر الواحد (كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها) اى الاكوان (اضدادا ولا متماثلة بل مختلفة) لجواز اجتماعها في جوهر واحد قال الآمدي والحق هو الاول لما سبق من ان المجاورة والمماسة والمباينة اعتبارات موجبة للاختلاف في التسمية ﴿المقصد السابع﴾ في اختلافات للمعتزلة) في احكام الاكوان (بناء على اصولهم احدها انهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا في بقاء الحركة فنفاه الجبائي واكثر المعتزلة اذ لو بقيت) الحركة (كانت سكونا والتالي باطل اما الملازمة فاذ لا معنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد) والحركة هي الكون في الحيز الثاني عقيب الكون في الحيز الاول فلو كانت باقية كانت في الزمن الثاني كونا مستمرا في الحيز الثاني فيكون عين السكون (واما بطلان التالي فلتضاد الحركة والسكون) ومن المستحيل ان يكون احد الضدين عين الآخر (وبالجملة فالحاصل) اى فالكون الحاصل (في الآن الثاني) في الحيز الثاني (سكون) بالاتفاق (فيجب ان يكون) الحاصل في الآن الثاني (كونا آخر) متجددا (لا الكون الاول الذي هو حركة) والا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة) التي هي الكون الاول في الحيز الثاني (توجب الخروج عن ذلك الحيز) اى الحيز الاول (دون السكون) الذي ذكرناه وهو الكون الثاني في الحيز الثاني فانه لا يوجب ذلك الخروج فيتغايران قطعا (ويمكن الجواب) بمنع بطلان التالي (بما مر من ان المنافي للسكون) والمضاد له (هو الحركة من الحيز) فانها لا تجامع السكون فيه (لا) الحركة (اليه) فانها لا تنافي السكون فيه فجاز ان تكون الحركة الى مكان عين السكون فيه (و) قولهم (الحركة) توجب الخروج عن الحيز الاول ليس بصحيح لانها (لا توجب الخروج عنه بل الحركة (هو الخروج) عن الحيز الاول (وانه نفس الحصول في الحيز الثاني الذي هو السكون) فان قلت لا يخفى ان الكون الاول في الحيز الثاني هو عين الخروج عن الحيز الاول كما ذكرتم الا ان الكون الثاني في الحيز الثاني ليس عين الخروج عن الاول فهما متغايران قلت انما يصح ذلك ان لو ثبت تعدد الكونين في الحيز الثاني على تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالاول عين الخروج عن الحيز الاول (وبه قال ابو هاشم) اى انه قال ببقاء الحركة وبان الكون الاول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه الكون الذي في الزمن الثاني المسمى بالسكون (ثانيها) اى ثاني الاختلافات انه (ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون) من غير تفصيل (واستثنى الجبائي) ومن تابعه (صورتين) اى قالوا ببقاء السكون الا في صورتين (الاولى ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات) المتجددة (فامسكه الله تعالى في الجو) من غير ان يكون تحته ما يقله فلابد ههنا من تجدد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك (لان من اصله ان الطارئ الحادث اقوى من الباقي فلو كان السكون باقيا) لا متجددا (لهوى) ذلك الجسم (الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات) الصورة (الثانية السكون المقدور للحي) فانه لابد ان يكون متجددا (اذ لو بقي لم يكن مقدورا) لان تأثير القدرة انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء (فيجب) حينئذ (لوامر)

الحي

الحى (بالحركة ولم يتحرك) بل استمر على ماكان عليه من السكون (ان لايأثم) اذلااثم على اصلهم الاعلى امر مقدور والسكون المضاد للحركة اذاكان باقيالم يكن مقدورا فلايكون آثمابه (وهوخلاف الاجماع) بخلاف مااذاكان السكون متجددا (ولزب هذا) الذى ذكره الجبائى فى اثبات الصورة الثانية (بابى هاشم) فلم يجد عنه محيصا (والتزم) التأثم و (العقاب بعدم الفعل) فى هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه اذ ليس هناك شئ يتصور صدوره عنه سوى هذا الضد الذى هوالسكون (فلقب بالذهنى) اما لانه رجع عن مقتضى اصولهم فى ان الثواب والعقاب انمايتعلقان بمايصدر عن المكلف بقدرته وستر مذهبه فى الذهن واما لانه اثبت التأثم والعقاب بامر يدرك بالذهن وليس صادرا عن المكلف اصلا (ثالثها قال الجبائى الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس فان من نظر الى الجوهر اولمسه مغمضا لعينيه وهو) اى ذلك الجوهر (ساكن اومتحرك ادرك) بالحاستين (التفرقة بين الحالتين) اى حالتى السكون والحركة وعلم انه اما ساكن اومتحرك ضرورة (ومنعه ابوهاشم واحتج (بان) الحركة عين الكون فى الحيز بعدان كان فى غيره وذلك الكون هوالسكون بعينه فى الزمن الثانى كماهو مذهبه ثم ان (الكون) ليس مدركا بالحواس اذ (لوكان مدركا لكان مدركا بخصوصيته اذالادراك عندهم لايتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان) خصوصية الكون فى الاحياز المعينة غيرمدركة الاترى ان (راكب السفينة قد لايدرك حركة السفينة ولا سكون الشط) فانها اذاكانت سهلة الجرى على الماء غيرمضطربة عليه فان راكبها لايدرك تفرقة بين خصوصيات اكوانها فى الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بخرقها الهواء بل ربما توهم انها ساكنة فى حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها (ومن نقل فى النوم الى غير حيزه) تبدل عليه كونه بكون آخر (فاذا استيقظ لم يدركه) ولم يجد اختلافا فى حالتيه مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالحيزين ويظهر ذلك فيمن كان هاويا فى الجو متبدلا احيازه عليه فلو غلبه عيناه وهو فى حيز وانتقل منه فى نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لايجد تفرقة بين كونيه فى حيزيه (بخلاف مالولون) فى نومه (بغير لونه) فانه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة (ورابعها قال الجبائى التأليف ملموس ومبصر) اى مدرك بالقوة اللامسة والباصرة (اذ) نحن (نفرق بين الاشكال المختلفة) ونميز بعضها عن بعض (وماهو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة) اولمسها فلابد ان تكون تلك التأليفات محسوسة بهاتين الحاستين (ومنعه ابنه فى احد قوليه فقال ذلك) الفرق (قديكون بالنظر الى الاكوان) اى المجاورات المختلفة المولدة للتأليفات المتفاوتة (او المحاذيات) المتخالفة (او غيرها) من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التأليف (واحتج) ابو هاشم على سبيل المعارضة (بانه لوروئى التأليف وهو) امر واحد (قائم بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها لروئى الصفحتان) معا وذلك لان تأليفا واحدا قائم بكل جزئين من الصفحتين فاذا روئى قائما بالصفحة العليا فقد روئى قائما بالصفحة التى تحتها ضرورة اتحاده (وانما يصح) هذا الاحتجاج على ابيه (لولم يقل ان المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف جواهرها بعضها مع بعض لا تأليف الصفحتين) يعنى انه لايقول ان تأليف جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدرك حتى ينتهض عليه هذه المعارضة بل يقول ان المرئى تأليف جواهر الصفحة العليا فيمابينهاعلى ان لقائل ان يقول اذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهرين فلم لايجوز انقسامه بحيث يكون مدركا من احد الطرفين دون الآخر فلايلزم رؤية الصفحتين معا (خامسها قال الجبائى التأليف مختلف باختلاف الاشكال لمامر) من انا نفرق بين الاشكال المختلفة وماهو الابالنظر الى التأليفات المختلفة فانه لوقدر التساوى والتشابه فى تأليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها (ومنعه ابنه) وقال ان التأليفات متجانسة (لان التأليفين مشتركان فى اخص صفة النفس وهوالقيام بمحلين بناء على اصله) الفاسد (وان سلم) ذلك الاصل (ففيه) اى فى هذا الاستدلال (مصادرة) لانه يجوزان تكون

التأليفات مختلفة ومشتركة فى عارض يلزمها وكون ماذكره من اخص صفات التأليف انما يثبت اذا لم تكن التأليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة فى الدليل متوقفة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة (سادسها قال الجبائى التأليف قد يقع مباشرا) بالقدرة (كمن يضم اصبعيه ومنعه ابنه اذ يمتنع) وقوع التأليف (دون المجاورة المولدة له) وهذا لازم على الجبائى لاتفاق المعتزلة على ان المتولد من السبب لايكون مباشرا بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصول اصحابنا (سابعها ذهب اكثر المعتزلة الى ان مجاورة) الجوهر (الرطب و) الجوهر (اليابس وان ولدت التأليف) بينهما كما مر (فليست المجاورة المذكورة (شرطا له لانها لو كانت شرطا للابتداء) اى شرطا للتأليف فى ابتداء حدوثه (لكانت شرطا) له (فى الدوام كاصل المجاورة) فانه شرط للتأليف ابتداء ودواما (وليس) الامر (كذلك كاليواقيت والصخور) (الصم الصلاب) ونحوها فانها لا رطوبة فيها اصلا مع قوة التأليف فيما بين جواهرها (وهو) اى هذا الاستدلال (منقوض بالقدرة) فان تعلقها بالمقدور (عندهم) شرط لوجوده ابتداء لادواما (ومنهم من قال انها) اى المجاورة بين الرطب واليابس شرط (للدوران) قال التأليف الذى يصعب معه الفك والتجزئة لايتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التأليف دائر مع المجاورة المذكورة وجودا وعدما فهى شرط له (ومع ضعفه) اى ضعف الدوران وعدم دلالته على ان المدار شرط للدائر (فلعل ذلك) اى الاختلاف بين المجاورات فى صعوبة التفكيك والتجزئة (عائد الى اختلاف اجناس التأليف) كما ذهب اليه الجبائى لا الى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويبوسة بعضها

﴿ الفصل الثانى ﴾

فى مباحث الاين على رأى الحكماء وفيه مقاصد) ثلاثة عشر ﴿ الاول قال الحكماء ﴾ الجسم اما ان يكون متحركا اولا يكون والثانى هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك و (الحركة) عرفها ارسطو ومن تابعه بانها (كمال اول لما بالقوة) اى لمحل يكون بالقوة (من حيث هو بالقوة و) بيان (ذلك ان كل ماهو بالقوة) من الموجودات (فانه لايكون بالقوة من كل وجه والا فعدم محض) اذ يكون حينئذ بالقوة فى كونه موجودا فلا يكون موجودا هذا خلف ويلزم ايضا ان يكون بالقوة فى كونه بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة (بل) يكون (بالفعل من وجه) ولو فى كونه موجودا ومتصفا بالقوة لااقل من ذلك (و) يكون (بالقوة من وجه آخر) لانا فرضناه كذلك فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رأيهم او بالفعل فى بعضها وبالقوة فى بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب الشئ وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن ان يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لاتغير فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا بخلاف القسم الثانى اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفعى ايضا (و) اذا عرفت هذا فنقول (المتحرك) اى الموصوف بالحركة (له حركة بالفعل) حال اتصافه بها (وهو) اى الحركة (امر حصل له بعد ان لم يكن) حاصلا له عند استقراره فى مكانه او على حاله (فهو) اى ذلك الامر الحاصل بعد مالم يكن (كمال له) اى للمتحرك (اذ معنى الكمال ذلك) هو اشارة الى المطلق المذكور فى ضمن المقيد اى معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما فى حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما فى الكمالات الدائمة الحصول والحركات الازلية على رأى الفلاسفة وانما سمى الحاصل بالفعل كمالا لان فى القوة نقصانا والفعل تام بالقياس اليها وهذه التسمية لاتقتضى سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر فى مفهوم الكمال كونه لائقا بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان تكون الحركة لائقة بصاحبها (وانه) اى ذلك الامر الذى هو الحركة (يؤدى) المتحرك (الى حصول ممكن آخر له وهو الحصول فى المنتهى) مثلا (فهذا) الممكن الآخر (كمال ثان) اذا حصل بالفعل (وذلك) الامر المؤدى اليه وهو الحركة الحاصلة (كمال اول) بالقياس الى ذلك الممكن الذى يترتب عليه ويجب ان يكون ثابتا بالقوة مادامت الحركة ثابتة بالفعل (ثم انه) اى المتحرك (مادام متحركا) بالفعل (فشئ منه) اى من الكمال الاول الذى هو الحركة (بعد بالقوة

فهو) اى ذلك الكمال الاول انما يثبت (لما هو بالقوة) من وجهين احدهما ذلك الكمال الثانى المترقب
حال الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان فى مكان مثلا وامكن
حصوله فى مكان آخر فله هناك امكانان امكان الحصول فى المكان الثانى وامكان التوجه اليه وكل
ماهو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثانى والحصول فيه كمال
الا ان التوجه متقدم على الحصول لامحالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل
فالتوجه كمال اول للجسم الذى يجب ان يكون بالقوة فى كماله الثانى الذى هو الحصول ثم ان التوجه
مادام موجودا فقد بقى منه شئ بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصيتين احديهما
انها من حيث ان حقيقتها هى التأدى الى الغير والسلوك اليه تستلزم ان يكون هناك مطلوب
ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التأدى تأديا اليه وليس شئ من سائر الكمالات
بهذه الصفة وثانيتهما انها تقتضى ان يكون شئ منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا
اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته وما دام لم يصل فقد بقى من
الحركة شئ بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على قوتين قوة
بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها اما القوة التى بالنسبة الى المقصود فمشتركة
بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم مادام فى المسافة لم يكن
واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة اصلا واما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما
فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل
فالقوة والفعل فى ذات شئ واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك
قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما
ستطلع عليه فقد انكشف لك ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذى هو بالقوة فى ذلك
الكمال وفيما يتأدى اليه ذلك الكمال وبقيد الاولية تخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة
بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعنى الصور النوعية لانواع الاجسام والصور الجسمية
للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصل هذه
الانواع والجسم المطلق فى انفسها انما هو بهذه الصور وما عداها من احوالها تابع لها بخلاف
الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة فى الحقيقة من الكمالات الثانية
بالقياس الى الصور النوعية والجسمية وانما اتصف بالاولية لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها
بحيث يجب كونه بالقوة معها فهى اول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقا (وكونه)
اى كون المتحرك (بالقوة) انما هو (باعتبار عارض للمتحرك) وذلك العارض هو الكمال الثانى
المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين
العارضين لا باعتبار ذاته بل ذاته بالفعل فى صورته الجسمية والنوعية فلا يصح ان يقال لما بالقوة
ويراد ان فى محل الحركة بالقوة فى ذاته لانه اذا كان بالقوة فى ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة
معناه لما هو بالقوة فى شئ من عوارضه لا فى ذاته (والا) اى وان لم يرد به هذا المعنى (فهو) اى المتحرك
(كمال) اى بحسب ذاته وصورته (ايضا) كما كان كمالا بحسب حركته والمقصود انه ان لم يرد به كونه بالقوة
فى عارضه بل اريد كونه بالقوة فى ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة فى ذاته بل بالفعل (فلذلك) اى فلان
كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض (اعتبرنا الحيثية) اذ لو اريد كونه بالقوة فى ذاته كما يتبادر من العبارة
لم يكن لاعتبار الحيثية معنى وحاصل ما ذكره ان قيد الحيثية يفيد ان القوة بحسب العارض
دون الذات وذلك لانا فى كونه احترازا عما ذكرناه قال المصنف (وفى انطباق هذا الحد على الحركة
المستديرة) الازلية الابدية على زعمهم (نظر اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول) هو

الحركة (وثان) هوالوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبروضع من الاوضاع واعتبر ماقبله دون مابعده كانت الحركة السابقة كالاول بالقياس الى ذلك الوضع الان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة فى اثناء مسافة الحركة و يجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولاشبهة فى ان المتبادر من التعريف ان تكون الحركة كالاول بحسب نفس الامر لابمجرد التوهم فقط وفى الملخص ان تصور الحركة اسهل مماذكر فى هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة فى تعريفها فما لايتصورها الا الاذكياء من الناس وقداجيب عنه بان ماأورده يدل على تصورها بوجه ماوالتصديق بحصولها للاجسام لاعلى تصور حقيقتها (وهذا) الذى ذكره المعلم الاول واتباعه فى تحديد الحركة (قريب مماقاله قدماؤهم) من (انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج) فانهم قالوا الخروج من القوة الى الفعل امان يكون دفعة اولا دفعة والثانى هوالمسمى بالحركة فحقيقة الحركة هوالحدوث اوالحصول اوالخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا اولا دفعة او بالتدريج وكل واحدة من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة (لكن) متأخروهم (عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع الشئ فى زمان بعد زمان) بل نقول هو وقوع الشئ فى آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهى عبارة عن الحصول فى الآن فالامور الواقعة فى تعريف الحركة ينتهى تحليلها الى تصور الزمان الذى هو مقدار الحركة فالتعريف دورى والى هذا اشار بقوله (فيقع فى تعريفه) اى تعريف التدريج (الزمان وهو يعرف بانه مقدار الحركة فيلزم الدور) قال الامام الرازى اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعة و اللادفعة و التدريج و يسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور فى الوجود لافى التصور فجاز ان تعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم تجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور فى الوجود قال وهذا جواب حسن (وبقولهم بالتدريج) اوما فى معناه (وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه) انتقال (دفعى) ولايسمونه حركة بل كونا وفسادا ﴿المقصد الثانى﴾ ذهب ارسطو الى (ان الحركة تقال بالاشتراك اللفظى) (لمعنيين الاول التوجه) الى المقصد (وهو كيفية) وصفة (بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى) اللذين للمسافة (ولايكون فى حيز) من الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى (آنين) بل يكون فى كل آن فى حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اى حدمن حدود المسافة يفرض لايكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون حاله فى ذلك الآن مخالفا لحاله فى آنين يحيطان به والاعتراض بان تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه الامور جلية غير محتاجة الى تعريف كما اشرنا اليه (وهو) اى الحركة بهذا المعنى (امر) موجود فى الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له فى المبدأ ولافى المنتهى بل فيما بينهما (مستمر من اول المسافة الى آخرها) فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة و بواسطة استمرارها وسيلانها تعقل فى الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة لاتكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلى ولاوجود للكليات فى الخارج فاذن الحركة الموجودة هى الحصول فى حد معين وذلك الحصول امر آنى غير منقسم فى امتداد المسافة والذى يليه يكون مغايراله

فتكون الحركة مركبة من امور آنية الوجود متتالية فيلزم تركب المسافة من اجزاء لاتتجزى وهو باطـل عند هم قلنـا الحركة بمعنى التوسط امر موجود فى الآن ومستمر باستمرار الزمان على معنى انه موجود فى كل آن يفرض فى ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود فى الآن مع استمراره فى الزمان وهى متشخصة بوحدة الموضوع والزمان ومافيه فالحركة الواحدة بالعدد هى التوسط بين المبـدأ والمنتهى الحاصل لموضوع واحد فى زمان واحد فى شئ واحد فاذا فرض فى المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك التوسط آن صار حصولا فى ذلك الوسط ووصولا الى ذلك الحد وهذا امر زائد على ذاته الشخصية عارض له فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنـه عارض من عوارض ذاته المشخصة وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لايمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منهـا لايتصور الابتتالى النقط فى المسـافة واذا امتنع هذا امتنع تتالى العوارض ايضا (وهى بهذا المعنى) اى الحركة بمعنى التوجه والتوسط (تنـافى الاستقرار) اى استقرار المتحرك فى حيز واحد سواء كان منتقلا عنـه او منتقلا اليه امامنافاته للاول فظاهرة واما منافاته للثانى فلانه لواستقر بعد المبدأ فى حيز لكان حاصلا فى المنتهى لامتوسطا بينه وبين المبدأ (فتكون) الحركة (ضدا للسكون فى الحيز المنتقل عنه و) للسكون فى الحيز المنتقل (اليه) ايضا (بخلاف من جعلها) اى الحركة (الكون فى الحيز الثانى) فانها اذاجعلت نفس الكون فى الحيز الثانى كانت مضادة للسكون فى المنتقل عنه دون السكون فى المنتقل اليه كما مر (واعـلم ان مبناه) اى مبنى ماذكر من الحركة بمعنى التوسط ووجودها فى الخارج (اتصال الاحياز) فى انفسها (وعدم تفاصلها) الى امور لاتنقسم (اصلا بناء على نفى الجزء الذى لايتجزى وسنتكلم عليـه ونستوفى القول فيه) وذلك لان الجسم اذاكـان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحـدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بعدد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد واذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا ان جوهرا واحدا انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعـا وليس هنـاك توسط بين المبـدأ والمنتهى بل ليس هناك الاالكون فى الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والكون فى الجوهر الثانى وهوالحركة المعرفة بالكون الاول فى الحيز الثانى واما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلابدان يكون بينهماامتداد منقسم فى جهة الحركة هو المسـافة فالمكان الاول مبـدأ لتلك المسـافة والمكان الثانى منتهاها وتلك المسافة يمكن ان يفرض فيهـا حدود غير منقسمة فى امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت او خطوطا او سطوحا لايمكن فرضها متتالية والاكـانت المسافة مركبة من اجزاء لاتتجزى اما بالفعل او بالقوة وذلك محـال فالمتحرك فيهاله فيما بين مبدائها ومنتهاها حالة مخصوصة شخصية تختلف نسبها الى تلك الحدود بحسب الآنات المفروضة التى لايمكن ايضا فرضها متتالية بل كل آنين مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آنات اخر * المعنى (الثـانى) للحركة هو (الامر الممتد من اول المسافة الى آخرهـا) وهو الحركة بمعنى القطع (ولا وجود لهـا الا فى التوهم) لاستحالة وجودهـا فى الاعيان (اذ عند الحصول فى الجزء الثانى من المسافة بطل نسبتها) اى نسبة الحركة والاظهران يقال بطل نسبته اى نسبة المتحرك (الى الجزء الاول منهـا ضرورة) فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدائهـا الى منتهاها وبعبارة اخرى المتحرك مالم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامهـا واذا وصل فقد انقطعت الحركـة فلا وجود لهـا فى الخارج اصلا فان قلت اذا وصل الى المنتهى فالحركة اتصفت حال الوصول بانهـا وجدت فى جميع ذلك الزمان لا فى شئ من اجزائه قلت حصول الشئ الواحد فى نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل فى الجزء الاول من الزمان لابد ان يكـون مغايرا لمـا يحصل فى الجزء الثـانى لامتنـاع ان يكون الموجود

عـين المعدوم فيكون هناك اشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلا دفعة لاتدريجا فلاوجود للحركة بمعنى القطع فى الخارج (نعم) لها وجود فى الذهن فانه (لما ارتسم نسبته) اى نسبة المتحرك (الى الجزء الثانى) الذى ادركه (فى الخيال قبل ان تزول نسبته الى) الجزء (الاول) الذى تركه (عنه) اى عن الخيال (يتخيل امر ممتد) يعنى ان للمتحرك نسبة الى المكان الذى تركه ونسبة الى المكان الذى ادركه فاذا ارتسمت فى الخيال صورة كونه فى المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيـه صورة كونه فى المكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان فى الخيال فيشعر الذهن بالصورتين معـا على انهما شئ واحد ممتد (كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة) امر ممتد (فى الحس المشترك فيرى) لذلك (خطا اودائرة) كما مر فى صدر الكتاب فى مباحث اغلاط الحس وانما لم تكن الحركة بمعنى القطع مرتبة مثلهما لان اجتماع الصور فيها انما هو فى الخيال لافى الحس المشترك (وانت تعلم من هذا) الذى ذكرناه فى تحقيق الحركة بمعنى القطع وتصويرها (ان قبولها للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام لايمنع ان يكون) هى امرا (وهميا) لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم يتصف بها قطعا (فلا يتم دليل اثبات الزمان) وذلك امالان العمدة فى اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام كما مر ويجوز ان يكون قبوله لها فى التوهم فقط وذلك لايمنع كونه امراوهميا واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم فاذالم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها ايضا وجود فيكون هذا معارضا الادلة وجوده فلايترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامهـا وقدسلف منا فى مباحث الزمان تحقيق ان الموجود من الحركة والزمان امر لاينقسم فى امتداد المسافة وانهما يرسمان فى الخيال الحركة والزمان المنقسمين فى ذلك الامتداد فارجع اليـه ﴿المقصد الثـالث﴾ فيما يقع فيـه الحركة من المقولات عندهم) ذهب جماعة الى ان معنى وقوع الحركة فى مقولة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فتكون تلك المقولة هى الموضوع الحقيقى لتلك الحركة سـواء قلنا ان الجوهر الذى هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع اولم نقل وهو باطل لان التسود مثـلا ليس هو ان ذات السواد يشتدلان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقى ولم تحدث فيـه صفة زائدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلاتبدل ولا اشتداد ولاحركة فى ذات السواد بل فى صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها فى مقولة هو ان تلك المقولة جنس لتـلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار ومنـه ماهو سيـال وكـذا الحـال فى الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل اذ لامعنى للحركة الاتغير الموضوع فى صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان التغير ليس من جنس المتغير والتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان التبدل فى الحركـة هذه المقولات لم يكن شئ منها جنسا للتبدل الواقع فيهـا والصواب ان معنى وقوعهـا فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها اومن صنف الى صنف اومن فرد الى فرد (وهى) اى المقولات التى تقع فيها الحركة (اربع) كما هوالمشهور (﴿الاولى الكم وهو﴾) اى وقوع الحركة فيـه (على اربعة اوجه) لان الحركة فى الكم امابطريق الازدياداوالانتقاص والاول امان يكون بانضمام شئ اولا والثانى اما ان يكون بانفصال شئ اولا (الاول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غيران ينضم اليه جسم آخر ويثبته) اى يدل على ثبوته (ان المـاء اذا انجمد صغر حجمه واذاذاب عاد الى حجمه الاول فبين) اى ظاهر مكشوف (انه لم يكن انفصل عنه جزء) حين صغر حجمه (ثم عاد) ذلك الجزء اومايساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصـال

ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه (وايضا فالقارورة) الضيقة الرأس (تكب على الماء فلا يدخلها) اصلا (فاذا مصت مصا قويا) وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج (ثم كبت عليه دخلها) وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد (وما ذلك) الدخول (لخلاء حدث فيها) بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا (لامتناعه) على رأيهم (بل لان المص) اخرج بعض الهواء و(احدث في الهواء الباقي (تخلخلا فكبر حجمه) بحيث شغل مكان الخارج ايضا (ثم اوجد فيه) اى فى ذلك الهواء المتخلخل (البرد) الذى فى الماء (تكاثفا فصغر حجمه) اوعاد بطبعه الى مقداره الذى كان له قبل المص (فدخل فيه) اى فى ذلك الزجاج (الماء ضرورة امتناع الخلاء) فثبت ههنا التخلخل والتكاثف معا ايضا (فهذا) الذى ذكرناه فى اثبات التخلخل (يعطى) ويثبت (انيته) وتحققه ولا يفيد العلم بعلته (واما لميته) اى لمية امكانه وصحته كما ستعرفه (فهو ان الهيولى ليس لها فى ذاتها مقدار) وما لا مقدار له فى حد ذاته كان نسبته الى المقادير كلها على سواء (فقد تكون) الهيولى (فى بعض الاشياء) كما فى العناصر (قابلة للمقادير المختلفة تتوارد) تلك المقادير (عليها بحسب ما يعدها) من الاسباب الخارجة عن ذاتها (لذلك) الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار اكبر مما كان لها ثبت التخلخل واذا ورد ما هو اصغر منه ثبت التكاثف (ولا يلزم) من كون الهيولى لا مقدار لها فى ذاتها (ان يكون الكل كذلك) اى ان يكون كل الاجسام بحيث تتوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البدل (لجواز ان يختص البعض) من الاجسام (بمقدار معين) لا يتعداه الى غيره (لاسباب منفصلة) تقتضى اختصاصه بذلك المقدار (او) يختص البعض بمقدار معين (لان مادته لا تقبل الا ذلك) المقدار المعين (كما هو رأيهم فى الافلاك) فان كل واحد منها له مادة مخالفة فى الحقيقة لمادة الآخر وكل مادة منها لا تقبل الا مقدارا مخصوصا عند بعضهم ولما كان القول بان مادة الافلاك لا تقبل الا مقدارا معينا منافيا فى القول بان الهيولى لا مقدار لها فى نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله (وبالجملة فهذا) الذى ذكرناه من حال الهيولى (مصحح) للتخلخل والتكاثف (ولا يلزم من تحققه) اى من تحقق المصحح (تحقق الاثر) حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف فى جميع الاجسام بل يجوز ان يكون مع المصحح مانع يمتنع به تحقق الاثر كالصور النوعية فى الاجسام الفلكية فان كل واحدة منها تقتضى لزومها لهيولاها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية فى الاجسام العنصرية فان الجزء ما دام جزأ يستحيل ان يكون مقداره مساويا لمقدار كله اما اذا انفصل امكن ان يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال فى اجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر فيتجه عليهم تجويز ان تكون قطرة من البحر حال انفصالها عنه قابلة لمقدار كلية البحر ❊ الوجه (الثانى التكاثف وهو ضد التخلخل) يعنى انه انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء وقد مر ما يدل على انيته ولميته (واعلم انهما) اى التخلخل والتكاثف المذكورين فى الحركة الكمية (غير الانفشاش وهو ان تتباعد الاجزاء) بعضها عن بعض (ويداخلها الهواء) اوجسم آخر غريب كالقطن المنفوش (وغير الاندماج وهو ضده) فهو ان تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه (وان كان يطلق عليهما الاسم) اى يطلق اسم التخلخل على الانفشاش واسم التكاثف على الاندماج (باشتراك اللفظ فان هذين) الانفشاش والاندماج (من مقولة الوضع) فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى التباعد والتقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض (وقد يطلق) اسم التخلخل (على الرقة) اى رقة القوام (و) اسم التكاثف (على الثخانة وهو) اى المذكور اعنى التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة (من باب الكيف) فلكل واحد منهما ثلاثة معان اثنان منها من مقولتى الكيف والوضع وواحد منها حركة فى مقولة الكم ❊ الوجه (الثالث النمو

وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله فى جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم) اما السمن فانه على ماقيل ليس فى جميع الاقطار اذلايزداد به الطول واماالورم فليس على نسبة طبيعية ❊ الوجه (الرابع الذبول) وهو (عكسه) اى عكس النمو فهو انتقاض حجم الجسم بسبب ماينفصل عنه فى جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازى قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والهزال والفرق ان الواقف فى النمو قد يسمن كما ان المتزايد فى النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة اذا احدثت المنافذ فى الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندفعت الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك هوالنمو واما الشيخ اذاصار سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلذلك لاتتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا فى اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندى فان الاجزاء الاصلية والزائدة فى المغتذى باق كل واحد منها على مقداره الذى كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها فى اينه اووضعه اوكيفه لكن ذلك ليس حركة فى الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ماكانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة فى منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عماكانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة اقول ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا فى نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا ❊ (الثانية) ❊ من المقولات التى تقع فيها الحركة (الكيف وتسمى الحركة فيه) بحسب الاصطلاح (استحالة كما يتسود العنب ويتسخن الماء) فقد انتقل الجسم من كيفية الى اخرى على سبيل التدريج فلابد ههنا من امرين احدهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى وثانيهما ان لايكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجا (ومن الناس من انكر ذلك) اى انتقال الجسم من كيفية الى اخرى فالحار عنده لايصير باردا ولاالبارد حارا (وزعم ان ذلك) الذى يدرك من انقلاب احدهما الى الاخر بشهادة الحس ليس تغيرا وانقلابا فى الكيفية بل هو (كمون) واستتار (لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى) كالبرودة مثلا (وبروز) وظهور (لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى) كالحرارة مثلا (وهما) اى هذان القسمان من الاجزاء اعنى المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى (موجودان فيه) اى فى ذلك الجسم (دائما الا ان مابرز منها) اى من تلك الاجزاء (يحس بها) وبكيفيتها (وماكمن) منها (لايحس بها) وبكيفيتها وهؤلاء اعنى اصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لايوجد فيها ماهو بسيط صرف بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذالقيه مايكون الغالب عليه من جنس ماكان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد (وهذا) القول (باطل والا لكانت الاجزاء الحارة كامنة فى الماء البارد) جدا (بل وفى الجمد) ايضا (وانه ضرورى البطلان ومع ذلك) ننبهك على بطلانه ونقول ان صح كون الاجزاء الحارة فى الماء البارد (فمن ادخل يده فيه كان يجب ان يحس بحره) اى بحر باطنه (او يقل برده) بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل اذربما يجد باطنه ابرد من ظاهره (وايضافان شررا اذا صادف جبلا من كبريت صير كله نارا) مشاهدة (ونعلم بالضرورة ان ذلك) الذى نشاهده فيه من النار (كله لم يكن كامنافيه) كيف ولوكان فى ذلك الجبل بعض من تلك الاجزاء النارية لاحرقته فوجب ان يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكمون وذهب جماعة من القائلين بالخليط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد

فارقه الاجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال ينقلب بعض اجزائه نارا و يختلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الاقوال ايضا باطلة كما لايشتبه على ذى فطنة وحينئذ فقد صح انتقال الاجسام من كيفية الى اخرى واما ان ذلك الانتقال بالتدريج فكأنهم قنعوا فيه بما يحس به من انتقال الماء الى السخونة يسيرا يسيرا ﴿ الثالثة ﴾ من تلك المقولات (الوضع كحركة الفلك على نفسه فانه لايخرج) بهذه الحركة (عن مكان الى مكان) لتكون حركته اينية (و) لكن (يتبدل بها وضعه) لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية واما محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهى الوضع وكلام ابن سينا يوهم انه الذى وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابى قال فى عيون المسائل حركات الافلاك دورية وضعية (وفى حركة كل جزء منه) اى من الفلك حركة مكانية (نظر) وتأمل (فمنهم من قال لاجزاء له بالفعل) بل بالفرض (فكيف يتحرك) فى الخارج مالاوجود له فيه (بل ذلك) اى تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا (امر موهوم ومنهم من قال بتبادل النصفين الاعلى والاسفل وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة) الحاوية اوالمحوية (مع عدم حركتها غير معقول) لان مبدأ هذا التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء لابالامور الخارجة عنها (فعليك بالتأمل) حتى يظهر لك ماهو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثانى لزم ان يكون الفلك ايضا متحركا حركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكنتها واينها ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهى متحركة حركة اينية على القول بان المكان هو البعد وتطلق الاستدارة على حركتها كما تطلق على حركة من يطوف حول شئ مع انها حركة مكانية يتبدل بها امكنة بلاشبهة ﴿ الرابعة ﴾ من تلك المقولات (الاين وهو) اى التحرك فى الاين (النقلة التى يسميها المتكلم حركة) فان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهى المتبادرة فى استعمالات اهل اللغة ايضا وقد تطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم ان فى الحركة شبهة عامة هى ان يقال المتحرك فى الاين ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد فليس متحركا فى الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد من تلك الايون فى اكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته واما ان لايستقر فلا يكون فى كل اين الاآنا واحدا ولاشك ان تلك الايون الآنية متعاقبة متتالية اذ لو كانت متفاصلة بزمان ولم يوجد فى ذلك الزمان شئ من تلك الايون لزم انقطاع تلك الحركة الاينية واذا كانت تلك الايون متعاقبة كانت الآنات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال فى الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا يخلص عنها الابان يقال للمتحرك فى الاين من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر بل يختلف نسبته الى حدود المسافة و يتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة تتعدد بالفرض كذلك يتعدد الايون بحسب الفرض وكما انه لايمكن ان يفرض فى المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لايمكن ان يفرض فى ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين فى ذلك الاين المستمر يمكن ان يفرض بينهما ايون اخر كما ان نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط اخرى فلايلزم تتالى الآنات ولاانقطاع الحركة ولاكون المتحرك ساكنا وكذا نقول للمتحرك فى الكيف كيفية واحدة غير قارة ففى كل آن يفرض يكون له فيه كيفية اخرى مفروضة ولا يمكن ان يفرض فى تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين يفرض فيها يمكن ان يفرض فيما بينهما كيفيات اخر كما ان كل آنين يفرض فى الزمان يمكن ان يفرض بينهما آنات اخر فلا يلزم شئ من المحذورات (وباقى المقولات لايقع فيها حركة

اما الجوهر فلا شك انه تتبدل صورته) بصورة اخرى لكن هذا التبدل دفعى لاتدريجى كما سيأتى فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة فى الجوهر (ومنعه) اى منع تبدل الصورة (بعض المتكلمين) وقال لاكون ولافساد فى الجواهر والتبدل الواقع فيها انماهو فى كيفياتها دون صورها فانكر الكون (وسلم الاستحالة وهو) اى ذلك البعض (من قال العنصر واحد) وذلك الواحد (اما النار والباقية) من العناصر انما حصلت من النار (بالتكاثف) اعنى غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف بالقياس الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء (اوالارض والباقية) تكونت منهـا (بالتخلخل) اى برقة القوام (اوهو) اى ذلك الواحد (متوسط) بين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط اما الماء والهواء (والبواقى) تكونت منه (بالتكاثف والتخلخل) معا فان فرض انه الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل وان فرض انه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف (والطبيعة) العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذى هوالاصل (محفوظة) ثابتة (فى الاحوال كلها) اى فى جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلا تبدل فى الصور اصلا بل فى الكيفيات (وابطله) اى قول ذلك البعض (ابن سينا بوجهين الاول) انه (مبرهن) فيما بعد كما ستطلع عليه (ان كل مايصح عليه) من الاجسام (الكون والفساد) اعنى تبدل الصورة بصورة اخرى (تصح عليه الحركة المستقيمة) المقتضية لخروج الجسم عن مكانه (وتنعكس) هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوى (الى قولنا بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد) فثبت صحة تبدل الصور فى بعض الاجسام و بطل القول بكونه محالا * الوجه (الثانى اختصاص الجزء المعين من الجسم) العنصرى كالماء مثلا (بحيز طبعا) اى بحيز معين من اجزاء الحيز الطبيعى لذلك الجسم انما يكون (لصورته) اى صورة ذلك الجزء (وهذا) اعنى استناد ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء (ايضا انما يتصور اذا كانت) تلك الصورة (حادثة) فان ذلك الاختصاص لا يجوز ان يستند الى ذات الصورة من حيث هى لانا نشاهد ان الاجزاء المتساوية فى الصورة حاصلة فى احياز متباينة ولا يجوز ايضا ان يستند الى ناقل نقل ذلك الجزء الى ذلك الحيز اذ لو قدرنا عدم الناقل لكانت اجزاء العنصر حاصلة فى احيازها ولابد لحصولهـا فيها حينئذ من سبب ولاسبب سوى ان الجزء المعين كان فى ابتداء تكونه حاصلا فى حيز تخصص به حدوثه عن الفاعل واستمر بعد ذلك فيـه باقتضاء صورته وانما كان فى ابتـداء التكون حاصلا فى ذلك الحيز لكونه متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا الى مالانهاية له (وجواب الاول ان الاصل) ان اخذ خارجيا منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عنـدنا فلا يلزم صدق العكس (وان اخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك) اى حقيقيا ايضا (ولا يلزم) من صدق العكس حقيقيا (صدقه خارجيا لانه) اى الموجب الجزئى الخارجى (اخص) من الموجب الجزئى الحقيقى ومن صدق الاخص لايلزم صدق الاعم (فلايفيد الوجود) اى فلا يفيد البيان المذكور ان فى الخارج جسما موجودا يصح عليـه الكون والفساد لجواز ان تصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية التى تدعيها (و) جواب (الثانى منع وجوب الحدوث) لجواز ان يكون مخصص الاجزاء باحيازها امرامفارقا وتساوى نسبته الى الكل ممنوع اذ يجوز ان يكون المفارق متعددا على وجه يقتضى ذلك الاختصاص فى تلك الاجزاء فلا اعتماد على شئ من هـذين الوجهين (بل المعتمد) فى ابطال نفى الكون والفسـاد هو (التجربة والتعويل على المشاهدة) لدلالتهما على ان العناصر ينقلب بعضها الى بعض (كماسيأتى) فى الموقف الرابع (ثم نقول) فى بيان ان تبدل الصورة باخرى لايجوز ان يكون تدريجيا فلا يكون حركة بل كونا وفسادا (الصور لاتقبل الاشتداد) بان يتحرك محل الصورة الى صورة اقوى منها (ولاالتنقص) بان يتحرك محلهـا الى صورة اضعف منهـا على

قياس الكيفيات التى تقع فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجى مطلقا بان ينتقل محل الصورة الى صورة اخرى يسيرا يسيرا سواء كانت الاخرى اقوى او اضعف او مساوية (لان فى الوسط) اى فى وسط الاشتداد او التنقص بل فى وسط الانتقال التدريجى (ان بقى نوعه) اى نوع الجوهر المنتقل منه (لم يكن التغير فى الصورة) اى لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل فى لوازمها وصفاتها ولو قيل ان بقى شخصه لكان اشمل وان لم يبق نوعه او شخصه كان ذلك عدم الصورة لا اشتداد ها ولا تنقصها ولا الحركة فيها اذ لا بد ان يحصل عقيبها صورة اخرى فنقول تلك الصور المتعاقبة ان كان فيها ما يوجد فى اكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة فى الصورة والا كانت كلها آنية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تتالت الآنات وان وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآنية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة فى الكيف وغيره من المقولات واجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك فى الصورة اما الجسم او المادة ولا وجود لشئ منهما خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا محال بالبديهة وفيه بحث لانه يلزم ههنا محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع فى زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له فى ذلك الزمان حركة فى الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما تنتفى بانتفاء المتحرك تنتفى بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات آنية الوجود لا يوجد شئ منها فى الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر وتكون قطعة منه واقعة بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا محيص عن ذلك الا بما مر من ان المتحرك فى الكيف مثلا له فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة كما عرفت ومثل هذا الحال السيال الذى يتبدل افراده على محله مع بقاء المحل بشخصه لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة فى الصور المقومة لمحالها (وايضا فبدأ الحركة) اى ما تقوم به الحركة وهو المتحرك (موجود) لا محالة فى زمان كونه متحركا (والمادة وحدها لا وجود لها) فان المادة لا تتحصل ذاتا معينة موجودة الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت من مبدأ حركتها الى منتهاها متصورة بصورة معينة فيمتنع ان تتحرك فى الصورة بالضرورة وقد يقال تحصل المادة بشخصها انما يكون بصور متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها ويجاب بانها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة اخرى ذات متحصلة مغايرة للذات الاولى وليس لشئ من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فلا حركة اصلا وهذا الجواب كما ترى مبنى على ان الهيولى ليست الاشيأ بالقوة لا تتحصل موجودة الا بصورة معينة لما ثبت عندهم من ان وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت فى ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال (واما المضاف فطبيعة غير مستقلة) بنفسها فى المفهومية (بل) هى (تابعة لغيرها فان كان متبوعها قابلا للاشد والاضعف قبلهما) المضاف ايضا (والا فلا) يعنى ان الاضافة تابعة لمعروضها فى الحركة بل فى التغير مطلقا لانها لو تغيرت بلا تغير فى معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك فى الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعنى الاشدية الى نوع آخر منها اعنى الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم فى الاضافة تبعا لحركته فى معروضها الحقيقى اعنى السخونة التى هى من الكيف وكذلك اذا كان جسم فى مكان اعلى ثم تحرك

فى الاين حتى صار فى مكان اسفل اوكان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك فى الكم حتى صار اعظم مقدارا منه اوكان على اشرف او ضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس او ضاعه فقد انتقل الجسم فى هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا لحركته فى معروضها وكما لايتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها فى انفسها لايتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره فى هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت فى انفسها بلا تغير فى معروضها لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار فى سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالاين والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشئ وحينئذ نقول لم لايجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجا فان كونه غير مستقل بالمفهومية لاينافى ذلك (واما متى فقال) ابن سينا (فى النجاة ان وجوده للجسم يتبع الحركة) اى ثبوته له بتوسط الحركة فان مالاحركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى (فكيف تقع فيه الحركة) اذ لو وقعت فيه لم يكن تابعا لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها وفى النجاة ايضا ان كل حركة فهى فى متى فلو كان فى متى حركة لكان لمتى متى آخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للزمان زمان واعترض بانه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كعروض القبلية والبعدية (و) قال (فى الشفاء) يشبه ان يكون الانتقال فى متى دفعيا اذ (الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة) وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينهما هو الآن فاذا فرض زمانان يشتركان فى آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول وبعده يستمر له متاه بالقياس الى الزمان الثانى وذلك الآن نهاية وجود الاول وبداية حصول الثانى فلا تدريج فى الانتقال ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعيا ايضا ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الآخر تدريجيا فكذا الحال فى الانتقال من زمان الى زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لادفعيا ثم قال فى الشفاء ويشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة فى ان الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال فى شئ آخر من كم او كيف فيقع التغير فى ذلك الشئ اولا ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل واليه اشار بقوله (وهو) اى متى (كالاضافة) فى قبول الحركة على سبيل التبعية (لانه نسبة تابعة لمعروضها) فلا يستقل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت ما فيه (وكذا الملك) فانه ايضا مقولة نسبية تابعة لمعروضها فى التبدل والاستقرار (واما) مقولتا (ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة وابطل) قول هذا المثبت (بان المنتقل من التسخن الى التبرد) مثلا (لايكون تسخنه باقيا والالزم التوجه الى الضدين معا) لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشئ الواحد فى الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لايوجد الابعد وقوف التسخن (فبينهما زمان سكون) كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال فى التسخين والتبريد ولقائل ان يقول ان التسخن له مراتب مختلفة فى القوة والضعف فيجوز ان ينتقل المتسخن من مرتبة الى اضعف منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة فى اثنائها بل عند انتهائها (والحق انهما) اى الحركة فيهما (تبع الحركة) فى غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا يستقلان فى الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة (اما فى القوة ارادة كانت اوطبيعة او فى الآلة واما فى القابل) وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد تخور كذلك والآلة قد تكل هكذا ففى جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا اما فى الارادة او فى الطبيعة

او فى الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل فى الفاعلية كذلك واما القابل فربما ينقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فتقع الحركة فيه اولا وتتبعها الحركة فى الفاعلية وانت خبير بان التبدل فى التأثير يستلزم التبدل فى التأثر فتقع الحركة فى المقولتين تبعا ﴿المقصد الرابع﴾ العلة للحركة الطبيعية ليست هى الجسمية والا دامت الحركة بدوامها) اى بدوام الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشئ وحدها يبقى ببقائها (وايضا فالجسمية عامة للاجسام) كلها (والحركة مختصة) ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ماهو ساكن دائما (وايضا فيلزم) على تقدير كون الجسمية علة (اتحادها فى الجهة) اى اتحاد الاجسام كلها فى جهة الحركة الطبيعية (واللازم باطل) لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق و بعضها الى التحت وهذان الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسيأتى الكلام عليه (وايضا فلانها) اى الحركة التى علتها الجسمية (اما لمطلوب فتنقطع) الحركة (عنده) اى عند حصول ذلك المطلوب (مع بقاء الجسمية) التى هى علتها (فيلزم التخلف) اى تخلف المعلول عن علته (واما لا لمطلوب فيتحرك) الجسم حينئذ (اما الى جميع الجهات) معا (وانه محال) بالضرورة (واما الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح وليست) علة الحركة الطبيعية هى (الطبيعة) وحدها (ايضا لانها ثابتة) مستمرة (فيلزم ثبات معلولها) الذى تقتضيه لذاتها (والحركة ليست ثابتة) لما عرفت من انها متجددة مقتضية ويلزم ايضا دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شئ من الامكنة طبيعيا (بل هى حالة غير ملائمة) اى بل العلة للحركة الطبيعية هى الطبيعة مع مقارنتها لحالة غير ملائمة لها فان تلك الحالة (تترك طبعا طلبا للملائم) اما فى الاين فكالحجر المرمى الى فوق واما فى الكيف فكالماء المسخن قسرا واما فى الكم فكالذابل ذبولا مرضيا فان هذه الحالة المنافرة مادامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم لترده الى الحالة الملائمة وتختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا اوصلته الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء احد جزءى علتها اعنى مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا (و) يتجه عليهم ان يقال (الملائم غاية) مطلوبة (ولا تتصور) الغاية (الا فى الحركة الارادية) اذ لابد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا تكون الحركة الطبيعية التى لا شعور معها طلبا للملائم واذا لم يكن للطبيعة مطلوب بقى ان تكون هى مع الحالة التى لا تلائمها مقتضية للحركة (وفيه اشكال اذ ليس الحركة) الطبيعية (الى جهة حينئذ اولى من) الجهة (الاخرى) وقد يجاب بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتلخيصه ان الفعل اذا ترتب عليه امر ترتبا ذاتيا يسمى غاية له فان كان له مدخل فى اقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضا بالقياس اليه وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالعلة الغائية هى المحتاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد ثبتت بلا شعور اذ لا بعد فى ان يكون بعض الامكنة ملائما لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم له اقتضى طبيعة الحركة اليه وتكون هذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان لا اراديا موقوفا على الشعور والارادة وكذا نقول فى الكيفيات والكميات وملاءمة بعضها لبعض الاجسام (ويعلم من ذلك) الذى مر ذكره فى الحركة الطبيعية (ان العلة للحركة الارادية ليست هى النفس لثباتها وعدم اختلافها) يعنى ان النفس ثابتة مستمرة فلا تكون وحدها علة للحركة التى هى متجددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة فى نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية فى ذلك النوع بل فى فرد منه (ولا ايضا هى التصور الكلى) الحاصل للنفس (لان نسبته الى الحركات الجزئية سواء) وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلى لا تكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شئ من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وارادتها الكليين (بل انما هى) اى علة الحركة الارادية (تصورات جزئية) يترتب

عليها ارادات جزئية (فالماشي نحو بغداد له في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي) قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تتبع الارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التي لتلك الحركة يمكن ان يفرض فيها حدود جزئية تتجزى بها المسافة الى اجزائها الجزئية فالمحرك يحتاج بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى ان يتخيل حدا معينا وتنبعث عنه ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك الحد وهكذا تتوالى التخيلات المستتبعة للارادة والحركة فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الارادة والحركة واما علة الحركة القسرية فهي القوة التي احدثها القاسر في المتحرك ﴿المقصد الخامس﴾ الحركة تقتضي امورا ستة ﴿الاول مابه﴾ الحركة (اي سببها الفاعلي) فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية (الثاني ماله) الحركة (اي محلها) فانها عرض فلا بد لها من محل تقوم به (الثالث مافيه) الحركة (اي المقولة من المقولات) الاربع المتقدمة (الرابع مامنه) الحركة (اي المبدأ الخامس ماليه) الحركة (اي المنتهى وذلك) اي اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون (في الحركة المستقيمة واما في) الحركة المستديرة (الفلكية فلا يكون) ثبوتهما (الا بالفرض) اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة او منتهاها الا بحسب الفرض كما مر (السادس المقدار اي الزمان فان كل حركة) تكون (في زمان بالضرورة) واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال من حالة الى اخرى تدريجا ﴿المقصد السادس﴾ قد علمت) آنفا (ان الحركة متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها) اي بوحدة هذه الامور الستة لابغيرها (ضرورة ووحدتها) اي وحدة الحركة (كما قدم) في مباحث الوحدة (اما شخصية او نوعية او جنسية ففيه) اي في بيان وحدتها (ثلاثة ابحاث ﴿احدها في وحدتها الشخصية ولابد فيها من وحدة ماله) الحركة (فان العرض) الواحد بالشخص محله واحد بالشخص) ايضا (ضرورة انه لايقوم العرض) الواحد بالشخص (بمحلين ولابد) ايضا في وحدتها الشخصية (من وحدة مافيه) الحركة اعني المقولة (اذ الشيء الواحد (قد يستحيل وينمو معا) في زمان كونه قاطعا للمسافة (فيكون كل) من الاستحالة والنمو وقطع المسافة (حركة) على حدة (وان اتحد المحل) وانما تعددت الحركة ههنا مع اتحاده (من حيث اختلف مافيه) الحركة اختلافا جنسيا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتي (بل قد يعرض له) اي للشيء الواحد (انواع من الاستحالة كالتسخن والتسود والتروح) في الفاكهة مثلا فتتعدد الحركة لاختلاف مافيه بحسب النوع وان اندرجت تلك الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول اذا تعددت المسافة وما في حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لان الحركة في مسافة تغاير الحركة في مسافة اخرى قطعا (ويتبع ذلك) اي وحدة مافيه الحركة (وحدة مامنه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن مافيه واحدا بالضرورة) فوحدتهما تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط وحدة مافيه يغني عن اشتراط وحدتهما (ولا يكفي في الوحدة) الشخصية للحركة (وحدة مامنه وما اليه دون اعتبار وحدة مافيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بان تكون الطرق مختلفة) فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين (كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى الغبرة الى العودية الى السواد) وتارة (منه) اي من البياض (الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى السواد وتارة (منه الى الحمرة الى القتمة الى السواد) فالحركة من البياض الى السواد المعينين يمكن ان تفرض على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر ان اعتبار وحدتهما لا يغني عن اعتبار وحدة مافيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتهما ﴿ولقائل ان يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم تكن وحدة مافيه مستلزمة لوحدتهما

ولا اختلافهما مستلزما لاختلاف مافيه فان جسما واحدا قد يتحرك فى مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحدته ايضا (ولابد) فى وحدة الحركة (من وحدة الزمان اذ الحركة فى زمان غير الحركة فى زمان آخر ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم لايعاد بعينه) فانه لوجوز اعادته كذلك لجاز ان تكون الحركة فى زمان عين الحركة فى زمان آخر فظهر انه لابد للحركة فى وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة مافيه وليست وحدته لازمة لوحدتهما لما مر من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة فى جسم واحد فى زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ والمنتهى ايضا وكانت الحركة واحدة شخصية قطعا ولو اعتبر وحدتهما مع وحدة المحل والزمان لكفى ولزم وحدة مافيه كما اشرنا اليه الا ان اعتبار الثلاثة اولى من اعتبار الاربعة والمآل فيهما واحد وهو انه لابد فى تشخص الحركة من وحدة امور خمسة من تلك الستة لان اختلاف واحد منها اى واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لايخفى (واما وحدة المحرك فلاعبرة به) فى كون الحركة واحدة شخصية (فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة) الصادرة عنهما (واحدة) شخصية (متصلة) اتصال المسافة (ولاتميز) فى تلك الحركة (يوجب الاثنينية) فيها (غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى) محرك (آخر ولا تجزى فيها بالفعل ولافصل) بسبب اختلاف الاستناد الاترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها فى نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لايبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثانى ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصى وان كان غيره فقد تعدد الاثر اعنى الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لايبطل الوحدة الشخصية الاتصالية (ثانيها) اى ثانى الابحاث (فى وحدتها النوعية ولايخفى ان مايعتبر فى الوحدة النوعية بعض مايعتبر فى الوحدة الشخصية) وذلك لان الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له (وهى) اى مايعتبر من الوحدات فى الوحدة النوعية هى وحدة (مافيه و) وحدة (مامنه و) وحدة (ما اليه) فان هذه الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة (اذ لو اختلف مافيه) الحركة بحسب النوع (كان كل) من الحركات الواقعة فى تلك الانواع المختلفة (نوعا من الحركة) وان اتحد مامنه وماليه اما فى الكيف فمثل ان يأخذ الجسم فى الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد واخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة ههنا مختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ والمنتهى بالنوع واما فى الاين فمثل ان يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى معينين تارة على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لابالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلافها بالنوع لاختلاف ما فيه منضما الى اختلافهما كان اولى (كالتسود والتسخن) فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلاثة فيهما (وكذلك مامنه وماليه) فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة (وان اتحد مافيه كالصاعدة والهابطة) فى الحركة الاينية (وكالتسخن والتبرد) فى الحركة الكيفية فان الحركتين فى كل واحد من هذين المثالين مختلفتان بالماهية لاختلاف المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد مافيه فان قيل تنوع المبدأ والمنتهى فى المثال الثانى ظاهر فان السخونة مخالفة بالماهية للبرودة بخلافه فى المثال الاول لان الاختلاف بين المبدائين انما هو باعتبار ان عرض لاحدهما الفوقية وللآخر التحتية وذلك لايوجب اختلافا فى الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا

بالمبدائية والمتهائية وهما متقابلان لان تقابل التضاد وهذا القدر كاف فى اختلاف الحركة بالماهية كذا فى المباحث المشرقية (ولاعبرة) فى الوحدة النوعية للحركة (بوحدة المحرك) لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترك فى نوع واحد من الاثر و(لما مر) من ان تعدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعددا فى الحركة بحسب الشخص (واذلا يوجب) اختلاف المحرك بحسب النوع (اختلاف الشخص) فى الحركة (فالنوع اولى) بان لا يوجبه ذلك الاختلاف لان كل مايوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كلى (لحركة الحجر الى العلو قسرا و) حركة (النار اليه طبعا لايختلف بالنوع من حيث هما كذلك) اى من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع اعنى القاسر والطبيعة بل هاتان الحركتان متفقتان فى الماهية (ولا) عبرة ايضا (بوحدة ماله) الحركة (فان تنوع المحل لايوجب تنوع الحال) وان كان تعدد المحل مطلقا يوجب تعدد الحال بحسب الشخص (فسواد الانسان و) سواد (الحمار نوع واحد) وكذا حركتهما اذا لم يختلف هناك مافيه ومامنه ومااليه وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع امر خارج عن ماهيتهما فلايكون اختلاف المعروضات موجبا لاختلافها (ولابوحدة الزمان لانه نوع واحد لايختلف حقيقته) فلا فائدة فى اعتبار وحدته النوعية فى وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية فى وحدتها الشخصية (وان قدر تنوعه) واختلافه بالماهية (فهوعارض للحركة) ومقدارلها (واختلاف العوارض) بالنوع (لايوجب التنوع) فى المعروضات كما ان تنوع المعروضات لايوجب تنوع عوارضها (ثالثها) الوحدة (الجنسية ومايعتبر فيها) من الوحدات (بعض مايعتبر فى) الوحدة (النوعية) لان النوع هوالجنس مع قيود منوعة له (وانماهو) وحدة (مافيه فقط فالحركة الواقعة فى كل جنس جنس من الحركة) فالحركات الاينية كلها متحدة فى الجنس العالى وكذا الحركات الكيفية والكمية (ويترتب) اجناس الحركات (بحسب ترتب الاجناس التى تقع) تلك الحركات (فيها) فالحركة فى الكيف جنس هوفوق الحركة فى الكيفيات المحسوسة وهى جنس فوق الحركة فى المبصرات وهى جنس فوق الحركة فى الالوان وهكذا الى ان تنتهى الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية ﴿المقصد السابع﴾ الحركات منها) ماهى غير متضادة ومنها (ماهى متضادة وقد علمت) فى مباحث التقابل (ان لاتضاد الابين الانواع) الحقيقية (الداخلة تحت جنس اخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة) لانها اجناس تجتمع فى موضوع واحد فى زمان واحد (وان امتنع اجتماعها حينا) من الاحيان (فلا لماهياتها) اى ليس امتناعها من الاجتماع فى ذلك الحين مستندا الى ماهياتها بل الى اسباب خارجية فلاتضاد بين الحركات المتخالفة الاجناس (وانما التضاد بين المتجانسة) المتشاركة فى الجنس الاخير (منها) اى من الحركات (فى الاستحالة كالتسود والتبيض) فانهما نوعان مندرجان تحت الحركة فى الالوان ومتشاركان فى الموضوع وبينهما من الخلاف ماهو اكثر مما بين احدهما وبين التصفر والتحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولامعنى للتضاد الا ذلك (وفى الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف) فان لكل واحد من النمو والذبول حدا محدودا فى الطبع يتوجهان اليه وبينهما غاية الخلاف فكذا بين الحركتين اليهما وكذلك الحال فى التخلخل والتكاثف اذ لكل واحد منهما حد لايتجاوز (وفى النقلة كالصاعدة والهابطة) فان كل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود وبينهما غاية الخلاف والى مافصلناه اشار اجمالا بقوله (اذلها) اى للحركة فى هذه المقولات الثلاث (فى كل طرف حد محدود تتوجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف) فان السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدى النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين التوجهين ايضا غاية الخلاف (واما) الحركة (الوضعية فلاتضاد فيها) لما ستعرف عن قريب من ان الحركة المستديرة لاتضاد فيها ﴿المقصد الثامن﴾ تضاد الحركات ليس لتضاد مافيه فان الصاعدة والهابطة

ضدان) بلا شبهة (وان اتحد مافيه) هاتان الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد للحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق اعنى وحدة مافيه (ولا لتضاد المحرك لتضاد) الحركتين (الطبيعيتين) الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل فى حيز الارض صعد عنه طبعا واذا حصل فى حيز النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة والهابطة تضاد مع وحدة المحرك وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر فى التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام فى الملخص والمذكور فى السماء والعالم من كتاب الشفاء ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى طرف واحد وتوجيهه على ما فى المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك فى هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادين والمطلوب بهما حالة واحدة هى ان تكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه انه يلزم منه ان لا يكون تضاد فى الحركات الاينية الا بين الصاعدة الواصلة الى المحيط والهابطة الواصلة الى المركز فلا تكون حركة الحجر قسرا الى فوق وحركته طبعا الى تحت متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه (و) لتضاد الحركتين (القسريتين) كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد (ولا لتضاد المحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان) مع ان المحرك واحد (ولا لتضاد الزمان فانه لاتضاد فيه) اى فى الزمان (اذ لاتنوع) فيه بل الازمنة كلها متساوية فى الماهية (ولا يمكن توارده) اى توارد الزمان (على موضوع) واحد ولابد فى المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد (ولكونه) عطف على قوله فانه كانه قيل ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه (عارضا) للحركة (وتضاد العوارض لايوجب تضاد المعروضات) فلو فرض التضاد فى الزمان لم يكن مقتضيا لتضاد الحركات (ولا للحصول) اى ليس تضاد الحركات للحصول (فى الاطراف) التى هى مبادى الحركات ونهاياتها (لانه) اى الحصول فى الاطراف (معدوم عند) وجود (الحركة) فان الحصول فى المبدأ (يحصل قبلها) ويعدم عندها (و) الحصول فى المنتهى يحصل (بعدها) فلو كان تضادها لاجل الحصول فى الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد (بل) تضاد الحركات (للتوجه) من الاطراف واليها اعنى (بحسب مامنه و) ما (اليه) جميعا (من حيث هما كذلك) اى من حيث انهما متضادان اعنى ان يكون مبدأ احدى الحركتين ضد المبدأ الاخرى ومنتهاها ضد المنتهاها وليس يكفى لتضاد الحركة التضاد بين المبدأين فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة لاتضاد الحركة من البياض الى الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحمرة الى البياض لاتضاد الحركة من الحمرة الى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الحيثية اذ لابد من اعتباره (فانهما) اى مامنه وما اليه فى الحركتين (قد يختلفان بالذات) والماهية (مع التضاد) بينهما (كالسواد والبياض) فالحركة من الاول الى الثانى تضاد الحركة من الثانى الى الاول لان مبدأيهما متضادان بالذات وكذلك منتهياهما (او دونه) اى دون التضاد (كالسواد والحمرة) فانهما متخالفان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد فى الغاية فلا تضاد ايضا بين الحركة من احدهما الى الآخر وعكسها (او بالعرض) اى يختلفان لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه ايضا (كالمركز والمحيط لانهما جزآن) اى نقطتان (من جسم بسيط عرض لاحدهما انه غاية القرب من الفلك وللاخر انه غاية البعد عنه) وباعتبار هذين العارضين صارا متضادين (مع تساويهما فى الحقيقة) وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما فى موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين فى جهتين منقا بلتين وقد يقال لا تضاد فى الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة فعليك بالتأمل (وقد لايختلفان اصلا) اى لايختلف مبدأ

الحركة ومنتهاهـا بحسب الماهية ولابحسب عارض لازم (بل يتفق ان صار احدهمـا مبدأ) لحركة (والآخر منتهى) لها فاذا فرض حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم تكن مضادة للاولى اذلاتضاد بين المبدائين ولابين المنتهيين لابالذات ولابالعرض فان قلت بين مفهومى المبـدأ والمنتهى تقابل التضاد كما سننبه عليه فبين ذاتيهما تضاد بحسب العارض فتكون الحركتان متضادتين على قياس مامر فى الصاعدة والهابطة قلت لاشك ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلايكون تضـاد هذين العارضين علة لتضاد الحركـتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت (وذلك) اى اتصاف احدهما بكونه مبدأ والآخر بكونه منتهى (قد يكون بالفعل كما فى الحركة المستقيمة) فان لها مبدأ متصفا بالبدائية بالفعل ولهامنتهى كذلك (و) قديكون ذلك الاتصاف (بمجرد الفرض كما فى الحركة المستديرة فان اى جزء فرضت) على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك (يكون مبدأ للدور ومنتهى له باعتبارين) اذالحركة عن كل جزء هى بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدأ ولامنتهى للمستديرة الا بمجرد الفرض (ولاتمايز فيه) اى فى الدائرحتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل (الا بمـا يعرض من موازاة اوفرض اوغيرذلك) من الشروق والغروب وليس شئ منهمـا موجبا للتمايز الخارجى وليس من شرط وجود الحركة المستديرة ان يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه والا امتنع حركة الفلك بالا ستدا رة اذ لا وجود للنقطة بالفعـل الا بسبب القطع وهو عليه محـا ل عنـد هم بل يكفى لتحقق المستديرة كـون النقطة بالقوة القريبة وههنـا بحث وهو ان الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون مبدأهـا وكذا منتهاها وضعا مخصوصا كما ان مبدأ الحركة الكيفية ومنتهاها كيف مخصوص فاذا فرض ان جسمـا كان ساكنا ثم تحرك على نفسه فالوضع الذى ابتدأت الحركة منه كان مبدألها واذا فرض سكونها ثانيا كان الوضع الذى انقطعت الحركة عنده منتهى لها سواء كان ممـاثلا للوضع الاول اومخالفـاله فقد ثبت للمستديرة مبدأ ومنتهى بالفعل كالمستقيمة نعم اذا فرض ان المستديرة ازلية ابدية كما هو مذهبهم فى الحركات الفلكية لم يكن هنـاك مبدأ ولا منتهى بالفعل كما نبهنا عليه فيمـا سلف ولايمكن مثل هذا الفرض فى المستقيمة لتناهى الابعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلابدلها دائمـا من مبدأ ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض ان جسما تحرك على محيط دائرة حتى تمم دورة كان مبدأها ومنتهاها واحدا بالذات مختلفـا بالاعتبار الا ان هـذه حركة اينية فى الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة ﴿ تنبيه ﴾ المبدأ والمنتهى ﴿ اى هذان المفهومان العارضان لا ذاتاهما (اذا نسب احدهما الى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد) لا السلب والايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان ولاالتضايف لمـا سنذكره (واذا نسبا الى ماله المبدأ والمنتهى وهى الحركة كانا متضـايفين له فبين كل منهما وبينه) اى بين ماله المبدأ والمنتهى (تقـابل التضايف) فان المبدأ مبدأ لذى المبدأ وذو المبدأ ذ ومبدأ للمبدأ وكـذا حال المنتهى وذى المنتهى (وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدأ لامنتهى له و بالعكس) لجوازان يعرض حركة لها بداية بلانهاية اونهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما فى التعقل ولا فى الوجود فلا تضايف (فان قيل قد يكون جسم) واحد (مبدأ) لحركة (ومنتهى) لها ايضا (فكيف) يتصور (التضاد) بينهما مع اجتماعهما فى موضوع واحد (قلت هما) اعنى مفهومى المبدأ والمنتهى (غيرعارضين للجسم) عروضا اوليا حتى يقال انهما يجتمعان فيه (بل) هما عارضان (للاطراف) الحاصلة فى الاجسام (ولايكون طرف) واحد (مبدأ ومنتهى) لحركة واحدة (الا بالفرض و فى زمانين) اذلايتصور فى حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحدا واما المستديرة فان مبدأها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تتصف بها تين الصفتين فى آن واحد فهى وان كانت واحدة بالذات الا انهـا اثنتان

فى الاعتبار

فى الاعتبار وذلك كاف لها فى كونها بداية للحركة ونهاية لها وانما وسم الفصل بالتنبيه لانا لتأمل فى مفهومى المبدأ والمنتهى ومانسبا اليه كاف للتصديق بما ذكر فيه ﴿فرع﴾ على مامر من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ والمنتهى (قالوا) الحركة (المستقيمة لاتضاد) الحركة (المستديرة) والا كان ذلك سبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل (اذ كل مستقيمة) فانها واقعة على خط هو (وتر لقسى غير متناهية بالقوة) فلو كانت المستقيمة ضدا للمستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية مخالفة بالنوع هى المستديرات المتوهمة من منتهى المستقيمة الى مبدائها وذلك باطل (اذضد الواحد واحد) كامر فى مباحث التضاد وايضا كل قوس تفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فتكون هذه بالضدية اولى فليس شئ من تلك القسى ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشئ منها لاتفاق طبيعة الاستدارة واحدة فى المستديرات فتكون هى من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لاوجود للاستدارة المجردة انما الموجود فى الخارج ما هو مستدير معين ولاشئ من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة فى الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم فى الموضوع فلايكون ضداله (ولا) تضاد (المستديرة المستديرة لنحو ذلك) الذى ذكر لنفى التضاد بين المستقيمة والمستديرة (فان) التضاد بين الحركات لتضاد مباديها وغاياتها فلوكان بين المستديرات تضاد لكان لمستديرة واحدة اضداد غير متناهية مخالفة بالنوع وذلك لان (طرفى مستديرة واحدة قديكونان طرفين لدوائر) اى لقسى (غير متناهية) فانه يجوز اشتراك قسى غير متناهية فى طرفين فلوكانت المستديرة ضدا للمستديرة لكان لمستديرة واحدة اضداد بلانهاية هى المستديرات المتوجهة من منتهى تلك المستديرة الى مبدائها وهو باطل (واما الحركة الى التوالى و) الحركة (الى خلافه فكل) من هاتين الحركتين (يفعل مثل فعل الاخرى ولكن فى النصفين) من المسافة (على التبادل) فان المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالى يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدى لاعلى التوالى مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو فقد فعل كل منهما فى الانحدار مثل فعل الآخر اعنى الحركة المبعدة عن السرطان الموصلة الى الجدى لكن فى النصف الآخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدى الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسما بسيطا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين فى الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيهافلايكون شئ منهاسببالتضاد الحركات المستديرة فلاتكون متضادة قال المصنف (ولايخفى مافيه من ان الحركة فى النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة) يعنى ان ماذكروه انما يدل على ان الحركة الى التوالى والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالهما فى نصفين متبادلين كانتا متماثلتين متحدتين فى المبدأ والمنتهى فلايتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك انه اذا اعتبر حالهما فى كل واحد من النصفين معا كانتا متخالفتين بل متضادتين فان حركة المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالى مضادة لحركة الصاعد من الجدى الى السرطان على خلاف التوالى للتضاد بين المبدائين والمنتهيين وان كانا مفروضين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا الحال فى الصاعدة من الجدى الى السرطان على التوالى والمنحدرة من السرطان الى الجدى على خلاف التوالى نعم اذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها واليها وذكر فى الملخص ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان اريد بالضدين كل معنيين وجوديين يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة فى محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات ايضا متضادة لامتناع الاجتماع وان اريد مع ذلك ان يكون مامنه وما اليه امورا موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد حينئذ بين

المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات ﴿ المقصد التاسع ﴾ الحركة ليست كما بالذات) فانهـا من المقولات النسبية لامن مقولة الكم (بل) هي كم (بالعرض و يعرض لهـا) بسبب الكمية العرضية (ثلاثة انواع من الانقسام ﴿ الاول بحسب المسافة لانطباقها) فان الحركة الاينية منطبقة على المسافة كانها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذي لايتجزى فتنقسم الحركة بانقسامهـا (فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها ﴿ الثاني بحسب الزمان لانه عارض لهـا) فينقسم بانقسام عارضها (فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهذا) الانقسـام الثابت للحركة بحسب الزمان (غير) الانقسام (الذي بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة) فانه اذا فرض اتحادهما في المسافة والانقسام بحسبها فلا بد ان يختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما في الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين في المسافة و الانقسام بحسبها (الثالث بحسب المتحرك فان الجسم)هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولاشبهة في انه (اذا تحرك) الجسم (تحركت اجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القـائمة بالآخر) فقد انقسمت الحركة ايضا انقسـاما فرضيا كمحلها (فاذا عرض له) اي للجسم (انفصال) خارجي (حصل لكل جزء حركة بالفعل) فالحركة تابعة لمحلها في الانقسام الفرضي والفعلي الخارجي كالسواد القـائم بالجسم فانه يتبعه في هذين الانقسامين وقد نبهناك على ان الانقسـام بحسب المسافة انما يتصور في الحركة الاينية واما الانقسام بحسب الزمان فشـامل للحركة كلها و كذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبـارة عن البعد واما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك ان اجزاء الجسم اما متصلة او متماسة وعلى التقديرين فهي اما ان لاتفـارق امكنتهـا اصلا او تفارق اجزاء من امكنتهـا هي اجزاء لمكان الكل فهي غير مفارقة امكنتها بالكلية فلا تكون متحركة ﴿ المقصد العـاشر ﴾ ما يوصف بالحركة اما ان تكون الحركة)حاصلة (فيه بالحقيقة) اي تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشئ آخر (اولا) بل تكون الحركة حاصلة في شئ آخر تقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعـا لذلك الشئ (والثـاني) يقـال له (انه متحرك بالعرض) وتسمى حركته حركة عرضية (كراكب السفينة) قال الكاتبي في هـذا المثال نظر لان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركا بالذات اللهم الاان يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغـاير للاول بجميع اجزائه فحينئذ يكون الراكب متحركا بالعرض لان الهواء متبدل دون سطح السفينة و جوابه ظاهر اذ لاتوجه في الراكب بل انمـا يوصف به تبعـا للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلا للحركة كالدرة المتحركة بحركة الحقة وقد لا يكون كالصور و الاعراض الحالة في الاجسام المنتقلة واما ما لايكون جسما ولا حالا فيـه كالنفس مع البدن فانهـا لاتوصف بالحركة تبعـا لحركة البـدن (الاول) يقـال له انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية وتنقسم حركته الى ثلاثة اقسـام لانه (اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية او) يكون مبدأ الحركة (فيه اما مع الشعور) اي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة (وهي) الحركة (الارادية اولا) مع الشعور (وهي) الحركة (الطبيعية) وعلى هذا (فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض) لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولاشعور له بالحركة الصادرة عنـه (وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة) اي حصرها فيهما اذ يخرج عنها حينئذ حركة النبض كما مر في مباحث الميل والحركة النبـاتية (او) جعل الحركة الطبيعية هي (التي على وتيرة واحدة) بلا شعور اذ يخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان ايضا ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنـه فاما ان تكون الحركة بسيطة اي على نهج واحد واما مركبة لاعلى نهج واحـد و البسيطة اما ان تكون بارادة وهي الحركة الفلكية او لا بارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها

القوة الحيوانية اولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية اولامع شعور وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض ﴿ المقصد الحادي عشر الحركة ﴾ اذا قيست الى حركة اخر فهي (اماسريعة وهي التي تقطع مسافة مساوية) لمسافة اخرى (في زمان اقل من زمانها ويلزمها) اي الحركة السريعة (ان تقطع الاكثر) اي المسافة التي مقدارها اكثر (في) الزمان (المساوي) يعني انه اذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسريعة ولذلك عرفت بكل واحد منهما واما قطعها لمسافة اطول في زمان اقصر فخاصة قاصرة (واما بطيئة وهي التي بالعكس فتقطع المساوي) من المسافة (في) الزمان (الاكثر او) تقطع (الاقل) من المسافة (في) الزمان (المساوي) وربما قطعت مسافة اقل في الزمان الاكثر لكنه غير شامل لها (وليس البطء) اي ليس كل بطء (لتخلل السكنات) بين الحركات (والا لم يحس بحركة الفرس) وان فرضت سريعة جدا (واللازم بطلانه ظاهر بيان الملازمة ان البطء لو لم يكن الا لتخلل السكنات) فيما بين الحركات (كان تفاوت السرعة والبطء بحسب) تفاوت (السكنات المتخللة) في القلة والكثرة (فاذا عدا فرس اشد عدو) كما اذا قدر انه عدا من اول اليوم الى منتصفه خمسين فرسخا (كان حركته) هذه (ابطأ من حركة المحدد بنسبة غير قليلة) لانها قطعت في المدة المذكورة ربع الدور وهو زائد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به (ويكون) حينئذ (زيادة سكناته) اي سكنات الفرس (على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته) لان عدد سكناته يساوي عدد زيادات حركة المحدد لا محالة (وانه) اي زيادة حركة المحدد على حركاته (الف الف مرة) فتكون زيادة سكناته على حركاته ايضا الف الف مرة (فلا تظهر تلك الحركات القليلة في تلك السكنات الكثيرة) مثل هذه الكثرة الغامرة لتلك القليلة فوجب ان لا يحس بهذه الحركة اصلا وهو باطل قطعا لانا نحس بحركاته ولا نحس بشيء من سكناته (واعلم ان دلائل ابطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين) المتخالفتين بالسرعة والبطء وهي ستة (كما ستنتهي النوبة اليه) اي الى ذكرها (تدل على بطلان هذا) يعني كون البطء منحصرا في تخلل السكنات فيجوز ان يستدل بها ههنا (وبالجملة فهذا البحث) وهو كون البطء للتخلل (مبني على بحث الجزء وفرع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا ❊ منها) اي من تلك الدلائل الستة (انا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا كانت الشمس في افقها الشرقي وقع الظل في الجانب الغربي) طويلا (ولا يزال يتناقص) الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس (الى ان تبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع) اي اذا ارتفع (الشمس) مقدارا (ان وقف الظل) ولم ينتقص اصلا (جاز) ذلك (في الثاني والثالث فيجوز) حينئذ (ان يتم الشمس الدورة والظل بحاله) وهو باطل (وان تحرك) الظل (جزأ) كلما تحركت الشمس جزأ لم يمكن ان يكون هذان الجزآن متساويين في المقدار ولا ان يكون جزء الظل اكبر بل وجب ان يكون اصغر وحينئذ (كان بازاء كل حركة للشمس) نحو الارتفاع (حركة للظل) نحو الانتقاص (اقل) من الحركة الارتفاعية في المقدار فتكون حركة الظل ابطأ بلا تخلل سكون (فثبت ان السرعة والبطء بلا تخلل سكنات ويمكن المضايقة في قولهم لو جاز ان تحرك الشمس جزأ والظل بحاله لجاز في الكل واذا كان كذلك جاز ان يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك) اي اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله (جائز عندنا) لان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى ابتداء بلا وجوب ولا ايجاب (والعادة هي القاضية بعدمها) اي عدم هذه الحالة اعني بقاء الظل على حاله مع اتمام الدورة (من غير استحالة) فيها (عندنا وهي) اي حركة الشمس والظل (تستند الى الفاعل المختار) فيجوز ان يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل اصلا الا ان عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فاحكمتم باستحالته ليس بمحال بل هو معدوم بقضاء العادة (ومنه) اي ومما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور (يعلم جواب قولهم

علة الحركة مستمرة من اول المسافة الى آخرها فكذا الحركة) يعنى انهم استدلوا على بطلان تخلل السكنات فى الحركة بان علة حركة الحجر مثلا قسرية كانت اوطبيعية مستمرة الوجود من اول المسافة الى آخرها والهواء قابل للانخراق بلا تفاوت فوجب ان تستمر تلك الحركة من غير ان يتخللها توقف وسكون فى بعض الاحياز مع كونها ابطأ من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطء بلا تخلل السكنات والجواب ان تلك الحركة عندنا مستندة الى الفاعل المختار لا الى القاسر او الطبيعة فجاز ان يحرك الحجر فى حيز ويسكنه فى آخر مع تساويهما فى قبول الحركة والسكون (تنبيه * الاختلاف بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة) بالنسبة (الى اخرى) مع ان ماهيتهما واحدة لااختلاف فيها (ولانهما) اى السرعة والبطء (قابلان للاشتدادوالتنقص) فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة فى مراتب السرعة والبطء فلايكونان فصلين للحركات لان الفصول لاتقبل الاشتداد والتنقص * المقصد الثانى عشر * قال الحكماء علة البطء اما فى) الحركات (الطبيعية فممانعة المخروق) الذى فى المسافة (فكلما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة) للطبيعة واقوى فى اقتضاء بطء الحركة (كالماء مع الهواء) فنزول الحجر الى الارض فى الماء ابطأ من نزوله اليها فى الهواء (واما فى) الحركات (القسرية والارادية فممانعة الطبيعة) اما وحدها (و) ذلك انه (كلما كان الجسم اكبر) مقدارا (و) كان (الطبيعة) السارية فيه (اكبر) واعظم (كان) ذلك الجسم بطبيعته (اشد ممانعة) للقاسر والمحرك بالارادة واقوى فى اقتضاء البطء (وان اتحد المخروق) والقاسر والمحرك الارادى ومن ثمه كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير فى مسافة واحدة من قاسر واحد (او) ممانعة الطبيعة (مع ممانعة المخروق) كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة فى الماء وتارة فى الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته (وربما عاوق احدهما اكثر والآخر اقل فتعادلا) يعنى ان معاوقة طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض ان معاوقة مخروق الاصغر اكثر من معاوقة مخروق الاكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت الذى بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان فى المعاوقة المركبة وتساويا فى الحركة مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير فى الهواء والصغير فى الماء الذى تزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التى فى طبيعة الاكبر * المقصد الثالث عشر * ذهب بعض الحكماء) كارسطو واتباعه (والجبائى من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا) فالحجر اذا صعد قسرا ثم رجع فلابد ان يسكن فيما بينهما (و) محصول ماذكروه (ان كل حركة مستقيمة تنتهى) البتة (الى سكون) وذلك (لانها لاتذهب) على الاستقامة (الى غير النهاية) فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وهو ظاهر او ترجع على سمتها او تنعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لابد من سكون بين هاتين المستقيمتين فتكون الاولى منقطعة (ومنعه غيرهم) كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة (واما المثبتون فلكل من الفريقين فى اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آنى) اذ لوكان زمانيا ففى النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان الوصول لاكله وهوخلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصلا فى النصف الثانى ويعود المحذور والاظهر ان يقال الحد الذى هو منتهى المسافة الممتدة لايكون منقسما فى ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حدا فالوصول اليه آنى اذلوكان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيأ فشيأ ثم ان للوصول علة هى الميل فوجب ان تكون هذه العلة موجودة فى آن الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا هو المراد بقوله (فكذلك الميل الموجب له) اى هو ايضا موجود فى ذلك الآن مع حدوثه فى آن ابتداء الحركة واستمراره الى انتهائها (والرجوع) عن المنتهى ايضا (آنى) كالوصول (فكذلك الميل الموجب له آنى) اى حادث فى آن (وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع

اجتماعهما فلولم يكن بينهما زمان لزم تتالى الآنات) وتركب الزمان منها (وانه باطل) اذيلزم حينئذ تركب الحركة من اجزاء لاتتجزى فيلزم تركب المسافة ايضا منها (فذلك الزمان لاحركة فيه) لا الى المنتهي ولاعنه (فهوسكون) اى زمان سكون (والجواب ان الوصول فى آن هو طرف حركة متوجهة نحوالمنتهي (والرجوع فى آن هوطرف حركة) منصرفة عنه (فلم لايجوز ان يكون) آن واحد (حدا مشتركا بينهما) اى بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز ان يكون مشتركا بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال (واما الآن بمعنى جزء زمان لاينقسم) ذلك الجزء (فانتم لا تقولون به) حتى يمتنع اشتراكه بين زمانى الحركتين (قولكم آن الرجوع غيرآن الوصول قلنانعم) بينهما تغاير (لكن) لابالذات بل (باعتباركونه منتهى لزمان الحركة الموصلة ومبدأ لزمان حركة الرجوع) واعلم ان الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هي ان المتحرك الى المنتهي انمايصل اليه فى آن واذا تحرك عنه بعدكونه واصلا اليه فلامحالة يصير مفارقا ومباينا له فى آن ايضا ولايمكن اتحاد الآنين والالكان واصلا الى المنتهي ومباينا له معا فوجب تغايرهما بالذات واستحال تتاليهما بلا تخلل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذلاحركة هناك لا الى ذلك الحد ولاعنه وابطلها ابن سينا بان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مباين لذلك الحد الذى هوالمنتهي فان عنوا بان المباينة طرف زمان المباينة نختار ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زمانى الحركتين فان طرف الحركة يجوز ان يكون شيئاليس فيه حركة اصلا وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه راجع مباين نختار انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض فى زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة على وجوب تخلل السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما فى آن واحد محال اذيستحيل ان يجتمع فى جسم الايصال الى حد والتنحية عنه فوجب ان يكون كل منهما فى آن مغاير لآن الآخر بينهما زمان سكون كامر والمصنف قرر الحجة التى اوردها ابن سينا واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين او بتجويز تتالى الآنين او بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة معدة للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها او بمنع حدوث الميل فى آن بل هو زمانى كالحركة (وقال الجبائى لاشك ان الاعتماد المجتلب فى الحجر يغلب) الاعتماد (اللازم) اذالحادث اقوى من الباقى (فيصعد) الاعتماد المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق (متدرجا فى الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل) الحجر (ولاشك ان غلبته) على المجتلب (انما تكون بعد التعادل بينهما اذلاينقلب) المغلوب (من المغلوبية الى الغالبية دفعة) من غيرتخلل تعادل (وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح) اذ لولم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم اوبالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب عنه ان الجبائى ليس قائلا بتوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا لايوافق مذهبه كامر فى مباحث الاعتماد مع انه غيرشامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات (واما المنكرون) لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا فى انكاره طريق (فقال الحكماء) ان صح وجوب السكون بينهما (فاذا) فرض انه (صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا) فى الجو بحيث يماس سطحه سطحها فلاشك انه تنزل الخردلة راجعة وحينئذ (وجب وقوف الخردلة) لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة (وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل) بين الاجسام (واللازم ضرورى البطلان) اذكل عاقل يعلم ان الجبل لايقف فى الجو بمصادمة الخردلة

(وقد يجاب بان الخردلة لاتصادم الجبل) ولاتماسه فى الصورة المفروضة (بل ترجع بريحه) فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل (فذلك) الذى ذكرتموه من تلاقيهما (فرض محال و يجوز استلزامه للمحال) الذى هووقوف الجبل (وقالت المعتزلة لاسكون) بين الحركتين (اذلا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضى الحركة النازلة) لاالسكون (ولا) يوجبه الاعتماد (المجتلب فانه يقتضى) الحركة (الصاعدة) لاالسكون (ولامولد للحركة والسكون الاالاعتماد وقد يجيب الجبائى على اصله) فيقول (لانسلم انه لامولد غيره بل) المولد (هو الحركة) السابقة (فالحركة الصاعدة توجب) حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم وتوجب (السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقد مر) ذلك (فى) مباحث (الاعتماد)

﴿المرصد الخامس فى الاضافة﴾

جعل المرصد الرابع فى المقولات النسبية واستوفى فيه بيان احوال الاين على مذهبى المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة فى مرصد على حدة واكتفى فى سائر النسب بما مضى فى صدر الموقف الثالث اذليس فيها مزيد بحث (وفيه مقاصد) خمسة ﴿الاول الابوة هى المعقولة بالقياس الى الغير ولاحقيقة لها الاذلك﴾ اى ليس حقيقتها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة كما مر (وهى الاضافة التى تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا و يقال لذات الاب المعروضة لهذا العارض اضافة) ايضا (وكذا) يقال الاضافة (للمعروض مع العارض وهذان يسميان مضافا مشهوريا) فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما ﴿تنبيه﴾ قولهم المضاف مايعقل ماهيته بالقياس الى الغير لايراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك) اى هى بحيث يلزم تعقلها من تعقل ملزوماتها فيدخل جميع الماهيات البينة اللوازم فى تعريف المضاف (بل) يراد به (ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله الابتعقل الغير) اى هو فى حد نفسه بحيث لايتم تعقل ماهيته الابتعقل امر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب (و) يبقى (هذا) القول (يتناول المضاف الحقيقى والقسم الثانى من المشهورى اعنى المركب) واما القسم الاول منه اعنى المعروض وحده فليس لنا غرض يتعلق به فى مباحث الاضافة (فلواردنا تخصيصه بالحقيق قلنا مالامفهوم له الامعقولا بالقياس الى الغير) على الوجه الذى تحققته فان المركب مشتمل على شئ آخر كالانسان مثلا ﴿المقصد الثانى﴾ للمضاف خواص) اى خاصتان (الاولى التكافؤ فى الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد احدهما فى الذهن او فى الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم) احدهما فى احدهما (عدم الآخر فيه (فان قيل فما قولك فى المتقدم والمتأخر) بحسب الزمان فانهما متضايفان مع ان المتقدم الزمانى لاوجود له بالاعتبار الذى به كان متقدما مع المتأخر الزمانى وكذا المتأخر لاوجود له مع وجود المتقدم (قلنا لاوجود للحقيقى منهما الافى الذهن) فان التقدم والتأخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين ههنا فى الخارج بل فى الذهن (وهما معا فيه) فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين المعتبرين باق بحاله (واما معروضاهما) اذا اخذا وحدهما (فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن) والمتقدم والمتأخر وليس كلامنا فى ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه ﴿الخاصة﴾ (الثانية وجوب التكافؤ فى النسبة و يعبر عنه) اى عن التكافؤ فى النسبة (بالانعكاس) و يقال الخاصة الثانية وجوب الانعكاس (وهو ان يحكم باضافة كل) من المضافين (الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه) يعنى انه اذا اخذ ذات كل واحد من المضافين من حيث انه مضايف لصاحبه ونسب احدهما الى الآخر وجب ان تنعكس هذه النسبة فينتسب الآخر اليه ايضا (فكما ان الاب ابو الابن فالابن ابن الاب وانما اعتبرنا الحيثية) وقلنا من حيث كان مضافا اليه (لانه) اذا لم يراع هذه الحيثية (لم يجب

الانعكاس فانك اذا قلت هذا اب لانسان لم يلزم ان هذا انسان لاب) والحاصل ان هذه الخاصة انما هي للمضاف المشهوري اعني المعروض المأخوذ من حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهوريين الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذلا معنى لقولك الابوة ابوة البنوة وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك لمن كان له قلب فتذكر (وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له) اي للمضاف (من الجانب الآخر اسم كالجناح) فانه اسم لاحد المتضايفين مأخوذا مع اضافته وليس للمضاف الآخر اعني الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا (فاعتبره) اي المضاف (من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذي الجناح) فانه يجب الانعكاس حينئذ والضابط في معرفة طريق الانعكاس ان تجمع اوصاف كل واحد من الطرفين وتنظر فيهما فاي وصف وجدته بحيث اذا وضعته ورفعت ماعداه بقيت الاضافة بينهما واذا رفعته ووضعت غيره مكانه لم تبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بمايدل عليه مأخوذا مع الاضافة الحقيقية سواء كان لفظا مفردا اومركبا ونسبت احدهما الى الآخر انعكست تلك النسبة قطعا ﴿ المقصد الثالث ﴾ الاضافة لا تستقل بوجودها) اي ليس لها وجود منفرد ليتصور تعينها بنفسها بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء (فيكون تحصلها) وتخصصها (تبعا لتحصل لحوقها للغير) وتخصصه (ويفهم ذلك) اي تحصلها تبعا للحوق (تارة بان يؤخذ الملحوق والاضافة معا) فتتعين الاضافة على حسب تعين الملحوق واللحوق (وليس ذلك) المأخوذ على هذا الوجه (هو المقولة) بل هو امر مركب من المقولة ومن معروضها (وتارة بان تؤخذ الاضافة مقرونا بها اللحوق الخاص كشيء واحد مقيد) عارض لذلك الملحوق (وهذا تنوع الاضافة وتحصلها فالمشابهة وهو الاتحاد) والموافقة (في الكيف غير الكيف) المتحد الموافق (فاذا اعتبرنا الاتحاد) والموافقة (من حيث انه في الكيف كان نوعا من الاضافة) المطلقة محصلا بحسب لحوقه للكيف وكذا الحال في المساواة والمماثلة (ثم الاضافة اذا كانت في طرف محصلة كانت في الطرف الآخر محصلة) ايضا على حسب تحصيل الطرف الاول شخصيا كان اونوعيا (و يلزمه) بسبب استلزام نقيض اللازم نقيض الملزوم (انها اذا كانت في طرف مطلقة) اي غير محصلة (في) الطرف (الآخر مطلقة) ايضا (فالنصف) المطلق (في مقابلة الضعف) المطلق (وهذا النصف في مقابلة هذا الضعف) فظهر ان اي المضافين عرف بالتحصيل والتعين عرف الآخر به لكن (هذا اذا حصلنا نفس الاضافة) الحقيقية كالنصفية والضعفية (واما اذا حصلنا موضوعها) فقط (لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لا يوجب تعيين من له الرأس) يعني ان الرأسية اضافة عارضة لعضو مخصوص بالقياس الى ذي الرأس فاذا حصلنا ذلك العضو من حيث انه جوهر معين حتى صار هذا الرأس لم يلزم تحصيل الشخص الذي هو ذو الرأس نعم اذا حصلنا الرأسية التي هي الاضافة الحقيقية حتى تصير هذه الرأسية وجب ان تحصل الاضافة في الطرف الآخر فيكون الرأس وذو الرأس متعينين حينئذ ﴿ المقصد الرابع ﴾ تلحق الاضافة تقسيمات) من وجوه (الاول امان تتوافق) الاضافة (من الطرفين كالجوار والاخوة (واما ان تتخالف كالابن والاب) فان البنوة والابوة متخالفتان في الماهية (والمتخالف اما محدود كالضعف والنصف) فان ضعفية شيء واحد تكون بالقياس الى واحد آخر لا الى امور كثيرة وكذا النصفية (اولا) محدود (كالاقل والاكثر) فان اقلية شيء واحد قد تكون بالقياس الى اشياء متعددة وكذا الاكثرية (الثاني انه قد تكون) الاضافة (لصفة) موجودة (في كل واحد من المضافين كالعشق فانه لادراك العاشق وجمال المعشوق) فبكل واحدة من العاشقية والمعشوقية انما تثبت في محلها

بواسطة صفة موجودة فيه (اولصفة في احدهما) فقط (كالعالمية فانها لصفة) موجودة (في العالم وهوالعلم دون المعلوم) فانه متصف بالمعلومية من غير ان يكون له صفة موجودة تقتضي اتصافه بها (والا فالمعدوم بكونه معلوما صفة) موجودة (وقد لاتكون) الاضافة (لصفة) حقيقية (اصلا) اى في شئ من الطرفين (كاليمين واليسار) اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيامنا وكذلك المتياسر (الثالث قال ابن سينا تكاد الاضافة تنحصر في اقسام في المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفي المحاكاة كالعلم والخبر وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة) والمماثلة والمساواة واعلم ان المنقول في المباحث المشرقية من كلامه هوهكذا تكاد تكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم وهوظاهر واما من القوة كالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان ذلك لاينضبط تقديره ولا يلتبس عليك انه لوبدل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقولان بحسب المعنى اذيكون حينئذ قوله وفي الاتحاد قائما مقام المعادلة واما وقوع الخبر موقع الحس فلابأس به لان الخبر ايضا حكاية هيئة المخبر عنه (الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها) بل للواجب تعالى ايضا كالاول (فالجوهر كالاب والابن والكم كالصغير والكبير) من المقادير (والقليل والكثير) من الاعداد (والكيف كالاحر والابرد والمضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم والاحدث والوضع كالاشد انحناء وانتصابا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا * الخامس قد يكون لها من الطرفين اسم) اى يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالابوة والبنوة (اومن احدهما) فقط كالبدائية (اولا) يكون لها اسم مخصوص بشئ من طرفيها كالاخوة (السادس قد يوضع لها ولموضوعها) معا (اسم فيدل) ذلك الاسم (عليهما بالتضمن) سواء كان اسما مشتقا كالعالم اوغير مشتق كالجناح * المقصد الخامس * ومن اقسام المضاف التقدم والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه * الاول) التقدم (بالعلية كتقدم المضئ على الضوء) القائض منه (و) نقدم (حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بانه تحرك الاصبع فتحرك الخاتم ولاعكس) اذ لايصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك الاصبع (وليس ذلك) اى تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم (بالزمان والالزم التداخل) فانه اذا تحرك الاصبع في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقيا في حيزه لم يتحرك اصلا لزم تداخل الجسمين (ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم) وليست داخلة في حركته دخول الواحد في الاثنين حتى يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا وظاهر ان هذا التقدم ليس بالشرف ولابالرتبة (بل) هو بالعلية (لان وجودها) اى وجود حركة الاصبع (اتم) واكمل (في نفسه فاوجب) لذلك (وجودها) اى وجود حركة الخاتم كان الضوء القوى الكامل يوجب ضوأ ضعيفا ناقصا فيما يقابله بحسب استعداده فثبت لذلك بينهما ترتب عقلي هوالتقدم بالعلية (الثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لاتعقل ذات الاثنين وهوذات هذا الواحد وذاك الواحد) معا (ولايتم له) اى للاثنين (ذات الابذاتهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته) من حيث هي (بخلاف الاول) فانه حكم باعتبار الوجود لاباعتبار الماهية في نفسها وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي مخصوص بجزء الشئ مقيسا الى كله دون سائر علله الناقصة والمشهور في كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفى في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه وان لم يكف كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعي شاملا للعلل الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم

﴿الذاتي﴾

الذاتى على القدر المشترك بين التقدم العلى والتقدم الطبيعى وهو الترتب العقلى الناشئ من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخـلة على المحتاج (الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه ليس لذات موسى ولا شئ من عوارضه الاالزمان فمعناه ان موسى وجد فى زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان) آخر (وجد فيه عيسى) فالتقدم ههنا صفة للزمان اولا وبالذات (ومغايرته للاولين بينة) اذ ليس شئ منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج اليـه والثانى باعتبار ذات الشئ وماهيته (الرابع التقدم بالشرف كما لابى بكر على عمر رضى الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون) المتقدم (اقرب الى مبدأ معين والترتب اما عقلى كما فى الاجناس) المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحـد من هذه الامور المترتبة واقع فى مرتبة بحكم العقل باستحالة وقوعه فى غيرها او وضعى) وهو ان يمكن وقوع المتقدم فى مرتبة المتأخر (كما فى صفوف المسجد ويختلف ذلك) اى التقدم الرتبى حيث يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما (بما تجعله) انت (مبدأ فقد تبتدئ من المحراب) فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير (وقد تبتدئ من البـاب) فينعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسـان مبـدأ فبالعكس (وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم) مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة (كالاجزاء الزمان بعضها على بعض) مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد (فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الافتقار) واستحالته فيما بين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتأخر فى هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب (ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر) فان الامس واليوم مثلا متشابهان فى الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان ترتب عقلى ولا وضعى بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنافى نفى هذه الاربعة (ولا بالزمان والالزم التسلسل) فى الازمنة بان يكون كل زمان فى زمان آخر (وقد ابطلناذلك) بوجهين فى مباحث الزمان (وقد يجاب عنه بان ذلك) التقدم الذى بين اجزاء الزمان (هو التقدم بالزمان) اعنى التقـدم الذى لا يجامع فيـه المتقدم المتأخر (وانه) اى هـذا التقدم الذى سميناه التقدم الزمانى (لايعرض) اولا وبالذات (الاللزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض) لا بالذات كما حققنا فى تقدم موسى على عيسى عليهما السلام (كما ان القسمة تعرض للكم) عروضا ذاتيـا (فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم) هذا التقدم (اردنا ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان) وقد مر فى مبـاحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام (وهذا) الذى ذكرناه اعنى القسم السادس من التقدم (مبنى لابحاث كثيرة بين الطائفتين) منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزمانى ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لمـا جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان (فتأمل فيـه) اى فى هذا المبنى وتحقق حاله كيلا تزل قدمك فى تلك الابحاث عن سنن الصواب والله الموفق (وربمـا تكلف الحكماء للحصر) اى حصر التقدم فى الانواع الخمسة (وجها) ليس حصرا عقليا دائرا بين النفى والاثبـات بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائى (فقالوا التقـدم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا والاول لابد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم) اذ لو لم يتوقف عليـه اصلا لم يكن هنـاك تقدم حقيقى قطعـا (من غير عكس) لئلا يلزم الدور (فالمتوقف اما) ان يكون توقفه (بحسب الذات) وذلك بان لا يتم ذات المتأخر الا بذات المتقدم كما مر فى الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات (واما) ان يكون توقفه (بحسب الوجود) دون الذات بان يتوقف وجود المتأخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين

بواسطة صفة موجودة فيه (اوصفة فى احدهما) فقط (كالعالمية فانها لصفة) موجودة (فى العالم وهوالعلم دون المعلوم) فانه متصف بالمعلومية من غير ان يكون له صفة موجودة تقتضى اتصافه بها (والا فالمعدوم بكونه معلوما صفة) موجودة (وقد لا تكون) الاضافة (لصفة) حقيقية (اصلا) اى فى شئ من الطرفين (كاليمين واليسار) اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيامنا وكذلك المتياسر (الثالث قال ابن سينا تكاد الاضافة تنحصر فى اقسام فى المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفى الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفى المحاكاة كالعلم والخبر وفى الاتحاد كالمجاورة والمشابهة) والمماثلة والمساواة واعلم ان المنقول فى المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا تكاد تكون المضافات منحصرة فى اقسام المعادلة والتى بازياد والتى بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتى بالمحاكاة فاما التى بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة كالغالب والقاهر والمانع واما التى بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التى بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكى هيئة المعلوم والحس يحاكى هيئة المحسوس على ان ذلك لا ينضبط تقديره ولا يلتبس عليك انه لو بدل فى عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقولان بحسب المعنى اذ يكون حينئذ قوله وفى الاتحاد قائما مقام المعادلة واما وقوع الخبر موقع الحس فلا بأس به لان الخبر ايضا حكاية هيئة المخبر عنه (الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها) بل للواجب تعالى ايضا كالاول (فالجوهر كالاب والابن والكم كالصغير والكبير) من المقادير (والقليل والكثير) من الاعداد (والكيف كالاحر والابرد والمضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم والاحدث والوضع كالاشد انحناء وانتصابا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا * الخامس قد يكون لها من الطرفين اسم) اى يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالابوة والبنوة (اومن احدهما) فقط كالبداءة (اولا) يكون لها اسم مخصوص بشئ من طرفيها كالاخوة (السادس قد يوضع لها ولموضوعها) معا (اسم فيدل) ذلك الاسم (عليهما بالتضمن) سواء كان اسما مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجناح * (المقصد الخامس * ومن اقسام المضاف التقدم والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه * الاول) التقدم (بالعلية كتقدم المضئ على الضوء) الفائض منه (و) تقدم (حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بانه تحرك الاصبع فتحرك الخاتم ولا عكس) اذ لا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك الاصبع (وليس ذلك) اى تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم (بالزمان والا لزم التداخل) فانه اذا تحرك الاصبع فى زمان وكان الخاتم فى ذلك الزمان باقيا فى حيزه لم يتحرك اصلا لزم تداخل الجسمين (ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم) وليست داخلة فى حركته دخول الواحد فى الاثنين حتى يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا وظاهر ان هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة (بل) هو بالعلية (لان وجودها) اى وجود حركة الاصبع (اتم) واكمل (فى نفسه فاوجب) لذلك (وجودها) اى وجود حركة الخاتم كما ان الضوء القوى الكامل يوجب ضوأ ضعيفا ناقصا فيما يقابله بحسب استعداده فثبت لذلك بينهما ترتب عقلى هو التقدم بالعلية (الثانى التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا تعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد) معا (ولا يتم له) اى للاثنين (ذات الا بذاتيهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته) من حيث هى (بخلاف الاول) فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية فى نفسها وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتى المسمى بالتقدم الطبيعى مخصوص بجزء الشئ مقيسا الى كله دون سائر علله الناقصة والمشهور فى كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفى فى وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه وان لم يكف كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعى شاملا للعلل الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم

الذاتى على القدر المشترك بين التقدم العلى والتقدم الطبيعى وهو الترتب العقلى الناشئ من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخلة على المحتاج (الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه ليس لذات موسى ولا شئ من عوارضه الا الزمان فمعناه ان موسى وجد فى زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان) آخر (وجد فيه عيسى) فالتقدم ههنا صفة للزمان اولا وبالذات (ومغايرته للاولين بينة) اذ ليس شئ منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج اليه والثانى باعتبار ذات الشئ وماهيته (الرابع التقدم بالشرف كما لابى بكر على عمر رضى الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون) التقدم (اقرب الى مبدأ معين والترتب اما عقلى كما فى الاجناس) المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع فى مرتبة بحكم العقل باستحالة وقوعه فى غيرها او وضعى) وهو ان يمكن وقوع المتقدم فى مرتبة المتأخر (كما فى صفوف المسجد ويختلف ذلك) اى التقدم الرتبى حيث يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما (بما تجعله) انت (مبدأ فقد تبتدئ من المحراب) فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير (وقد تبتدئ من الباب) فينعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس (وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم) مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة (كالاجزاء الزمان بعضها على بعض) مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد (فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الافتقار) واستحالته فيما بين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتأخر فى هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب (ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر) فان الامس واليوم مثلا متشابهان فى الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان ترتب عقلى ولا وضعى بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنافى نفى هذه الاربعة (ولا بالزمان والالزم التسلسل) فى الازمنة بان يكون كل زمان فى زمان آخر (وقد ابطلناذلك) بوجهين فى مباحث الزمان (وقد يجاب عنه بان ذلك) التقدم الذى بين اجزاء الزمان (هو التقدم بالزمان) اعنى التقدم الذى لايجامع فيه المتقدم المتأخر (وانه) اى هذا التقدم الذى سميناه التقدم الزمانى (لايعرض) اولا وبالذات (الاللزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض) لابالذات كما حققناه فى تقدم موسى على عيسى عليهما السلام (كما ان القسمة تعرض للكم) عروضا ذاتيا (فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لايوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا اذاقلنالغير الزمان انه متقدم) هذا التقدم (اردنا ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان) وقد مر فى مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام (وهذا) الذى ذكرناه اعنى القسم السادس من التقدم (مبنى لابحاث كثيرة بين الطائفتين) منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزمانى ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذلوكان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان (فتأمل فيه) اى فى هذا المبنى وتحقق حاله كيلا تزل قدمك فى تلك الابحاث عن سنن الصواب والله الموفق (وربما تكلف الحكماء للحصر) اى حصر التقدم فى الانواع الخمسة (وجها) ليس حصرا عقليا دائرا بين النفى والاثبات بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائى (فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا والاول لابد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم) اذ لو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هناك تقدم حقيقى قطعا (من غير عكس) لئلا يلزم الدور (فالمتوقف اما) ان يكون توقفه (بحسب الذات) وذلك بان لايتم ذات المتأخر الابذات المتقدم كما فى الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات (واما) ان يكون توقفه (بحسب الوجود) دون الذات بان يتوقف وجود المتأخر على وجود المتقدم لاذاته على ذاته وذلك على قسمين

لانه اما ان يكون (مع اشتراطه) اى اشتراط وجود المتأخر (بالعدم الطارئ عليه) اى على المتقدم (ام لا) فالاول هو التقدم الزمانى لان وجود المتأخر من اجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم منهما وعلى عدمه الطارئ عليه فان المتقدم منهما مالم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور وجود المتأخر منهما واما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منهما من حيث هو متقدم مجامعا للتأخر والثانى وهو ان لايشترط وجود المتأخر بالعدم الطارئ على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول لتقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة سوى اجزاء المعلول (والثانى) اعنى التقدم الاعتبارى (لابد) فيه (من مبدأ تعتبر اليه النسبة وذلك) المبدأ (اما كمال) وهو التقدم بالشرف (ام لا) وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة ربما يقدم فى المراتب المكانية اوالى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان اسبق فى الشروع فى الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزمانى اذ معناه ان زمان الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول الى المتأخر (تنبيهان * الاول) ان التقدم ان اعتبر فيما بين اجزاء الماضى فكلما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكل ما هو اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضى والمستقبل فقد قيل (الماضى مقدم على المستقبل) وهذا هو الصحيح (عند الجمهور) وانما قالوا ذلك (نظرا الى ذاتيهما) فان ذات الماضى متقدمة على ذات المستقبل (منهم من عكس الامر نظرا الى عارضيهما فان كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا * الثانى جميع انواع التقدم مشترك فى معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا ليس للمتأخر ففى) التقدم (الذاتى كونه مقوما) اى جزأ داخلا فى قوام المتأخر (وفى) التقدم (العلى كونه موجدا وفى الزمانى كونه مضى له زمان اكثر لم يمض للمتأخر وفى الشرفى زيادة كمال وفى الرتبى وصول اليه من المبدأ اولا) واذا عرف اقسام التقدم والتأخر عرف اقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين فى الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين فى القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزئين مقومين لماهية واحدة فى مرتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين شخصيين من نوع واحد واما بيان ان اطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوى على سبيل التواطئ اوالتشكيك او بالاشتراك اللفظى او بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتنى بشأنها والله اعلم

﴿ الموقف الرابع فى الجواهر ﴾

وفيه مقدمة ومراصد) اربعة * المقدمة اما تعريفه * اى تعريف الجوهر (فقد علمته من التقسيم) المذكور فى صدر الموقف الثانى وهو انه ممكن موجود لا موضوع عند الحكماء وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين (و) علمته ايضا (من تعريف العرض) فى صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو انه عند الحكيم ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لافى موضوع وعند المتكلم موجود متحيز بالذات (فلا نعيده) اعتمادا على علمك به (واما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر ان كان حالا) فى جوهر آخر (فصورة) اما جسمية اونوعية (وان كان محلا لها) اى للصورة (فهيولى وان كان مركبا منهما فجسم) اما مطلق او نوع منه (والا) اى وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منهما (فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف) والتحريك (فنفس والا فعقل) وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتحريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير (وهذا) التقسيم الذى ذكروه (بناء) اى مبنى (على نفى الجوهر الفرد) اذ على تقدير ثبوته لاصورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة (و) على تقدير انتفاء الجوهر الفرد (انما يتم بعد ان يبين ان الحال فى الغير قد يكون جوهرا) وهو ممنوع فان الظاهر هو ان الحال فى غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا ما يتركب من حال

ومحل جوهرين ولاجوهر هو محل لجوهر آخر (و) بعد ان يبين ايضا (ان غير الجسم) من الجواهر (لايتركب من جزئين احدهما حال فى الآخر) والالم يصح ان الجوهر المركب من جوهرين حال ومحل هو الجسم (ولم يثبت شئ منهما) اى من هذين اى من هذين البيانين ببرهان مع ان الاول مخالف للظاهر كما عرفت والثانى مما لاجزم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون شئ منهما قابلا للاشارة الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما (ولو اردنا ايراده) اى ايراد التقسيم (على وجه لايتوجه عليه هذا الاشكال) يعنى الاشكال المذكور بقوله وانما يتم الى آخره (قلنا الجوهر اماله الابعاد الثلاثة فجسم) والمراد ان الجوهر اما جسم (اولا) واذا لم يكن جسما (فاما جزؤه) واما ليس كذلك فان كان جزؤه (فان كان) الجسم (به) اى بذلك الجزء حاصلا (بالفعل فصورة والا فمادة وان لم يكن جزأ) منه (فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل) فهذا ترديد حاصر لم يعتبر فيه حلول الجوهر فى شئ ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه ايضا مبنى على انتفاء الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الاجواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة واما الهيئة الاجتماعية فخارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها ويتجه عليه ان ماليس جسما ولاجزأله ولا متصرفا فيه لايجب ان يكون عقلا بل جاز ان يكون جزأ للنفس او العقل (وقال المتكلمون لاجوهر الا المتحيز) اى القابل بالذات للاشارة الحسية (كامر) من انهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها وحينئذ (فاما ان يقبل) المتحيز (القسمة) سواء كانت فى جهة واحدة او اكثر (وهو الجسم) عند الاشاعرة (او لا يقبلها) اصلا (وهو الجوهر الفرد) فعندهم ان الجوهر منحصر فى هذين القسمين وان اقل مايتركب منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة ❊تنبيهان❊ الاول الجسم عند الجمهور) من الاشاعرة (مجموع الجزئين) المتألفين لا كل واحد منهما (وعند القاضى) واتباعه ان الجسم هو (كل واحد من الجزئين لانه) اى الجسم هو (الذى قام به التأليف) اتفاقا منا (والتأليف عرض لايقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع قيام) العرض (الواحد) الشخصى (بالكثير) فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان لاجسم واحد (وليس ذلك بنزاع لفظى) راجع الى ان الجسم يطلق على ماهو مؤلف فى نفسه اى فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ماهو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدى (بل) هو نزاع (فى) امر معنوى هو (انه هل يوجد ثمه) اى فى الجسم (امر) موجود (غير الاجزاء) التى هى الجواهر الفردة (هو الاتصال والتأليف كما يثبته المعتزلة) اولا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضى الى الثانى فحكم ان كل واحد منهما جسم ولا يخفى عليك ما فى هذا الكلام من التعسف (الثانى) من التنبيهين (الجوهر الفرد لاشكل له) باتفاق المتكلمين (لانه) اى الشكل (هيئة احاطة حد واحد وهو الكرة او حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد هو النهاية ولا تعقل النهاية (الا بالنسبة الى ذى نهاية) فيكون هناك لامحالة جزآن (ثم قال القاضى ولا يشبه) الجوهر الفرد (شيأ من الاشكال لان المشاكلة) هى (الاتحاد فى الشكل فالاشكل له كيف يشاكل غيره) وهذا ظاهر تفريعا على ما اتفقوا عليه (واما غيره) اى غير القاضى من الذين وافقوا على نفى الشكل عن الجوهر الفرد (فلهم اختلاف فيما يشبهه من الكرة) اى قال بعضهم هو يشبه الكرة (اذلا يختلف جوانبه) كما ان الكرة لايختلف جوانبها ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما (و) من (المربع) اى قال بعضهم يشبه المربع (اذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج) وذلك انما يتأتى اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكرى وسائر المضلعات وما يشبهها لايتاتى فيها ذلك الانفرج (و) من (المثلث) اى قال بعضهم يشبه المثلث (لانه ابسط الاشكال المضلعة قال الآمدى) ماوقع عليه اتفاق المتكلمين من نفى الشكل عن الجوهر الفرد منظور فيه (و) ذلك لانه (اتفق الكل على

ان له حظا من المساحة فله نهاية) اى حد يحيط به (قطعا) فاذا له شكل لان الحد المحيط به ان كان واحدا فهو كرى وان كان متعددا فمضلع قال المصنف رحمه الله (وفيه نظر لا نا لا نسلم ان له) اى للجوهر الفرد (نهاية وان سلم) ذلك (فلا يلزم من كونه ذا نهاية ان تحيط به النهاية) حتى يكون كريا او مضلعا (والا انفرض) فيه (محيط ومحاط فانقسم واما قولهم له حظ من المساحة فلعلهم ارادوا به ان له حجما) ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه (والا) اى وان لم يحمل قولهم على هذا (فهو القول بانقسامه) ولو (وهما لا فعلا) فان ماله مساحة امكن ان يفرض فيه شئ غير شئ لامحالة فيكون فى الجوهر الفرد انقسام وهمى وهو خلاف مذهبهم

﴿المرصد الاول فى الجسم وفيه فصول﴾

اى فصلان ﴿الفصل الاول فى﴾ بيان (حقيقته واجزائه) الخارجية (وفيه مقاصد) ثمانية ﴿الاول﴾ فى حده ومعرفه (ويطلق) لفظ الجسم (عند الحكماء بالاشتراك) اللفظي (على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه فى العلم الطبيعي منسوبا الى الطبيعة التى هى مبدأ الآثار) اى هى علة فاعلية لآثار ماهى فيه من الاجسام (وعرف) الجسم الطبيعي (بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن اذ لا يجب ان يوجد فيه) اى فى الجسم الطبيعي (ابعاد بالفعل) فضلا عن كونها ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم (اما الخط فلا وجود له) فى كثير من الاجسام (سيما فى الكرة واما السطح وان كان لازما لوجوده لوجوب التناهى) فى الابعاد (فليس لازما لماهيته اذ يمكن فرض جسم غير متناه) فى جميع الجوانب (ولا يكون ذلك مخرجا له عن حقيقة الجسمية ولا تصورا لجسم لا جسم) واذ ليس لازما لماهيته لم يصح تعريفه به وتلخيص الكلام ان يقال انما اعتبر فى حده الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما فى الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما فى المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض او لم يفرض (ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط على خط عمودا عليه لا ميل له الى احد الطرفين اصلا حتى حدثت من جنبتيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمة | قائمة واذا كان مائلا الى احد الطرفين كانت احدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا حادة / منفرجة

(وتصوير فرض الابعاد) الثلاثة المتقاطعة فى الجسم (ان نفرض فيه بعدا ما) سواء كان خطا او سطحا لكن تعريفه للقائمة يناسب فرض الخط (كيف اتفق) اى لا يتعين لفرضه جهة (وهو الطول ثم) نفرض (بعدا آخر فى اى جهة شئنا) من الجهتين الباقيتين (مقاطعا له بقائمة وهو العرض ثم) نفرض (بعدا ثالثا مقاطعا لهما) بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم اى على زوايا قائمة (وهذا) البعد الثالث (متعين لا يتصور غير واحد) اذ قد تعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة والثانى اذ يمكن فرضه على وجهين كما اشار اليه بقوله (وهو العمق وهذا القيد) اعنى كون تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة (لم يذكر لتمييز الجسم) عن غيره (بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلاثة) المتقاطعة (لا يكون الا كذلك) وهو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة (والذى يقبل ابعادا) ثلاثة متقاطعة (لا على هذا الوجه انما هو السطح) فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الا على حادة ومنفرجة (والجوهر لا يتناوله) فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعتذر له بان المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهرا ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا

احترز عنه على تقدير التنزل فتأمل (وههنا شكوك فعلى مطلق التعريف) اى على كونه معرفا (شكان الاول الحد صادق على الهيولى) التى هى جزء للجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة (قلنا) ليست الهيولى فى حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل (هى تقبل) الصورة (الجسمية و) الصورة (الجسمية تقبل الابعاد) المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا بأس بذلك لان الجسم فى بادئ الرأى هو هذا الجوهر الممتد فى الجهات اعنى الصورة الجسمية واما ان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فمما لا يثبت لو ثبت الا بانظار دقيقة فى احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه * الشك (الثانى) هذا الحد (يصدق على الوهم) ولذلك تسمى الابعاد (التخيلية) الموهومة (جسما تعليميا) فيكون الوهم الذى هو محل الجسم التعليمى قابلا لفرض الابعاد المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة من القوى الجسمانية (قلنا المراد) بقبول الجوهر فرض الابعاد (قبوله) اياه (فى الوجود الخارجى) كما يتبادر الى الفهم على ان هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرا و يندفع ايضا بان امكان فرض الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد المتوهمة (وعلى كونه حدا) مقابلا للرسم (شكان) ايضا (الاول لم تثبت جنسية الجوهر) لما تحته (كما عرفته فى المقولات وربما يقال ليس) الجوهر (جنسا) لما تحته (والا لامتازت انواعه بفصول جوهرية) لا بفصول عرضية (لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل فى الفصول) لان الجوهر يكون جنسا لها لانه المفروض فلها فصول اخرى جوهرية ايضا فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية (كما مر) ذلك (فى الوجود) مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا لانواع نفس الجواهر ان يكون جنسا لفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك (وربما قيل الجوهر هو الموجود لا فى موضوع ففيه قيدان) ليس شئ منهما ذاتيا لشئ من الحقائق * الاول (الوجود وانه عارض للموجودات بل) هو (من المعقولات الثانية) التى لا يمكن كونها جزأ للامور العينية (و) الثانى (كونه لا فى موضوع وانه عدم لا يصلح جزأ للموجودات الخارجية واجيب عنه بان ذلك رسم للجوهر لا حد) كيف والاجناس العالية البسيطة لا يتصور لها حد اصلا فما ذكر فى تعريفه امر خارج عن ماهية فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها * الشك (الثانى مفهوم القابل للابعاد) وكذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة على اختلاف العبارات (امر عدمى) فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذى هو من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حدا له (والا) اى وان لم يكن مفهوم القابل امرا عدميا بل كان امرا موجودا (فعرض) اى فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التى هى من الاعراض (قائم بالذات) اى بالذات التى صدق عليها هذا المفهوم (فتكون تلك الذات (قابلة له و ينقل الكلام الى قابليتها له و يتسلسل) والحاصل ان مفهوم القابل اذا كان امرا موجودا فى الخارج كانت القابلية الداخلة فيه ايضا كذلك وهى نسبة لا تقوم بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلا لتلك القابلية فينقل الكلام الى القابلية الثانية وهكذا (لا يقال الممتنع هو التسلسل فى المؤثرات) اى العلل لوجوب انتهائها الى الواجب (وهذا تسلسل فى الآثار) اى المعلولات لان القابلية الثانية معلولة للقابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة للمنتسبين فلا يكون ممتنعا (لانك قد علمت) فيما مر (ان هذا النوع من التسلسل) وهو ان تكون الامور المتسلسلة موجودة معا مترتبة ترتبا طبيعيا او وضعيا (باطل عند الحكماء والمتكلمين) بلا خلاف (وقد يجاب عنه) اى عن الشك الثانى (بان القابلية نسبة وهو غير ما صدق عليه انه قابل الذى هو ذات وهذا هو الجزء للجسم) يعنى ان ما ذكرتم يدل على ان القابلية ليست موجودة فى الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجود له فيه

فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكنا ندعى ان فصل الجسم هو ماصدق عليه مفهوم القابل لامفهومه
وقد رد هذا الجواب بان المذكور فى التعريف مفهوم القابل وقد اعترفتم بانه ليس فصلا فلا يكون
حدا وايضا ماصدق عليه مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لافصله واما
افراده ولاشك انها ليست فصولا له ثم ان المصنف مهد كلاما يتحقق به اندفاع التسلسل المذكور
فى الشك الاول ويتضح به ايضا حقيقة الجواب عن الشك الثانى فقال (والآن آوان ان تتذكر) وتتنبه
(لماقد علمناكه من كيفية تركب الجنس والفصل وانه لا تمايز بينهما الافى الذهن وان الجنس امر مبهم)
لا تعين ولاتحصل له فى نفسه بل انما يتعين (ويتحصل) فى الذهن (بالفصل) الذى ينضم اليه (وتصور
الفصل هو تحصيل صورة المبهم) الذى هو الجنس (نوعا والفصل ليس مبهما ليحصل بفصل آخر
فيكون للفصل فصل) فيلزم التسلسل فى الفصول كما ذكروه (ولاهو نفس المفهوم) اى ليس فصل الجسم
نفس مفهوم قابل الابعاد (الذى هو العرض) على تقدير كونه موجودا (لكن) فصل الجسم هو
(خصوصية الامر الذى هو قابل) للابعاد وتلك الخصوصية متحدة بجنسه فى الخارج ولما لم يكن لنا
اطلاع على تلك الخصوصية الابحسب عارضها الذى هو مفهوم القابل اقناه مقامها كما تقام
عوارض الفصول مقامها اذا جهلت حقائقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ماهو
المشهور فى كلامهم ولم نرد بقولنا ماصدق عليه انه قابل ذات الجسم ولاافراده بل تلك الخصوصية
المجهولة هذا تصوير ماذكره وبقى ههنا شئ وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون
ذلك التعريف حدا حقيقيا اولا (وثانيهما) اى ثانى المعنيين للفظ الجسم (يسمى جسما تعليميا اذ يبحث
عنه فى العلوم التعليمية اى الرياضية) الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل (منسوبة الى التعليم)
والرياضة (فانهم كانوا يبتدؤن بها فى تعاليمهم) ورياضاتهم لنفوس الصبيان (لانها اسهل) ادراكا
لكونها علوما متسقة منتظمة لاينازع الوهم فيها العقل بل يوافقه فلايقع فيها غلط اصلا والمخالفات
فيها على ندرتها انما تكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ماينبغى ولاشك ان الاحسن
والاولى فى التعليم ان يبتدأ بالاسهل الاقرب الى الاذهان كيلا يعرض لها كلال بل تتقوى به على
ادراك ماهو اصعب فان الادراك غذاء للروح (ولانها ايضا يقينية تفيد النفس) اذا اعتادت بها
(ملكة ان لاتقنع) فى ادراك الاشياء (دونه) اى دون اليقين فان امكن هناك تحصيل اليقين فذاك
وان لم يمكن كما فى العلوم الظنية اجتهدت فى تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب الى ما اعتادت به
(وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخير ههنا للتمييز) والاحتراز
عن السطح لدخوله فى الجنس الذى هو الكم (ولو اردنا ان نجمعهما) اى المعنى الاول والثانى
(فى رسم واحد قلنا هو القابل) لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة (من غير ذكر الجوهر
والكم) فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعى والتعليمى (فهذا) الذى ذكرناه فى تعريف
الجسم وتعدد معناه انما هو (عند الحكماء واما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه) وهو ان الجسم هو
المتحيز القابل للقسمة ولوفى جهة واحدة (وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء
هذا الحد فاسد لان) المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط لجسميته
ولاشك فى ان (الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل لما مر) من ان الخط قد لايوجد فى الجسم
بالفعل كما فى الكرة وان السطح لازم لوجوده لا لماهيته (وايضا فاذا اخذنا شمعة وجعلنا
طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ماكان فيها
من الابعاد وجسميتها باقية) بعينها فلا تكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان
يعرف بها الجسم (وهذا) الذى ذكروه فى الشمعة (بناء منهم على اثبات الكمية) المتصلة وكون الجسم
متصلا واحدا فى نفسه لامفصل فيه بالفعل (واما على الجزء) وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب

المعتزلة (فلم يحدث) فى الشمعة شئ لم يكن (ولم يزل) عنها (شئ) قد كان (بل انتقلت الاجزاء) الموجودة فيها (من طول الى عرض) او بالعكس (اونقول المراد) بقولهم الطويل العريض العميق (انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة) لا وقوع القسمة فيه بالفعل وحينئذ يرجع الى الحد الذى ذكره الحكماء و يندفع عنه الفساد الذى اوردوه عليه (ثم اختلفت المعتزلة) بعد اتفاقهم على ذلك الحد (فى اقل ما يتركب منه الجسم) من الجواهر الفردة (فقال النظام لا يتألف) الجسم (الا من اجزاء غير متناهية وسيأتى) تقرير مذهبه وابطاله ايضا (وقال الجبائى) يتألف الجسم و يحصل (من ثمانية اجزاء) لا من اقل منها وذلك (بان يوضع جزآن فيحصل الطول و) يوضع (جزآن) آخران (على جنبيه فيحصل العرض و) يوضع (اربعة) اخرى (فوقها) اى فوق الاربعة الاولى (فيحصل العمق وقال العلاف) يحصل الجسم (من ستة) لا من اقل منها وذلك (بان يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن) تحصل الجسم (من اربعة اجزاء بان يوضع جزآن و بجنب احدهما جزء) ثالث (وفوقه) جزء (آخر) و بذلك يحصل الابعاد الثلاثة (وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين اوثلاثة ليس جوهرا فرد اولا جسما عندهم) سواء (جوزوا التأليف منهما) اى من جزئين منفردين اومن ثلاثة منفردة (ام لا) و بالجملة فالمنقسم فى جهة واحدة يسمونه خطا وفى جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان فى الجسم عندنا (والنزاع لفظى) راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو فى جهة واحدة اوعلى المؤلف المنقسم فى الجهات الثلاث (فنعده الى ما يجدى) من المباحث المعنوية ثم انه اشار الى بطلان تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين فقال (وما هو كقول الصالحية) من المعتزلة فى تعريف الجسم (هو القائم بنفسه و) قول (بعض الكرامية هو الموجود و) قول (هشام هو الشئ باطل) لانتقاض الاول بالبارى تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثانى بهما وبالعرض ايضا وانتقاض الثالث بالثلاثة على ان فى هذه التعريفات فسادا آخر (لان هذه اقوال لا تساعد عليها اللغة) بل تخالفها (فانه يقال زيد اجسم من عمرو اى اكبر ضخامة وانبساط ابعاد وتأليف اجزاء) فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف وليس فى هذه الاقوال انباء عن ذلك ❊ ﴿المقصد ❊ الثانى﴾ ليس الجسم مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة) فانهما ذهبا الى ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة وهذا باطل (لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته) سواء كان واحدا اومتعددا (بالغا ما بلغ فلابد من انتهائه الى جوهر يقوم به) فلا يكون الجوهر القائم بذاته مجموع اعراض وحدها (وبالجملة فبطلانه ضرورى) اذ كل عاقل يعلم ان الامر المجتمع من امور يمتنع قيامها بنفسها لا يكون قائما بذاته بل محتاجا الى امر آخر يقوم به وما ذكرنا تنبيه على الحكم البديهى فلا يتجه عليه ان الكل من حيث هو كل قد يخالف حكمه حكم كل واحد منه وقد يستدل على امتناع تركب الجوهر من العرض بان الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض اما ان يكون متحيزا بالذات فهو جوهر ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهرا فردا اولا يكون متحيزا بالذات ومن المعلوم ان ضم ما لا يتحيز الى ما لا يتحيز لا يوجب التحيز وزيفه الآمدى بجواز كون الانضمام شرطا للتحيز (احتجا بوجهين الاول ان الجواهر من حيث هى جواهر متجانسة) لاشتراكها فى صفات نفس الجوهر وهى التحيز والقيام بالنفس وقبول الاعراض (والاجسام) كالنار والهواء والماء (مختلفة) بالضرورة (فليست) الاجسام (عبارة عن جواهر) مؤتلفة والا كانت متماثلة فتكون اعراضا مجتمعة (قلنا) لا نسلم ان الجواهر متجانسة (بل الجواهر) عندنا (مختلفة بذواتها) وما ذكر من اشتراك الجواهر فى الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها فى الحقيقة لجواز ان تكون تلك الصفات اعراضا عامة مشتركة بين حقائقها المتخالفة فلا حاجة بنا حينئذ الى دخول الاعراض

في حقائق الجواهر (ولذلك) اى ولعدم دخولها فيها عندنا (قلنا ان الاعراض لا تبقى) لما مر (والجواهر باقية لما سياتى) ولايخفى انه يمكن ان تجعل معارضة بان يقال الاعراض غير باقية فلا تكون داخلة في الجواهر الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل (واعلم انه لامحيص لمن اعترف بتجانس الجواهر) الافراد وتماثلها في الحقيقة كالاشاعرة قاطبة واكثر المعتزلة (عن جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهرا مع جملة من الاعراض) منضمة الى ذلك الجوهر اذلو كانت مؤتلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة وانه باطل بالضرورة واما النظام والنجار فقالا ان الجواهر اذا تركبت من اعراض مختلفة فهي مختلفة واذا تركبت من اعراض متجانسة فهي متجانسة قالا ولذلك اتصفت الاجسام المؤلفة منها تارة بالتخالف واخرى بالتماثل الوجه (الثاني انه اذا وجد الجسم) بل الجوهر (وجد الاعراض واذا انتفى) الجوهر (انتفت وبالعكس) اى اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر واذا انتفت انتفى (قلنا التلازم) بينهما وجودا وعدما (لايفيد الوحدة) ولادخول احدهما في الآخر كالمتضايفين ﴿المقصد الثالث الجسم﴾ اما مركب من اجسام مختلفة الحقائق فلاشك ان اجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو مالايكون كذلك كالماء مثلا والنزاع انما وقع فيه فنقول الجسم (البسيط) لاشك انه (يقبل القسمة) والتجزئة بان يفرض فيه شيء غير شيء (فاما ان الاجزاء) التي يمكن فرضها (توجد) كلها (بالفعل اولا) توجد كذلك (واياما كان فاما متناهية اوغير متناهية فالاحتمالات) العقلية (اربعة الاول الاجزاء) التي يمكن فرضها كلها موجودة (بالفعل ومتناهية وهومذهب) جمهور (المتكلمين وهوالقول بتركبه من الاجزاء التي لا تتجزأ) اصلا لاقطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولاوهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف آخر ولافرضا عقليا ايضا وانما قلنا انه القول بتركبه من تلك الاجزاء (اذلو كانت الاجزاء متجزئة) اى قابلة للانقسام ولوفرضا (لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل) فلم تكن الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة باسرها فيه بالفعل وهو خلاف المقدر (وحاصله ان قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل) وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض موجود بالفعل (يلزمه) قولنا (كل ماليس بحاصل بالفعل) من الانقسام (فليس بممكن) فتكون الاجزاء الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام من جميع الوجوه (الثاني الاجزاء) كلها (بالفعل وغير متناهية) مع امتناع الانقسام عليها لما عرفت (وهو قول النظام) من المعتزلة وانكسافراطيس من الاوائل (الثالث الاجزاء) كلها (بالقوة ومتناهية وينسب الى محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل الرابع) الاجزاء كلها (بالقوة وغير متناهية وهومذهب الحكماء) واعلم ان المذهبين الاولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل اما متناهية اوغير متناهية والمذهبين الاخيرين يقتضيان ان لايكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا في نفسه لامفصل فيه اصلا الا انه يقبل انقساما امامتناهيا اى واصلا الى حد يقف عنده ولايمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام منتهيا الى اجزاء لاتتجزأ قدتركب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستاني ويقرب منه ما نقل عن افلاطون من ان الجسم بالتجزئة ينتهي الى ان ينسحق فيعود هيولى واما غير متناه لابمعنى ان تلك الانقسامات يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من شأنه ان يقبل الانقسام دائما ولاينتهي انقسامه الى جزء لايمكن فرض انقسامه وهذا مثل ماذهب اليه المتكلمون من انه تعالى قادر على ما لايتناهى مع انهم يحيلون اتصاف امور غير متناهية بالوجود سواء كانت مجتمعة اومتعاقبة فليس مرادهم الا ان قدرته تعالى لاتنتهي الى حد لايمكن مجاوزتها اياه فقس حال القابلية على حال الفاعلية واذا تمهد هذا فنقول ههنا مذهب خامس وهومذهب ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لاتنقسم بالفعل بل بالفرض فلا تكون الاحتمالات المذكورة

منحصرة فى المذاهب الاربعة وذلك لانه اذالم تكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل جازأن لايكون شئ منها بالفعل وأن يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه نعم اذا جعل المبحث هو الجسم المفرد وهو الذى لايتركب من اجزاء هى اجسام كان مذهبه خارجا عنه فان قلت اذا كان بعض الانقسامات حاصلا دون بعض احتمل أن تكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة فى انفسها قابلة للانقسام فى الجهات كلها او فى جهتين اوفى جهة واحدة أومختلطة منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلت هذا صحيح الاان ستة منها لم يذهب اليها احد فهى احتمالات عقلية لامذاهب ﴿ المقصد الرابع فى حجة ﴾ جمهور (المتكلمين) على مذهبهم (وهى نوعان ❊ النوع الاول ان نبين اولا ان كل منقسم) اى قابل للانقسام (له اجزاء بالفعل) اى يكون جميع مايقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلة بالفعل (ثم نبين انها) اى تلك الانقسامات والاجزاء الحاصلة بالفعل (متناهية) فيعلم من الاول أن اجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام ومن الثانى تناهيها (اما الاول) وهوأن كل مايقبل القسمة فهو منقسم بالفعل (فلوجوه) ثلاثة (الاول القابل للقسمة لوكان واحدا) فى نفسه غير منقسم بالفعل (لزم انقسام الوحدة والتالى باطل فالشرطية) اى استلزام المقدم للتالى (لانه يلزم) على ذلك التقدير (قيام الوحدة) الحقيقية (بمايقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال فى احد الجزئين غير الحال) فى الجزء (الآخر والاستثنائية) اى بطلان التالى (بينة اذلامعنى للوحدة الا كونها لاتنقسم) يعنى أن وحدة الشئ عبارة عن عدم انقسامه فلابدأن يكون مفهوم عدم الانقسام الحال فيه غير منقسم اذلوانقسم لم يكن وحدة بل اثنينية حالة فى ذلك الشئ وهذا الوجه مبنى على ان الوحدة صفة وجودية سارية فى محلها لكن الظاهر انها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الامر المنقسم من حيث هو مجموع فاذاورد عليه القسمة زالت الوحدة ❊ الوجه (الثانى لوكان القابل للانقسام واحدا) فى نفسه متصلا فى حد ذاته (كان التفريق) الوارد على ذلك القابل (اعداماله وايجادا لغيره (والتالى باطل اما الملازمة فلان التفريق حينئذ اعدام لهوية) هى متصلة فى حد ذاتها (واحداث لهويتين) منفصلتين لم تكونا موجودتين فى تلك الهوية الاتصالية والا كانت منقسمة بالفعل والمفروض خلافه وقدوجب كون التفريق على ذلك التقدير اعداما واحداثا (فان من المحال ان الشئ المعين يكون تارةهوية) واحدة لاانفصال فيهااصلا (وتارةهويتين) متفاصلتين (واما بطلان اللازم فلانه) اى اللازم (يوجب ان يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجاد البحرين آخرين وبديهة العقل تنفيه) وقداجيب عنه بانه استبعاد لايفيد اليقين ودعوى الضرورة فى محل الخلاف غيرمسموعة ❊ الوجه (الثالث ان مقاطع الاجزاء) فى الامر القابل للانقسام اليها (متمايزة بالفعل فان مقطع النصف غيرمقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس) وغيرهما من الاجزاء (بالغامابلغ) فان مقاطعها متمايزة باسرها (وذلك) اى تمايز مقاطع الاجزاء التى يمكن فرضها (يوجب التمايز) فى تلك الاجزاء (بالفعل) اذ لولم تكن الاجزاء متمايزة فى الوجود لم تختلف بتلك الخواص المتمايزة واجيب عنه بأن مفهومات المقاطع اوصاف اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجزئة وذلك لايوجب تمايزمحالها الا بحسب الفرض ايضا (واما الثانى) وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية متناهية (فلوجوه) ثلاثة ايضا (الاول لوكانت المسافة) المتناهية المقدار (مركبة من اجزاء غير متناهية) موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام (لامتنع قطعها فى زمان متناه) اذلايمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولاقطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى مالانهاية له فامتنع قطعها الافى زمان غيرمتناه (ولم يلحق السريع البطئ) اذاتوسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لايمكن للسريع قطعها

فى زمان متناه فلا يلحق البطئ قطعا (وبطلان اللازم) وهو امتناع قطع المسافة المتناهية فى زمان متناه وعدم لحوق السريع للبطئ (دليل بطلان الملزوم) وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية و يحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذى بعض اجزائها دون بعض ولاحاجة له الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهى مشتمل على اجزاء غير متناهية فينقسم بل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه واعلم ان النظام لم يكن قائلا بالجزء الذى لايتجزأ وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لايدرى فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها اذعن لها وحكم بان الجسم ينقسم انقسامات لاتتناهى لكنه لم يفرق بين ماهو موجود فى الشئ بالقوة و بين ماهو موجود فيه بالفعل فظن ان جميع الانقسامات التى لاتتناهى حاصلة فى الجسم بالفعل فصرح بان فى الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء فانه اذا كان كل انقسام ممكن فى الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لايكون من الانقسامات حاصلا فى الجسم امتنع حصوله فيه فتكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به ومن ثمه نقل عنه انه لما عيره مثبتوا الجزء على القول بالطفرة اجاب بانها ليست ابعد مما لزمكم من القول بتفكك الرحى فالتزمتموه * الوجه (الثانى انه) اى الجسم الذى نحن بصدده متناهى الحجم والمقدار فهو (محصور بين الطرفين) المحيطين به وكذا اجزاؤه محصورة بينهما (وانحصار مالايتناهى بين الحاصرين محال) فاستحال ان تكون اجزاؤه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية الا ان يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكنه مما تشهد البديهة ببطلانه

* الوجه (الثالث ان التأليف) هو ضم بعض الاجزاء الموجودة فى الجسم الى بعض (لابد ان يفيد زيادة حجم والا لكان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلاثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل من تأليف الاجزاء) وان كانت غير متناهية (حجم) اصلا (والمفروض خلافه) لان الجسم له حجم ممتد فى الجهات ولاشك ان هذا الحجم انما حصل له من تأليف اجزائه بعضها الى بعض (واذا كان التأليف يفيد زيادة حجم فليجعل التأليف من اجزاء متناهية فى جميع الجهات فيحصل حجم فى الجهات) كلها (وهو الجسم) وتوضيحه ان كل عدد سواء كان متناهيا اوغير متناه فانه يشتمل على آحاد حقيقية اى غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من الآحاد قطعا والمنقسم بالفعل عدد لاواحد فلو لم يوجد فى العدد الا ماهو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا فلا يكون عددا قطعا فاذا فرض ان اجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك ان فيها آحادا متناهية فاذا اخذت تلك الآحاد وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية (فليس كل جسم مركبا من اجزاء لاتتناهى) فبطل الكلية التى ادعاها النظام فان قلت هذا جسم مصنوع وماذهب اليه انما هو فى الاجسام المخلوقة قلت ماذكرناه تصويرله مع كونه موجودا فى ضمن تلك الاجسام اذلابدان ينضم فيها اجزاء متناهية بعضها الى بعض (ثم) اذا شئنا ان نبطل قوله بالكلية (نقول وهذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذى فيه البحث ماله حجم متناه) متناهى الابعاد (واجزاء غير متناهية) على زعمه (ولاشك ان بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم) لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة المقتضية لازدياد حجمه (فتكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فتكون نسبة المتناهى الى المتناهى كنسبة المتناهى الى غير المتناهى هذا خلف) فلا يكون شئ من الاجسام المتناهية المقدار مؤلفا من اجزاء غير متناهية ولامهرب له عن ذلك ايضا سوى تجويز التداخل اذلايجب حينئذ ان تكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكنه باطل كما عرفت وهذه الوجوه

﴿الثالثة﴾

الثلاثة لا تبطل القول بكون الجسم متصلا واحدا قابلا لانقسامات غير متناهية على معنى انها لاتقف على حد لا تتجاوزه لان الجسم ليس حينئذ مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل خروجها بكليتها الى الفعل كما مر ﴿النوع الثاني﴾ من حجة جمهور المتكلمين على ماذهبوا اليه (ان نبين تركب الجسم منها) اى من الاجزاء التي لاتتجزأ (ابتداء) اى من غير استعانة بان كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما في النوع الاول واما كون تلك الاجزاء متناهية فهو ظاهر اومعلوم مما مر آنفا (وهو وجوه) سبعة ﴿الاول النقطة﴾ وهي ذات وضع لاتنقسم (موجودة اذ بها تماس الخطوط والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام وتماس الموجودين بالمعدوم ضروري البطلان) يعني انه لاشبهة في ان الاجسام موجودة وانها تماس بامور موجودة منقسمة في الطول والعرض دون العمق والا لزم التداخل بين المنقسمين في العمق اوكون التماس بجزئين منهما لابهما فينقل الكلام الى ذينك الجزئين وعدم انقسامهما ولايتسلسل بل ينتهي الى ما لاينقسم في العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده ثم ان السطحين الموجودين يتماسان على امر منقسم في الطول دون العرض والالزم احد الامرين كما عرفت وذلك هو الخط فثبت وجوده ايضا ثم ان الخطين الموجودين يتماسان على امر ذي وضع لاينقسم اصلا وهو النقطة (وايضا فانها) اى النقطة (طرف للخط وهو للسطح وهو للجسم وطرف الموجود موجود) فتكون النقطة موجودة (ثم انها لاتنقسم) اصلا (قلنا في الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرا فهو المطلوب) لان ذلك الجوهر الذي لايقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم (والا) اى وان لم يكن جوهرا بل عرضا (لكان له محل لاينقسم والا انقسم الحال فيه لما مر مرارا) وذلك المحل ان كان جوهرا فذاك وان كان عرضا كان له محل آخر (ولايتسلسل بل ينتهي الى جوهر كذلك) اى غير منقسم (وهو الجزء الذي لايتجزأ) وقد وقع جزأ للجسم ثم اذا اخرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالقياس الى ماكان مجاورا له وهكذا ظهر ان اجزاءه كلها جواهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوبنا وقد اجابوا عن ذلك بان النقطة عرض غير سار في محله فلايلزم من انقسام محلها انقسامها بل الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار في محله في جهة واحدة فينقسم في هذه الجهة فقط والسطح سار في جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لاسريان لها فلا انقسام فيها ﴿الوجه الثاني الحركة موجودة﴾ بالضرورة (وانها تنقسم الى حاضرة وماضية ومستقبلة فنقول ان الحاضرة منها موجودة والالم يوجد الماضي) منها (ولا المستقبل لان الماضي ماكان حاضرا والمستقبل مايحضر) ولاشك ان الماضي منها لاوجود له حال كونه ماضيا ولا المستقبل حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شئ منهما قطعا فلاوجود للحركة اصلا هو باطل بالضرورة فوجب ان تكون الحاضرة منها موجودة (وانها لاتنقسم) بوجه ولو فرضا (والا لكان بعض اجزائها) المفروضة (قبل وبعضها بعد لانها) اى الحركة (غير قار الذات ضرورة) فاذا فرض فيها جزآن امتنع ان يكونا مجتمعين (فلايكون كلها حاضرا) بل بعضها (هذا خلف) لان المقدر خلافه (وكذا جميع اجزائها) غير قابلة للانقسام (اذ مامن جزء) من اجزائها (الاوكان حاضرا حينا ما فثبت ان الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزأ فكذا المسافة) التي هي الجسم مركبة منها ايضا (لانطباقها) اى انطباق الحركة (عليها) بحيث اذا فرض في احديهما جزء يفرض بازائه من الاخرى جزء فاذا كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك (اونقول) يجب ان تكون اجزاء المسافة غير منقسمة (لانه لوانقسمت المسافة) التي يقع عليها جزء من اجزاء الحركة (لانقسمت الحركة عليها) اعني ذلك الجزء من الحركة (فان الحركة الى نصفها) اى نصف المسافة (نصف الحركة اليها) قال الامام الرازي هذا اقوى ما احتج به مثبتوا الجزء ويرد عليه ان الحركة بمعنى القطع لاوجود لها اصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر

لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها فى امتداد المسافة بل هى موجودة فى كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزأ نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة فى الخارج امر ممتد فى الخيال منطبق على المسافة منقسم مثلهـا الى اجزاء لا تقف على حد لايقبل الانقسام ✽ الوجه (الثالث برهن اقليدس) فى الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول (على وجود زاوية هى اصغر الزوايا وهى ما تحصل من مماسة خط مستقيم) لمحيط دائرة فهى لاتنقسم) اذ لو انقسمت لم تكن اصغر الزوايا (ولا تتصور) الزاوية التى لا تنقسم (الا باثبات الجزء) لان تلك الزاوية ان كانت جوهرا كانت جزأ وان كانت عرضا فلابد لها من محل هو جوهر غير منقسم والجواب ان المبرهن فى كتابه هو ان الزاوية الحادة الحادثة من حدبة الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لا انها اصغر من جميع الحواد ✽ الوجه (الرابع نفرض كرة) حقيقة (تماس سطحا مستويا) حقيقيا (لامكان الكرة والسطح) المذكورين (وتماسهما ضرورة) على تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب الخصم (فابه المماسة) بينهما (لاينقسم والا فاما) ان ينقسم (فى جهة) واحدة (فهو خط او) فى (اكثر) يعنى فى جهتين (فهو سطح ولا نطباقه) اى ولا نطباق ما به المماسة من الكرة (على السطح المستوى فهو مستو) سواء كان خطا او سطحا (فلا تكون الكرة) المفروضة (كرة) حقيقة لاستحالة ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستو بالضرورة (هذا خلف) فتعين ان يكون ما به المماسة فيهما امرا غير منقسم (ثم نفرض تدحرجها على السطح) المستوى (بحيث تماسه بجميع اجزائها فتكون جميع الاجزاء) من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح (غير منقسمة) وكذا الحال فى الاجزاء التى فى اعماقها (وهو المطلوب) واجاب ابن سينا عن ذلك بان الكرة اذا ماست السطح على نقطة فانها لا تماسه على نقطة اخرى الابحركة منقسمة فى زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست مجاورة للاولى متصلة بها والا كانت منطبقة عليها اذ لا يمكن ان يتصور اتصال بين امرين غير منقسمين الا بطريق الانطباق بينهما بكليتهما فلابد ان يكون بين النقطتين خط وكذا الحال فى سائر النقط التى يقع بها التماس بينهما فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوى مركبا من نقط متتالية لا يقال فعلى ما ذكرت لا تحصل المماسة على النقطة الاخرى الا بعد الحركة ففى حال الحركة لابد من المماسة فان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونهـا متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المقدر على انا ننقـل الكلام الى تلك المتـوسطة فوجب اذن ان لا يكون بين نقطتى التمـاس واسطة فيلزم تتالى النقط لانا نقول المماسة على النقطة الاولى وان كانت حاصلة فى آن لكنها باقية فى زمان حركة الدحرجة المؤدية الى المماسة على النقطة الاخرى ففى آن حصول هذه المماسة الثانية تزول المماسة الاولى وهكذا كل مماسة على نقطة تحصـل فى آن وتبقى زمانا ولا بنـا فى ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق لحركة الدحرجة فلا يلزم تتالى النقط والآنات ✽ الوجه (الخامس نفرض خطا قائما على خط ويمر) الخط الاول (عليـه) اى على الخط الثـانى (فانه يماس) الخط المار (فى مروره جميع اجزاء ذلك) الخط الممرور عليه (والمماسة) بينهما (انما تكون بنقطة) لان المماس من الخط القـائم المار هو طرفه الذى هو النقطة وممسوس النقطة لا يكون الا نقطة (فالخط الممرور عليه مركب من نقط) متتالية (و) كذلك (السطح) مركب (من خطوط) متلاقية (والجسم) مركب (من سطوح) مجتمعة (وهو المطلوب) ويتجه عليه ان المتحرك هو المتحيز بالذات ولابد ان يكون منقسما فى جميع الجهـات كما سيأتى فالسطح والخط والنقطة لا تكون الا اعراضـا فكيف يتصور حركة خط عرضى على آخر مثله ✽ الوجه (السادس لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا تتجزأ لكان الانقسام فى السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية فتكون اجزاؤهمـا الممكنة سواء) لان اجزاء كل واحدة منهما غير متناهية حينئذ (وهو بهت) ويرد عليه ان الاجزاء فيهما وان كانت غير متناهية بالمعنى الذى

عرفت الاّ ان مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة * الوجه (السابع لولا الجزء) وانتهاء تقسيم الجسم اليه (لكان يمكن ان تقسم الخردلة الى صفايح غير متناهية فتغمر) تلك الصفايح (وجه الارض) وتستر وجوه السموات (وتفضل عليها بما لا يتناهى وانه ضروري البطلان) ورد هذا بما عرفت من معنى لا تناهي الانقسام وامتناع خروج جميع الاقسام الى الفعل وجودا بل فرضا ايضا قال المصنف (ونقض ذلك) الذي ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركب الجسم منه (وان كان يمكن الجواب عنه جدلا ففيه للمنصف اقناع) وطمانينة باطن فارجع انت الى انصافك في الاجوبة التي مر ذكرها * (المقصد * الخامس * حجة الحكماء على ان الجسم) البسيط (واحد متصل) في نفسه (قابل للقسمة الى غير النهاية لا انه مركب) اي وليس بمركب (من اجزاء لا تتجزى (انواع) اربعة * (النوع الاول ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان * الاول كل متحيز) بالذات (يمينه غير يساره ضرورة) وكذا سائر جهاته المتقابلة متغايرة فظهر ان المتحيز بالذات يجب ان يكون منقسما في جميع الجهات فاستحال وجود الجزء الذي لا يتجزى وكذا وجود الخط والسطح الجوهريين فضلا عن تركب الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح العرضيين فانها ليست بمتحيزة بذواتها حتى يتصور لها جهات مقتضية لانقسامها * الوجه (الثاني انا اذا ركبنا صفحة من اجزاء لا تتجزى ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضيء) من تلك الصفحة (اي) الوجه (الذي الى الشمس غير الوجه (المظلم اي الذي الينا وهذا ايضا ضروري) فوجب ان تكون تلك الاجزاء منقسمة وقد اجيب عن هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف ويجوز ان يكون لشيء واحد غير منقسم في ذاته اطراف هي اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين المحاذيين لليمين واليسار مثلا ان كانا جوهرين فهما جزآن للذي فرض غير منقسم وان كانا عرضين فاما ان يكونا حالين في محل واحد بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكون ما حاذى منه يمينه عين ما حاذى منه يساره وهو بديهي البطلان واما ان يكونا حالين في محلين متمايزين في الاشارة فيلزم الانقسام ولو فرضا اذ يمكن حينئذ ان يفرض فيه شيء غير شيء كما تشهد به البديهة (النوع الثاني ما يتعلق بالمماسة وهو) ايضا (وجهان الاول لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فلنست) تلك الاجزاء اجزاء (لا تتجزى هذا خلف) لكونه اجتماعا للنقيضين (بيانه) انه اذا تركب الجسم منها فلا بد لها من ان تكون مجتمعة مترتبة متلاصقة والا لم يكن هناك تركب حقيقة وحينئذ فلا شك (ان الواقع) من تلك الاجزاء (في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فما به يماس) الوسط (احدا لطرفين غير ما به يماس) الطرف (الآخر) اذ لو كانا متحدين لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل كانا متماسين واذا كان الامر كذلك (فينقسم) الجزء الوسط مع كونه غير منقسم (لا يقال لا نسلم ذلك) اي حجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه (لجواز التداخل) بين تلك الاجزاء (لانا نقول بطلانه ضروري) فان بديهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع ان يداخل مثله بحيث يصير حجمهما معا كحجم واحد منهما (وان سلم) جواز التداخل (جدلا فيكون حيزهما) اي حيز المتداخلين (واحدا) ولا يزداد بانضمام احدهما الى الآخر مقدار (وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس) وغيرهما من الاجزاء (بالغا ما بلغ فلا يكون ثمة ترتيب) بين الاجزاء (ولا وسط ولا طرف ولا يحصل من تأليفها حجم) زائد على حجم كل واحد منها (وذلك) كله (خلاف المفروض) لانا فرضنا تركب الجسم الذي هو حجم ممتد في الجهات الثلاث من تلك الاجزاء فلا بد ان يكون بينها ترتيب وان يكون هناك وسط وطرف (ومع هذا) الذي ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل نقول (فالمداخلة) بين جزئين انما تكون (بعد المماسة) بينهما (فلا شك ان الملاقي) من احد الجزئين (عند المماسة غير الملاقي) منه (عند المداخلة التامة فيلزم الانقسام) في كل واحد من الجزئين ولا يذهب عليك ان لزوم الانقسام من التداخل انما يتم اذا كان التداخل

حادثا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض اما اذا كانت الاجزاء متداخلة فى ابتداء الخلقة بان خلقت كذلك فلا ❁ الوجه (الثانى لوجاز) ان يقع (جزء) لا يتجزى (على ملتقى اثنين من الاجزاء (لم يكن) ذلك الجزء جزأ (لا يتجزى) بل كان منقسما (واللزوم حق فاللازم) ايضا (حق واللزوم بين فانه يكون) الجزء الواقع على ملتقاهما (مماسا لهما لا بالكلية) اى لا يجوز ان يكون بكليته مماسا للشيء منهما والا لم يكن واقعا على الملتقى بل على احدهما فوجب ان يكون ببعضه مماسا لاحدهما وببعضه مماسا للآخر (ولا معنى للانقسام الا ذلك واما حقية الملزوم) اعنى وقوعه على ملتقى جزئين (فلوجوه) ثلاثة (الاول لاشك انه) اى الجزء الذى لا يتجزى على تقدير وجوده (يتحرك من جزء) مثله (الى) جزء (آخر) كذلك (فاتصافه بالحركة اما عند كونه بتمامه فى الجزء الاول او) فى الجزء (الثانى او عند كونه (على الملتقى والاولان باطلان لانه) اى كونه فى احد الجزئين حاصل (اما قبل الحركة) وهو كونه فى الجزء الاول (او بعد الفراغ منها) وهو كونه فى الجزء الثانى فلا يتصور اتصافه بالحركة حال كونه فى احدهما (وفى الثالث) اعنى اتصافه بالحركة حال كونه على ملتقاهما (المطلوب ❁ الثانى) من هذه الوجوه (نفرض خطا) مركبا (من اجزاء شفع كستة) مثلا (ونفرض فوق احد طرفيه جزأ وتحت) الطرف (الآخر) من الخط (جزأ) آخر (ثم) نفرض انهما (تحركا) اى تحرك كل منهما الى صوب الآخر على التبادل حركة (على السوية فلابد ان يتحاذيا قبل ان يتجاوزا وذلك) التحاذى انما يكون (على المنتصف) من الخط (اذا) قد (فرضنا الحركتين سواء) فى السرعة والبطء (وهو) اى منتصف الخط (ملتقى الثالث والرابع) من تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفى الخط كما يلوح بادنى تأمل صادق ❁ (الثالث) منها (نفرض خطا من اجزاء وتر) كالخمسة مثلا (ونفرض ذينك الجزئين كليهما من فوق كلا) منهما (من طرف) من طرفى الخط (ثم) نفرض انهما (يتحركان) اى كل منهما الى صاحبه حركة (سواء فيلتقيان) لامحالة (فى الوسط وهو الجزء الثالث) من كل واحد من الطرفين (فيكون هو) اى الجزء الثالث (على ملتقاهما) لانهما معا عليه (وربما يمنع هذا بانهما) اى الجزئين المتحركين (يقفان قبل) الجزء (الثالث اذ شرط انتقالهما) الى الثالث (فراغ ما يسع الجزئين) معا ولاشك ان الثالث لا يسعهما بل يسع واحدا منهما ❁ النوع (الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطء وحاصله احد الامرين لازم) اى ثابت فى الواقع على سبيل منع الخلو (اما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء واما تجزى الاجزاء) التى لا تتجزى فانهما لا يجتمعان فى الكذب لان عدم التجزى يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء اعنى وجود التفاوت يستلزم التجزى (والاول) وهو انتفاء تفاوت الحركات (منتف) ضرورة ان الحركات متفاوتة فى السرعة والبطء (فثبت الثانى) وهو تجزى الاجزاء (بيان لزوم احد الامرين من طريقين احدهما انه اذا) تركبت المسافة من اجزاء لا تتجزى فاذا (قطع السريع جزأ) منها (فالبطىء لا يقف لما بينا) من قبل (ان البطء ليس لتخلل السكنات فهو) اى البطىء (اذن يتحرك فاما ان يتحرك جزءا ايضا فالسريع كالبطىء وهو الاول) اعنى انتفاء التفاوت فيما بين الحركات (او اقل من جزء) اذ لا مجال لتوهم حركته اكثر من جزء (فيتجزى) الجزء الذى لا يتجزى لثبوت ما هو اقل منه (وهو الثانى) من الامرين اللذين ادعينا لزوم احدهما ❁ (وثانيهما) اى ثانى الطريقين المذكورين (ان نبين ان ثمه حركة سريعة وبطيئة متلازمتين) بحيث يستحيل انفكاك احديهما عن الاخرى (فيستغنى) حينئذ (عن الاستعانة بان البطء ليس لتخلل السكنات بل يكون ذلك) اى تلازم هاتين الحركتين (دليلا على ذلك) اى على ان البطء ليس لتخلل (مستأنفا) كما نبهت عليه فيما مر واذا كانت الحركتان متلازمتين (فعند ما تقطع السريعة جزأين قطعت البطيئة مثلها لزم تساوى السريعة والبطيئة) وهو الامر الاول (او اقل لزم التجزى) وهو الامر الثانى (وذلك) اى تلازم السريعة والبطيئة حاصل (فى صور) ست ❁ (الاولى الدائرة الطوقية من الرحى مع الدائرة القطبية منها) فان حركة الاولى سريعة

لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمتان (اذ لو تحركت الطوقية) مثلا
(ووقفت القطبية لزم التفكك وانقسام الرحى الى دوائر) متعددة (بحسب اجزائها) وانما يتضح ذلك
باخراج خطوط مثلا صفة من مركز الرحى الى الطوق الاعظم منها في جميع الجهات فان تلك الخطوط
تكون مركبة من اجزاء لا تتجزى وتتركب من اجزاء تلك الخطوط اطواق متداخلة متفاوتة في الكبر
والصغر والطوق العظيم منها مركب من اطراف هذه الخطوط فاذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك
الطوق الذى يلاصقه فقد انفك احدهما عن الآخر وكذا اذا تحرك الطوق الثانى ولم يتحرك
الثالث وهكذا الى الطوق الذى هو اصغرها فلزم تفكك الرحى عند تحركها على مثال دوائر محيطة
بعضها ببعض (ولو كانت) الرحى (من حديد وما هو اشد منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن
ان ينفك منها جزء بابلغ السعى وذلك) الذى ذكرناه من تفكك الرحى حال تحركها والتصاقها حال
سكونها (وان كان مما لا يمتنع فى قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسائر العاديات ومعلوم)
لكل عاقل (ان الله تعالى لم يخلق فى الرحى كل هذه) الغرائب و (العجائب ليثبت مذهبكم) ❊ الصورة
(الثانية فرجار له شعب ثلاث فتثبت واحدة) منها (وتدور اثنتان حتى يرسما دائرتين الداخلية صغيرة
والخارجية كبيرة) ولا شك ان هاتين الشعبتين (تتمان) الدائرتين معا بحركتيهما (وهما متلازمتان
ضرورة والانفكاك) بين الشعبتين (ههنا مع عدم التأثر) والتساقط (ابعد) من الانفكاك بين اجزاء
الرحى ❊ الصورة (الثالثة من وضع عقبه على الارض ويدور على عقبه فانه يرسم دائرتين احداهما بعقبه)
وهى اصغر (والاخرى باطرافه) وهى اكبر (وان شئت فافرضه) اى الدائر على عقبه (مادا باعه
فرأس اصبعه يرسم دائرة اكبر بكثير) من الدائرة التى يرسمها عقبه وحركتاهما متلازمتان لانه
اذا تحرك رأس اصبعه جزأ لم يقف عقبه اصلا والا لزم تقطع ذلك الشخص على قياس مامر (ونحن
نعلم بالضرورة انه لا ينقطع جزأ جزأ) كيف وتفرق الاتصال يوجب الالم مع انه لا يجد الما اصلا
(وان شئت فافرضه) اى رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة (فى الفلك فى كوكبين يدور احدهما قريب
القطب والآخر على المنطقة) فان حركتيهما فى رسم الدائرتين متلازمتان والا لزم الانخراق فى الافلاك
وان لا يكون موصوفة بالشدة والاحكام ❊ الصورة (الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المغروزة حذاءها
فان الظل يقطع) بالانتقاص (من الصباح الى الظهر قدرا من الارض محدودا) كذراع او ذراعين مثلا
(والشمس) فى هذه المدة (تقطع ربع فلكها) فحركتها اسرع من حركة الظل بكثير (من غير وقوف
الظل) عن الحركة (لان الشعاع) الخارج من الشمس المار برأس الخشبة الواصل الى طرف الظل
(انما يقع بخط مستقيم) كما تشهد به التجربة الصحيحة (ووقوف الظل) عن الحركة مع تحرك الشمس
(يبطل الاستقامة) فى الخط الشعاعى لان الشمس اذا كانت فى ارتفاع وقد وصل منها خط شعاعى مار
برأس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم ينتقص الظل اصلا
كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين رأس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه
بين الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذى كان متصلا به على الاستقامة فى وضعه
الاول متصلا به كذلك فى وضعه الثانى والا كان خط واحد مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين
ليسا فى سمت واحد وهو باطل بالضرورة ❊ الصورة (الخامسة دلو على رأس حبل مشدود طرفه الآخر)
بوتد (فى وسط البئر مع كلاب يجعل فى ذلك الحبل) عند الوتد (ويمد به فالدلو والكلاب يصلان الى
رأس البئر معا فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف) للكلاب (ضرورة)
فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة وقد توهم النظام تساوى هاتين الحركتين فى السرعة فاستدل
بذلك على الطفرة ❊ الصورة (السادسة جزء يتحرك جزأ على) خط (متحرك جزأ آخر) فى جهة حركة
ذلك الجزء (ولنفرض ا ـ ح خطا) ساكنا مركبا من اجزاء ثلاثة (ونفرض) ايضا (د ه خطا) مركبا

من جزئين كائنا (على ا ب) بحيث يكون د واقعا بازاء او ه واقعا بازاء ب (و) نفرض (زجزأ) كائنا
(على د) من خط د ه بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته هكذا ز د——ه (فاذا تحرك
د) بحركة خط د ه على خط ا ب ج (من ا الى ب فقد تحرك ه) ا——ب——ج بتلك
الحركة من ب الى ج وفرضنا) مع ذلك (تحرك ز) على خط د ه (من د وكان) اى د (مقابلا لا)
فى ابتداء الفرض (الى ه) اى تحرك ز من د الى ه (وهو) اى ه وان كان مقابلا لب ابتداء لكنه
(الآن مقابل لج) فيكون ز حينئذ مقابلا لج ايضا (فقد تحرك ز) بمجموع حركته الذاتية والعرضية
(جزئين حين تحرك د) بحركة واحدة (جزأ) واحدا فان ز و د كانا معا محاذيين ل ا من خط ا ب ج قبل
الحركة والآن قد صار ز محاذيا لج و د محاذيا لب فقد ثبت حركتان متلازمتان سريعة وبطيئة
وهو المطلوب وان شئت قلت (فحين تحرك ز) بمجموع حركتيه (جزأ) واحدا (يكون د تحرك اقل
من جزء وفيه المراد) الذى هو انقسام الجزء ❊ (النوع الرابع ما يتعلق بالاشكال الهندسية وهو وجوه)
ستة ❊ (الاول انا نفرض مربعا من اربعة خطوط كل خط) منها (من اربعة اجزاء) ونجتهد فى ضم
الخطوط بعضها الى بعض غاية الاجتهاد (فذلك) المربع (ستة عشر جزأ) هكذا
oooo
oooo
oooo
oooo
(فيكون
كل ضلع من المربع اربعة اجزاء والقطر) الواصل بين طرفى ضلعين محيطين بزاوية (ايضا
اربعة اجزاء) لانه انما يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثانى من الثانى والثالث
من الثالث والرابع من الرابع (فالقطر كالضلع) فى المقدار (وانه محال بشهادة الحس والبراهين
الهندسية) الدالة على ان وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها لان مربعه يساوى
مربعيهما كما بين فى الشكل المسمى بالعروس وايضا اذا كان احدى زوايا المثلث قائمة كانت
الباقيتان حادتين والزاوية العظمى يوترها الضلع الاطول (لا يقال لم لا يجوز) فى المربع المذكور
(ان يكون القطر اطول و) ذلك بان يقع (بينهما) اى بين اجزاء القطر (خلاء) دون اجزاء الضلع
(لانا نقول الخلاء الذى بين كل جزئين) من اجزاء القطر (ان وسع جزأ كان القطر مثل) مجموع
(الضلعين لانه) حينئذ (سبعة اجزاء) هى الاربعة المذكورة والثلاثة الواقعة فى الفرج الثلاث بين
جميع تلك الاربعة لان وقوع الفرجة فى بعض دون بعض تحكم محض ولاشك ان مجموع الضلعين
سبعة ايضا لاشتراكهما فى جزء واحد ومساواة القطر لهما معا باطلة حسا وبرهانا (وان كان) الخلاء
الواقع بين جميع الاجزاء او بعضها (اقل) من ان يسع جزأ (لزم الانقسام) فى الجزء لثبوت ما هو
اقل منه ❊ الوجه (الثانى مثلث قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة اجزاء
فنقول قام البرهان) فى شكل العروس (على ان مربع وتره) اى وتر قائمة المثلث (كمجموع مربعى
الضلعين ولكن مربع كل ضلع) فى المثلث المذكور (مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وانه
فوق اربعة عشر) جزأ (واقل من خمسة عشر) جزأ وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر فى نفسها
مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر فى نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد
ان يكون جذر المائتين فيما بينهما (فيلزم انقسام الجزء حينئذ) اى الكسر الذى به يتم الجذر المذكور
❊ الوجه (الثالث هذا المثلث) القائم الزاوية (اذا طبقنا رأس وتره) اى وتر قائمته (على ضلع) من
ضلعى القائمة منصوب نحو السماء (ومددنا رجله) اى رجل الوتر (من الطرف الآخر) كسلم موضوع
على جدار قائم على سطح الارض بمد اسفله عن موضعه الى خلاف جهة الجدار (فلا شك انه كلما
ينحط من هذا الضلع) المنصوب (شئ) والمقصود انه كلما ينحط رأس الوتر عن شئ من هذا الضلع
(يخرج من ذلك الضلع شئ) اى يخرج رجله عن ذلك الضلع بشئ وهكذا الى ان يصل رأسه الى اسفل
الضلع المنصوب (فان كان) ما يخرج به اسفله (مثله) اى مثل ما ينحط عنه اعلاه (لزم ان يكون الوتر
مثل المنطبق على ضلع) وهو الضلع الذى جر من طرفه اسفله لان بعض الوتر منطبق على هذا الضلع

(و) مثل (الفاضل عليه) اى على هذا الضلع اعنى مقدار الانجرار (وهو) اى هذا الفاضل (مثل) الضلع (الآخر) اذالمفروض ان مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار (فيكون) الوتر (كمجموع الضلعين ويكذبه الحس والبرهان) فوجب ان يكون مقدار ماينجر اليه اقل مما ينحط عنه فاذا انحط جزأ انجر اقل من جزء (وهذا) الوجه (يليق بالنوع الثالث من وجه) وهوان حركة الانحطاط اسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما ❊ الوجه (الرابع بينا) فيما تقدم (وجود الدائرة) وامكانها مناف لوجود الجزء الذى لايتجزى كما يتبين من قوله (فاذا فرضنا دائرة فلوكان محيطها) مركبا (من اجزاء لا تتجزى فان كان ظاهر) تلك (الاجزاء اكبر من باطنها) حتى اذاتلاقت بظواهرها وبواطنها كان محدب المحيط المركب منها اكبر من مقعره (انقسم الجزء) لاشتماله على ظاهر اكبر وباطن اصغر (والا) اى وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها (فبين كل جزئين) من اجزاء المحيط فى جهة محدبه (اماخلاء) بان تكون بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام فى الجزء ايضا لان ما كان منه ملاقيا مغاير لما ليس بملاق على انا نقول (فان كان) الخلاء الواقع بين كل جزئين (بقدر مايسع جزأ كان ظاهرها) اى ظاهر محيط الدائرة (ضعف باطنها) على ذلك التقدير (والحس يكذبه) فانه محدب المحيط وان كان اكبر من مقعره الا انه يستحيل ان يكون ضعفه (وان كان ذلك الخلاء) اى كل واحد منه او بعضه (اقل) من قدر يسع جزأ (لزم الانقسام) فى الجزء لثبوت ماهو اقل منه (واما لاخلاء) بان تكون ظواهرها متلاقية كبواطنها مع انه لا تفاوت بينهما (فيكون) حينئذ (باطنها) اى باطن محيط الدائرة او باطن الدائرة فانها قد تطلق على محيطها (كظاهرها) فى المقدار (وهو) اى باطنها (كظاهر) دائرة (اخرى محاطة بها) لانطباقه عليه (وظاهر المحاطة ايضا كباطنها) لماعرفت فى المحيطة (وهى) اى الدائرة المحاطة (كثالثة ورابعة) الى دوائر اخرى (بالغة مابلغت فتكون اجزاء طوقية الرحى مثلا كالقطبية) منها (وبطلانه لايخفى) والاظهر فى تقرير هذا الوجه ماذكر فى الملخص من انه يمتنع جعل الخط المركب من الاجزاء التى لاتتجزى دائرة لانا اذا جعلناه دائرة فاما ان تتلاقى ظواهر اجزائه كما تلاقت بواطنها فيلزم ان تكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيطة كباطنها و باطنها كظاهر المحاطة بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة بها كباطنها فيكون ظاهر المحيطة كباطن المحاطة بها ثم هكذا نجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلافرجة بينهما الى ان تبلغ دائرة طوقها مثل طوق الفلك الاعظم فلاتزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لاتتلاقى ظواهرها مع تلاقى بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التى لم تتلاق فظهر ان امكان الدائرة ينافى وجود الجزء ❊ الوجه (الخامس برهن اقليدس) فى المقالة الاولى من كتاب الاصول (ان الزاوية المستقيمة الخطين) قابلة للتنصيف بخط مستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف ايضا وهكذا فالزاوية المستقيمة الخطين (تنقسم الى غير النهاية وانه ينفى الجزء) ❊ الوجه (السادس برهن) اقليدس فى تلك المقالة (على ان كل خط قابل للتنصيف فاذا فرض) الخط مركبا (من اجزاء وتر) كخمسة مثلا (لزم تجزى) الجزء (الوسطانى ❊ المقصد ❊ السادس ❊ فى تحرير مذهب الحكماء) فى الاجسام البسيطة الطباع (قالوا لما تقرر) بالبرهان (ان الجسم) البسيط كالماء مثلا (لاينفصل الى اجزاء لاتتجزى) ومافى حكمها من الجواهر المنقسمة فى جهة واحدة اوفى جهتين (فقط فقد ثبت انه متصل واحد فى الحقيقة) لامفصل فيه اصلا (كما هو عند الحس وقابل للقسمة الى غير النهاية) اى لاتصل قسمته الى حد تقف عنده كما مر والا لزم وجود الجزء عندانتهاء القسمة والحاصل ان ذلك الجسم ليس مركبا بالفعل من اجزاء لاتتجزى وما فى حكمها فيكون متصلا فى نفسه ولا تنتهى قسمته اليها فيكون

قابلا لانقسامات غير متناهية والقسمة (اما بالفك) كسرا اوقطعا والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة وللكسر بالاجسام الصلبة (واما باختلاف عرضين قارين) فى محلهما لابالقياس الى غيره (كالسواد والبياض اوغير قارين) فى المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره (كمماستين ومحاذاتين) واما بالوهم والفرض فهذه الثلاثة وجوه القسمة فى الجسم (نعم قد يمنع عن) القسمة (الانفكاكية مانع كصورة نوعية) كما فى الافلاك (اوصلابة) شديدة كما فى بعض الاجسام العنصرية (اوفقد آلة) يحتاج اليها فى القطع (اوصغر) متبالغ لايتيسر معه القطع ولا الكسر (واما) القسمة (الفرضية فلا تقف ابدا) وقد بين انحصار القسمة فى الثلاثة المذكورة بانها اما مؤدية الى الافتراق وهى الفكية اولا وحينئذ امان تكون موجبة للانفصال فى الخارج وهى التى باختلاف عرضين اوفى الذهن وهى الوهمية وانما ذكر الفرض العقلى مع الوهم لان الوهم ربما لم يقدر على تمييز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف بخلاف العقل فانه لايقف لاحاطته بالكليات المشتملة على الكبير والصغير والصواب ان اختلاف الاعراض لايوجب انفصالا خارجيا لانا نعلم قطعا ان الجسم المتصل فى نفسه اذا وقع ضوء على بعضه لم ينفصل فى الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى اتصاله بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء وحينئذ يقال الانفصال اما فى الخارج كما بالقطع والكسر واما فى الوهم فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض اولا بتوسطه كما بالوهم والفرض فظهر ان القسمة اثنتان انفكاكية وهى قسمة خارجية منقسمة الى قسميها وغير انفكاكية وهى قسمة ذهنية وتسمى وهمية وفرضية ايضا وتنقسم الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد يفرق بين الفرضية والوهمية كما اشرنا اليه ويجعل ما باختلاف الاعراض قسيما للوهمية المجردة كما فى الكتاب فعليك بالتثبت فى موارد الاستعمال

﴿ المقصد السابع ﴾ فى دليلهم على اثبات الهيولى والصورة) وكون الجسم مركبا منهما (قالوا فالجسم) البسيط (متصل) واحد فى حد ذاته كما عرفت (وهو قابل للانفصال) الانفكاكى كما اذا صب ماء الجرة فى انائين (فثم اتصال) اى جوهر ممتد فى الجهات متصل فى نفسه (نسميه الصورة الجسمية وندعى انه) اى ذلك الجوهر المتصل (ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمه امر آخر يقوم به الاتصال) اى الجوهر المتصل على معنى انه يختص به اختصاصا ناعتا له فيكون حالا فيه وبيانه ان الجسم المتصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلا وحينئذ نقول (فان ثم امرا قابلا للاتصال تارة والانفصال اخرى و) ذلك (القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان) القابل (الثابت للشيئين اللذين يزول كل منهما مع حصول الآخر (غير كل واحد من) الشيئين (المتزايلين) فالقابل للاتصال والانفصال يغاير كلا منهما (اونقول قابل الاتصال) والانفصال (باق مع الانفصال والاتصال لايبقى مع الانفصال فهو غيره) اى قابل الاتصال والانفصال غير الاتصال وكيف لا والشئ لايكون قابلا لنفسه ولا لماينافيه (فهذا الامر) الذى هو قابل للانفصال ومغاير للاتصال (هو الذى نسميه بالهيولى) الاولى التى تحل فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا وبعده متصفا بالانفصال بل باتصالين حادثين عنده حيث كان حينئذ متصلين (وتلخيصه انهم كما اثبتوا بتوارد المقادير) المختلفة على الجسم (مع بقاء صورة) جوهرية (اتصالية قابلة للكميات) المتواردة (كون الكم) المتغير (غير الاتصال) الباقى بحاله (اثبتوا) ايضا بتوارد اتصالات مختلفة بالشخص على امر باق على حاله (بالضرورة كون الاتصال) المتبدل (غيرما يقبله وسموا الاتصال صورة والقابل له مادة) والمركب منهما جسما (وربما يقال فى المعارضة) لدليلهم (الهيولى) على تقدير وجودها (اذا كانت واحدة) كما قبل الانقسام (كانت متصلة) لامنفصل فيها (واذا كانت كثيرة) بورود الانقسام (كانت منفصلة فهى قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولهما اثبات

هيولى) كما ذكرتم فى الجسم (لزم ان يكون للهيولى هيولى) اخرى فينقل الكلام اليها (و يلزم التسلسل) فى امور مترتبة موجودة معا (وهو) اى هذا الذى ذكر فى المعارضة (مندفع) عنهم (بما ذكرنا من التلخيص فانا اثبتنا كون الاتصال غير القابل) للاتصال و الانفصال المتعاقبين عليه (فلا يلزم للهيولى هيولى) اخرى (الا باثبات امر بين احدهما انها اتصال لامغاير الهذا) الاتصال الذى هو حال فيها حتى تكون هى متصلة فى حد ذاتها (والثانى انه) اى ذلك الاتصال المغاير (يزول عنها و يعود اليها) حتى يثبت فى ذات الهيولى شيئان الاتصال المغاير وما هو قابل له فيكون للهيولى هيولى اخرى (وذلك مما لا سبيل اليه فان وحدتها) اى وحدة الهيولى (وكثرتها بحسب ما يعرض لها من الاتصال و يقارنها من الصورة) فهى قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة الحالة فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصور المتعددة الحالة فيها (والا فهى) فى نفسها (لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة انما هى) فى ذاتها (استعداد محض لا فعل لها) فى الصفات المذكورة (الا بالصورة) فهى متصفة بها تبعا لها لا فى حد ذاتها (واعلم ان هذا البرهان) الذى ذكر على اثبات الهيولى (لا يتم الا بابطال قول من يقول) كذيمقراطيس واتباعه (مبادى الاجسام) البسيطة (اجزاء) هى اجسام صغار صلبة (متجزئة فى الوهم) بحسب الجهات الثلاث لكنها (غير قابلة للتجزئة) الموجبة للانفصال (بالفعل) فى الخارج (واتصال الجسم) البسيط (عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل) فى نفسه (بالحقيقة وغير قابل للانفصال) الانفكاكى بل للانفصال الوهمى (والجسم الذى يقبل الانفصال) الفكى كالماء مثلا (غير متصل) فى نفسه (بالحقيقة) بل بحسب الحس لعجزه عن ادراك المفاصل التى بين تلك الاجزاء (فليس ثمة امر قابل للاتصال والانفصال) بل هناك اجسام صغار تجتمع وتفترق ومحصول ما ذكره المصنف ان انتفاء الجزء الذى لا يتجزى وما فى حكمه يستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا فى نفسه فيكون جسما مفردا او يكون فى تركيبه منتهيا الى اجسام مفردة فلم لا يجوز ان يكون الجسم البسيط الذى نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للانقسام الوهمى دون الفكى فلا تثبت الهيولى بالبرهان المذكور لابتنائه على ان الجسم المتصل فى نفسه يرد عليه الانفصال الخارجى بل ولا يثبت ايضا الجسم التعليمى لان تلك الاجسام المفردة لا تتغير اشكالها ومقاديرها (وابطله) اى قول هذا القائل (ابن سينا بما حاصله ان كل جزء منها) اى من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمى (تحدث فيه القسمة الوهمية اثنينية تكون طباع كل منهما طباع الآخر) وطباع الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء الآخر (الخارج الموافق لها فى الماهية) بناء على ما ذهب اليه ذلك القائل من ان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة فى الماهية النوعية (فيجوز) حينئذ (على) الجزئين (المتصلين) المفروضين فى جزء واحد (ما يجوز على) الجزئين (المنفصلين) اعنى الجزء الذى قسم والجزء الآخر (من الانفصال) الرافع للاتحاد والاتصال (و) يجوز ايضا (على المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال) الرافع للاثنينية والانفكاكية وذلك لان هذه الاربعة متوافقة فى الماهية فتكون متشاركة اما فى الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او فى جواز قبولهما والاول باطل قطعا فتعين الثانى فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال (اللهم الا المانع) خارج عنه (وذلك المانع لا يكون لازما لماهيته والا انحصر نوعه فى شخصه) واذا لم يكن لازما (فيمكن مفارقته وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال) بالفعل (ويحصل المطلوب) الذى هو اثبات الهيولى (ومبناه) اى مبنى ما ذكره ابن سينا (كون الاجزاء) التى هى تلك الاجسام الصغار (متوافقة فى الماهية) كما اشرنا اليه (وهو ممنوع) لجواز ان تكون متخالفة فى الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن متوافقان فى النوع واستبعاد تركب الماء المتشابه فى الحس من اجزاء متخالفة الحقائق باسرها مما لا يجدى فى امثال هذه المباحث وان بنى الدليل على تسليم الخصم كان جدليا لا برهانيا (ثم نقول) وعلى تقدير

تماثلها (قد يكون تشخص احدهما مانعا) من ذلك القبول (او) تشخص (الآخر شرطا له) فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع اوفقد ان الشرط وهذا مدفوع بما مر من ان المانع من القبول لا يكون لازما والا انحصر النوع فى الشخص واذا لم يكن لازما امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف فى اثبات المطلوب (وربما) يعترض على برهان الهيولى و (يقال الاتصال) هو (الوحدة والانفصال) هو (الكثرة وهما عارضان للجسم) خارجان عنه (فعليكم ببيان كون الاتصال جزأ من الجسم) حتى يثبت تركبه من الاتصال والامر القابل له (فانا من وراء المنع) اى نمنع كونه جزأ منه (وهذا) الذى يقال (فيه التزام لثبوت امر غير الاتصال قابل له) وللانفصال ايضا (ويصير النزاع) حينئذ (فى كون الجسم ذلك القابل) وحده (اومع هذا الاتصال) المقبول (ولا شك ان الصورة الاتصالية) اى الجوهر الممتد فى الجهات الذى تبين بنفى الجزء اتصاله فى نفسه (اول ما يدرك من جوهرية الجسم) اى حقيقته بل هو الجسم فى بادئ الرأى المعلوم وجوده بالضرورة (والذى يحتاج الى الاثبات) بالدليل (هو المادة) المتصفة بذلك الجوهر المتصل فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين احدهما قابل والآخر مقبول (فيصير النزاع) فى ان الجسم ماذا انزاعا (لفظيا) لا فائدة فيه وانت تعلم ان هذا انما يصح اذا سلم ذلك القائل ان هناك جوهرا وراء هذا الجوهر المتصل لكن المشهور انه يقول ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل للاتصال الذى هو الوحدة والانفصال الذى هو الكثرة على معنى انهما عرضان يحلان فيه على التعاقب كما ذهب اليه افلاطون من ان آخر ما تحل اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد فى الجهات كلها فطريق الرد عليه انه يلزم من ذلك ان يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وايجاد الجسمين آخرين من كتم العدم وهو باطل كما سيأتى فى تحقيقه ﴿ وههنا سؤال يستصعبه بعض و) ذلك السؤال (هو ان الاتصال اذا كان جزأ للجسم) كما زعمتم (فبزواله) الذى هو الانفصال (تعدم هوية الجسم) لانتفاء الكل بانتفاء جزئه (فلا يكون الجسم قابلا له) اى لزواله اعنى الانفصال (واذا كان الجسم) قابلا لزواله كما ادعيتموه ايضا فلا بد ان (يبقى مع زواله) واذا بقى معه (فليس هو) اى الاتصال (جزأ للجسم) والحاصل ان كون الجسم قابلا للانفصال الذى هو زوال الاتصال ينافى كون الاتصال جزأ له فقد لزمكم فيما ذهبتم اليه القول باجتماع المتنافيين (وظن) المستصعب (ان ذلك) السؤال (مغالطة وقعت من الاشتراك اللفظى فان الاتصال) اى لفظه (يقال للصورة) الجوهرية (التى بها) للجسم (قبول الامتدادات الثلاث وهو امر لا يزول عن الجسم) بحال من الاحوال اذ لا يتصور بقاء جسم مع زوال هذه الصورة عنه (و) يقال ايضا (لنفس الامتدادات وهو كم وليس جزأ لجسم) لانه عرض فلا يكون مقوما للجوهر (بل عارضا له) فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا شكل الجسم باشكال مختلفة المقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لان الانفصال كما ينافى الاتصال العرضى ينافى الاتصال الجوهرى اذ لا يبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا تبقى الكمية المعينة وايضا اذا اقتصر على ان الجسم قابل للكم المتصل وزواله جاز ان يقال ذلك القابل لهما هو الصورة الجوهرية فلا يثبت فى الجسم جوهر مغاير لها متصف بها فلا تثبت الهيولى فما ذكره ليس جوابا للسؤال (وجوابه الحق (ان قولنا الجسم قابل للاتصال ليس معناه ان شخصا من الجسم باقيا) على هويته الشخصية الاتصالية (يتوارد عليه اتصال) واحد (تارة واتصالان) آخران تارة (اخرى) فانه غير معقول كما ترى (وكيف يكون الواحد بالشخص واحدا تارة واثنين اخرى بل مرادنا ان ثمة امرا يستحفظ الماهية الجسمية) دون الهوية الشخصية (معلوم البقاء فى الاحوال) الطارئة على الجسم من الاتصال والانفصال المتعاقبين عليه (وتتوارد عليه الهويات) الشخصية فتارة تكون معه هوية واحدة اتصالية وتارة هويتان او اكثر (فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة) للاتصال والانفصال (و) هو

مغاير للهويات التي تتجدد بالاتصال والانفصال فانا نعلم بالضرورة ان الماء الذي في الجرة) على تقدير كونه واحدا متصلا في نفسه (اذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية) الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل اصلا (حتى صار شخص واحد أشخاصا متعددة) اي زال شخص كان متصلا اتصالا وحدانيا وحصلت اشخاص هي متصلات متعددة لم تكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير (وثمة امر باق في الحالين هو معروض تارة لاتصال) واحد (وتارة لاتصالات متعددة و) الدليل على ان ثمة امرا باقيا هو انه (ليس نسبة هذه الاشخاص) التي في الكيزان (الى ذلك الشخص) الذي كان في الجرة (كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم تكن في تلك الجرة ولو كان زوال) تلك (الهوية) الشخصية (لا بزوال جزء وبقاء جزء) آخر (بل بانتفاء الاجزاء بالمرة لما كان) الامر (كذلك) بل كان نسبة هذه الاشخاص كنسبة سائر المياه ولاشك ان الجوهر المتصل الوحداني ليس باقيا فالباقي جوهر آخر يجب ان لا يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا كما مر حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها فظهر من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان التفريق اعداما له بالكلية وهذا الذي قرره في اثبات الهيولى هو مسلك الانفصال ثم شرع في مسلك الانفعال فقال ﴿تنبيه﴾ (وربما قالوا) في اثبات الهيولى (الجسم له قوة وفعل) وذلك لان كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة (والبسيط لا يكون كذلك) لان الواحد من حيث هو واحد لا يقتضي قوة وفعلا لامتناع اجتماعهما فيه وهو مردود لجواز ان يتصف الواحد بهما بالنسبة الى شيئين انما الممتنع اجتماعهما بالنسبة الى شيء واحد الا ترى ان الهيولى موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة فهي بالقوة في بعضها قطعا (وربما استعانوا) في اثبات الهيولى (بالتخلخل والتكاثف) الحقيقيين فانه اذا لم يكن في الجسم امر غير متقدر بذاته حتى يتصور قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمام شيء اليه وانفصاله عنه وجوابه ان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة في الوجود والتعقل للمقدار الا انها لا تستلزم مقدارا مخصوصا فجاز ان تكون هي قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود امر آخر (والكون والفساد) اي وربما استعانوا بهما ايضا اذ لابد فيهما من امر يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الهيولى وفساده ظاهر لان المتبدل في الكون والفساد هو الصور النوعية فجاز ان يكون القابل لها خلعا ولبسا هو الصورة الجسمية على انا نقول وجود هذه الامور التي استعين بها مبني على وجود الهيولى فيلزم الدور (والمعتمد) عند المتكلمين (في نفي الهيولى انها) على تقدير وجودها (اما) ان يكون (لها حصول في الحيز او لا) يكون (فان كان) لها حصول فيه (فاما) ان يكون ذلك الحصول (على سبيل الاستقلال فجسم) اي فالهيولى جسم لان المتحيز بالذات لابد ان يكون جوهرا ممتدا في الجهات ولامعنى للجسم الا ذلك وايضا فالصورة الجسمية حينئذ مثل لها فكيف تحل فيها وايضا ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل والا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها (اولا) يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية (فالهيولى) حينئذ (صفة حالة في الجسمية) تابعة لها في التحيز لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم (والا) اي وان لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالا ولا تبعا (فلا تختص الجسمية بها) اختصاصا ناعتا لها (لانه) اي لان ما لا تحيز له اصلا (امر معقول محض) لا تعلق ولا اختصاص له بحيز قطعا فكيف يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه وقد يجاب بانا لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية لكانت صفة للجسمية فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله في الغير كما في الاعراض الحالة في اجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهيولى لا بالاستقلال ان يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها فتكون موصوفة بها لا صفة لها (وقد يقال) في نفي الهيولى وابطال تركب الجسم منها لو كان

الجسم مركبا من جزئين) كما ذكرتم (لزم من تعقله تعقلهما) ولم يحتج فى ثبوت شئ منهما له الى برهان (واللازم باطل) فانا نعقل الجسم ولا نعقل الهيولى ونحتاج فى اثباتها الى البرهان (والجواب منع تعقل حقيقته) يعنى ان ماذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع ❊ المقصد الثامن ❊ فى تفريعات لهم على) وجود (الهيولى ❊ احدها اثبات الهيولى لكل جسم) وانما احتيج الى هذا الاثبات (اذ تلك الحجة) التى هى المعول عليها فى اثباتها اعنى مسلك الانفصال كما عرفت (لا تثبتها الا لما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل) كالعنصريات (ولعل بعض الاجسام لا يقبلهما كالفلكيات) على رأيهم فلابد لاثبات الهيولى فيها من بيان آخر (فقال ابن سينا طبيعة الاتصال) اى الصورة الجسمية المتصلة فى نفسها (للجميع) اى لجميع الاجسام طبيعة (واحدة) نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية الى غير ذلك من الامور التى تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود فى الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة فى الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها فى الوجود بخلاف المقدار فانه امر مبهم لا يوجد فى الخارج مالم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطا او سطحا مثلا وكل ما كان اختلافه بالخارجات دون الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف (فاذا ثبت احتياجه) اى احتياج الاتصال الذى هو الصورة الجسمية (الى المادة) فى الاجسام العنصرية لكونه حالا فيها (امتنع قيامه بنفسه) فى شئ من الاجسام (والا) اى وان لم يمتنع قيامه بنفسه بل قام بذاته فى الفلك مثلا (كان) ذلك الاتصال الجوهرى (فى حد ذاته غنيا عن المحل والغنى عن المحل لا يحل فيه) اصلا (وبالجملة فالحقيقة الواحدة) النوعية (لا تختلف لوازمها) ومقتضياتها (فتكون) بالنصب على انه جواب النفى (قائمة بذاتها تارة وبالغير اخرى كما لا تكون جوهرا مرة وعرضا اخرى) اى كما ان انقلاب الحقائق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال لاستلزامه ان لا تكون تلك الحقيقة تلك الحقيقة بل حقيقة اخرى (والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمى) اى لا نسلم ان الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية (وذلك مما لا سبيل الى اثباته) فان ماذكرتموه من اختلافها بالامور الخارجة عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع فان الطبيعة الجسمية مطلقا امر مبهم كالمقدار فلا يتصور وجودها الا بان يتنوع بفصول مقومة لها وبعد تنوعها ينضم اليها امور خارجة عنها فلم قلتم انها ليست كذلك (وان سلم) ان الاتصال الجسمى حقيقة واحدة نوعية (فقد) يجوز ان يقوم بالمادة تارة ويقوم بنفسه اخرى ولا محذور فى ذلك اذ قد (لا يكون الشئ محتاجا لذاته) الى محل (ولا غنيا لذاته) عنه (بل يعرض كل منهما له عن علة) فلا يلزم ان يكون الغنى بذاته عن شئ حالا فيه ويمكن ان يدفع هذا بانه لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشئ اما ان يكون لذاته محتاجا الى محل اولا واذا لم يكن محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه فى حد ذاته اذ لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة والمستغنى فى حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه (واما النقض بالطبيعة الجنسية) بان يقال الحيوانية مثلا طبيعة واحدة مع ان لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد تقتضى فى الانسان مالا تقتضيه فى الفرس (فقد عرفت جوابه) حيث نبهناك على ان الجنس امر مبهم لا يدخل فى الوجود الا بعد تحصله بفصل يعينه وهما متحدان بحسب الخارج فى الجعل والوجود فالطبيعة الجنسية فى الخارج حقائق مختلفة بحسب فصولها المنوعة فجاز اختلافها فى الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية فانها حقيقة متحصلة لا يتصور اختلاف لوازمها ❊ (ثانيها) اى ثانى تفريعات الهيولى (ان الهيولى لا تخلو عن الصورة) اى لا توجد خالية عن الصورة الجسمية مطلقا وذلك (لوجوه ❊ الاول الهيولى المجردة) بالفرض عن الصورة (اما اليها اشارة فتكون) الهيولى حينئذ (جسما او) امرا حالا (فى جسم لامتناع الجوهر الفرد) وذلك لانها اذا كانت ذات وضع اى قابلة للاشارة الحسية فان انقسمت فى جميع الجهات كانت جسما اى صورة

جسمية لانها الجسم فى بادى النظر كما مر وان لم تنقسم اصلا كانت جوهرا فردا وان انقسمت فى جهة واحدة اوفى جهتين فقط كانت خطا اوسطحا لاجوهرا لانهما فى حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضيا فتكون الهيولى حينئذ امرا حالا فى الجسم لا محلا للصورة الجسمية هذا خلف (والا) اى وان لم يكن اليها اشارة بان لاتكون متحيزة لااصالة ولاتبعا ولاشك انها قابلة للصورة الجسمية اذالكلام فى هيولى الاجسام (فاذاحصلت فيها الصورة) الجسمية (فاما) ان تحصل معها (فى جميع الاحياز والمظاهر اولا) تحصل (فى شئ منها او) تحصل (فى بعضها) دون بعض (و) الاقسام (الثلاثة باطلة فالاولان) باطلان (ضرورة) لان الهيولى المنضمة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لابدله من حيز ولايمكن ان يكون جسم واحد فى زمان واحد فى مكانين اواكثر (والاخير) باطل (لعدم المخصص) بالنسبة الى ذلك البعض لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضى حيزا مطلقا لامعينا (فان قيل لعل صورة نوعية) تحل فى الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فهى (تخصصها) بحيز معين (وايضا ينتقض) ماذكرتم (بالجزء المعين من الارض) ومن سائر العناصر الكلية (واختصاصه بحيزه) المعين (بلا مخصص) يقتضيه فان نسبة اجزاء العنصر الكلى الى اجزاء حيزه على السواء مع ان كل واحد من اجزائه حاصل فى حيز معين (قلنا الصورة النوعية) وان عينت موضعا كليا لكن (نسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل واحدة فالكلام فى تخصيصه بحيزه) المعين من اجزاء حيز الكل فان الهيولى المجسمة مع تلك الصورة النوعية اما ان تحصل فى كل واحد من تلك الاجزاء اوفى بعضها اولاتحصل فى شئ منها والكل باطل وقد يقال جازان يقارن الهيولى صورة اخرى اوحالة من الاحوال تعين لها بعض اجزاء المكان الكلى وايضا قد تكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلى فلا حاجة فى التخصيص الى غير الصورة النوعية فان قلت ننقل الكلام الى اختصاص اجزاء ذلك العنصر بامكنتها الجزئية قلنا تلك الاجزاء مفروضة فيه لاموجودة فى الخارج فلا تقتضى مكانا وايضا جازان يفرض هناك حالة مخصصة للاجزاء بوضع معين (والجزء من الارض انما اختص بحيزه) المعين الذى هو فيه (لكون مادته قبل تلك الصورة) الارضية كانت (لها صورة) اخرى (مخصصة) لذلك الجزء (بذلك الحيز او) مخصصة له (بحيز آخر انتقل) ذلك الجزء (منه بالاستقامة الى ذلك الحيز) والحاصل ان مخصص ذلك الجزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع السابق الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة اما فى ذلك الحيز اوفى حيز آخر انتقل ذلك الجزء بعد حصول صورته الارضية منه الى حيزه على اقرب الطرق وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة ثالثة وهكذا الى مالانهاية له كما هو مذهبهم (والجواب) عن هذا الوجه من الاستدلال (انه فرع عدم القادر المختار وانه لامخصص) بالحيز المعين (الا الصورة) ومايتبعها من الاوضاع لكنا نقول ان الجسمية اذا حلت فى الهيولى تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار الذى اوجد الجسمية فيها باختياره ❊ الوجه (الثانى انه يلزمه) اى للمجرد الذى هو الهيولى (فعل وقبول) يعنى ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكان لها حال تجردها وجود بالفعل واستعداد لقبول الصورة وقد تبين ان الشئ الاحدى الذات يمتنع ان يتصف بالقوة والفعل معا فوجب ان تكون المادة المجردة مجتمعة مع الصورة هذا خلف ❊ الوجه (الثالث) لوجاز تجرد هيولى جسم عن صورته لجاز تجردها بعد انقسامه الى جزئين مثلا وحينئذ نقول (مادة الجزء و) مادة (الكل ان تجردتا) معا (فان كانتا واحدة) بان لاتزيد مادة الكل على مادة الجزء (فالشئ مع غيره كهو لامعه) وذلك محال (والا) اى وان لم يكونا واحدة (كان المجموع) المركب من مادتى الجزئين اعنى مادة الكل (زائدا) على مادة الجزء (فثم مقدار) باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان (وصورة) جسمية لان الجوهر الممتد فى الجهات هو الجسمية (كما مر) فلاتكون

الهيولى مجردة (وقد عرفت ما فيهما) اى فى هذين الوجهين من الفساد ما فى الثانى فلجواز اتصاف
الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شيئين واما فى الثالث فلان الهيولى فى نفسها لاتوصف بمساواة
ولا بزيادة ونقصان انما تتصف بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية (فلا نكررهما * ثالثها) اى
ثالث التفاريع (ان الصورة) الجسمية ايضا (لاتخلو عن الهيولى لوجوه) ثلاثة * (الاول لو فرضنا صورة
بلا هيولى) لكانت اما مشارا اليها او غير مشار اليها (فان كانت مشارا اليها كان) ذلك المشار اليه (متناهيا)
فى جميع الجهات لتناهى الابعاد (و) كان ايضا (متشكلا) بشكل مخصوص لان الشكل كما عرفت هيئة
شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها به فكل شئ متناه يلزمه ان يكون ذا شكل فذلك
الشكل الثابت للصورة المجردة (اما لنفس الجسمية) ولوازمها (فكل جسم) يجب ان يكون (له ذلك
الشكل) العارض لمقدار مخصوص لاشتراك الاجسام كلها فى الجسمية المقتضية له (فيتساوى حينئذ)
(الكل والجزء) فى الشكل والمقدار المخصوصين وهو محال (اولا) لنفس الجسمية بل لسبب آخر (فتكون)
الصورة المجردة (قابلة لغيره) اى لغير ذلك الشكل من الاشكال المخالفة له (وما هو) اى ليس قبول شكل
آخر (الا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل وقد ابطلناه) بما مر من
ان القابل لهما لابد ان يكون مقارنا للهيولى (وان كانت) الصورة المجردة (غير مشار اليها فليست صورة
جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد) الجوهرى الممتد فى الجهات الملزوم
للامتداد العرضى ذهنا وخارجا (ويمتنع ان يتصور) هذا الامتداد (بلا حيز ولا اشارة وايضا فتكون)
الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة للاشارة (امرا عقليا محضا) لا تعلق له بحيز اصلا (فيمتنع
مقارنته للمادة) المتحيزة ولو تبعا كسائر المجردات واعلم ان هذا الاستدلال يتم بان يقال لو تجردت الصورة
لكانت متناهية ومتشكلة فذلك الشكل اما للجسمية وحدها او لسبب آخر فلا حاجة الى التعرض
لكونها قابلة للاشارة او غير قابلة لها بل هذا الترديد مما جعل فى الملخص دليلا مستقلا هكذا الصورة
المفارقة ان قبلت الاشارة فهى لامحالة فى جهة ومختصة بمادة وان لم تقبل فهى غير الصورة التى تشير
اليها حال كونها مادية (لا يقال هذا) الذى ذكرتموه من ان الجسمية المشتركة اذا اقتضت وحدها شكلا
خصوصا على مقدار معين وجب تساوى الاجسام حتى الجزء والكل فى ذلك الشكل على ذلك المقدار
(ينتقض بالفلك اذ شكله مقتضى ذاته) التى هى صورته النوعية (وجزؤه ككله) فى تلك الصورة النوعية
(ولا يلزم تساويهما فى المقدار والشكل) المخصوصين معا بل لا يجوز ذلك فان الافلاك الخارجة
والتداوير اجزاء للافلاك الكلية مع امتناع التساوى فى المقدار وان كانت مساوية لها فى الشكل الكرى
(لانا نقول لولا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه) ومقداره (ككله) بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما
(لكن ثمه مانع) يمنع من التساوى فى الشكل والمقدار جميعا (وهو ان الكل حصل له ذلك الشكل) مع
المقدار المخصوص بان حلت الصورة الجسمية فى المادة الفلكية فاقتضى لها صورته النوعية الحالة معها
فى تلك المادة مقدارا وشكلا مخصوصين (فامتنع ان يكون للجزء) من الفلك (ذلك الشكل) والمقدار
(والا لم يكن جزأ) وكذا الكلام فى سائر الاجسام البسيطة اذا كان لها اجزاء موجودة بالفعل ومنهم
من وجه النقض بالاجزاء المفروضة فى الفلك وغيره من البسائط فانها قد تفرض مضلعة لامستديرة
وزعم ان المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل ورد بان الشكل من لوازم الوجود دون
الماهية فاذا اقتضاه طبيعة لم يكن اقتضاؤها اياه الا فى الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يتجه
السؤال وايضا الجزئية مطلقا مانعة من المساواة فى الشكل والمقدار معا فلا مدخل لتأخر الجزء فى
الوجود عن الكل فى المانعية (واما فى الصورة) الجسمية (فلو تجردت) عن المادة (فلا تكون) هناك
(الا الطبيعة) الجسمية (المشتركة) ولم يكن هناك سبب يقتضى كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة
المشتركة فلا يتصور حينئذ اختلاف فى امر من الامور حتى فى الكلية والجزئية (فلا يكون ثمه كل ولا جزء

فضلا عن اختلافهما بالشكل) فقد اندفع عن الدليل النقض المذكور (ولكن لمانع ان يمنع ان الشكل) وتبدله (انما يكون بالاتصال والانفصال كما) ترى (في الشمعة) فانها (تتشكل باشكال مختلفة من غير فصل) ووصل فليس يلزم من استناد الشكل العارض للصورة المجردة الى سبب مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكل آخر استقلالها بقبول الفصل والوصل كما زعمتم (ولايجاب) عن هذا المنع (بان ذلك) اى قبول تبدل الاشكال (يقتضى) لا محالة (القسمة الوهمية) اذ لا يتصور تبدل شكل فيما لا يمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ (وتفضى) القسمة الوهمية كما مر (الى) القسمة (الانفكاكية ويلزم المحال المذكور لانا نقول لوكفى ذلك) في دفع المنع (لاستقل بالدلالة) على المطلوب بان يقال لو فارقت الصورة المادة لكانت قابلة للقسمة الوهمية المفضية الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل والوصل وقد ابطلناه وعلى هذا (فكان هذه المقدمات) المذكورة في دليلكم (كلها ضائعة) لا حاجة اليها (ويمكن الجواب) عن هذا الذى قلناه (بانه لابنا في حقية الكلام) وصحة الدليل بمقدماته بل هو من قبيل تعيين الطريق الذى هو اقصر * (الثانى) من الوجوه الثلاثة (الصورة الجسمية لو) خلت عن الهيولى و (قامت بذاتها لاستغنت) في نفسها (عن المحل فلا تحل فيه) اصلا لكنها حالة فيه فلا يجوز خلوها عنه وقد عرفت جوابه * (الثالث) من تلك الوجوه ان يقول على تقدير ان يجوز خلو الصورة عن المادة (نفرض الكل تفارقه صورته قبل التجزئة وبعدها فان كان لا تميز ثمه) بين صورة الكل وصورة الجزء (فالشئ مع غيره كهو لا معه وان كان) بينهما (تميز وقد عرفت) في مباحث التعين (انه لا تميز) ولا تعدد (بين الامثال) اى بين افراد ماهية نوعية (الا بالمادة) وعوارضها (فهى) اى الصورة الجسمية (مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها هذا خلف وقد عرفت ما فيه) من انه مبنى على عدم القادر المختار وان تمايز الامثال معلل بالمادة وكلاهما ممنوعان (فلا نكرره * رابعها) اى رابع تفريعات الهيولى وتركب الجسم منها ومن الصورة (قد علمت) في مباحث الماهية (انه لابد) في الماهية الحقيقية المركبة (من احتياج احد الجزئين الى الآخر) فقط او احتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم منه دور وحينئذ فلابد بين جزءى الجسم من حاجة واما كيفية تلك الحاجة (فاعلم ان الهيولى ليست علة للصورة والا لتم لها) اى للهيولى (وجود قبل وجود الصورة) لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها لكنا قد بينا ان المادة لا تكون بالفعل الا بسبب الصورة لان الشئ الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساده فلا نعيده (و) ايضا لو كانت الهيولى علة للصورة (لاجتمع فيها) اى في الهيولى (القبول والفعل) بالنسبة الى شئ واحد فانها حينئذ فاعلة للصورة وقابلة لها وهو باطل وجوابه انه مبنى على ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت ما فيه (و) ايضا لا يجوز ان تكون الهيولى علة للصورة (لانها) في حد ذاتها (تقبل صورا لا نهاية لها فلا تكون علة للمعينة) اى لا تكون علة لمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها في الهيولى اولى من حصول غيرها دفعا للتحكم بل ليس للمادة الا مجرد القبول واما سبب حصول الصورة المعينة فيها فامر آخر (ولا الصورة) اى وليس الصورة ايضا علة (للهيولى لانها حالة فيها فتحتاج) الصورة (في وجودها اليها) ويتجه على هذه العبارة انه يلزم حينئذ كون الهيولى علة للصورة فالاولى ان يقال فلا تكون علة لوجود محلها (و) ايضا ليست الصورة علة للهيولى (لانها) اى الصورة (لا توجد الا مع التناهى والتشكل) لما مر (والهيولى متقدمة عليهما) لانهما من توابع المادة المتأخرة عنها ومامع المتأخر متأخر كما ان مامع المتقدم متقدم فتكون الصورة متأخرة عن الهيولى فلا تكون علة لها ولا يخفى عليك ان الحكم بتأخر مامع المتأخر انما تظهر صحته في المعية والتأخر الزمانيين دون غيرهما (و) ايضا ليست الصورة علة للمادة (للزوم انتفائها) اى انتفاء المادة (عند عدم الصورة المعينة) يعنى لو كانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة الجسمية تتبدل وتزول عند ورود

الانفصال والهيولى باقية على حالها فان قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الصورة المعينة ليست علة لها ولايلزم من عدم علية الصورة المعينة عدم علية الصورة المطلقة قلنا الواحد بالشخص لابد ان تكون علته الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك اذا تمهد هذا فنقول التلازم وامتناع الانفكاك بينهما دل على الاحتياج من الجانبين (فحاجة الهيولى الى الصورة فى بقائها لان الصورة تستحفظها بتواردها) عليها (اذ لو فرضنا زوال صورة) عنها (وعدم اقتران) صورة (اخرى) بها (عدمت المادة) لما مر من امتناع بقائها خالية عن الصور كلها (فهى) اى تلك الصور المتواردة عليها (كالدعائم تزال واحدة) منها عن السقف (وتقام مقامها) دعامة (اخرى) فيكون السقف باقيا على حاله بتعاقب تلك الدعائم (وحاجة الصورة) الى الهيولى (فى التشخص) والعوارض اللازمة لتشخصها (اذ قد علمت ان تشخصها) وتعددها (بالمادة ومايكتنفها من الاعراض) وعلمت ايضا ان تناهيها وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور (خامسها) كما ان الهيولى لاتخلو عن الصورة الجسمية كذلك لاتخلو عن صورة اخرى بل (لكل جسم) من الاجسام (صورة نوعية) بحسبها يتنوع الجسم انواعا كثيرة من البسائط والمركبات وذلك (لانها) اى الاجسام (مختلفة فى اللوازم كقبول الانقسام) الانفكاكى وقبول الالتئام والتشكل التابع لهما (بسهولة) كما فى العنصريات الرطبة مثل الماء والهواء (اوعسر) كما فى العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد (اوعدمه) اى عدم قبول ذلك الانقسام والالتئام والتشكل كما فى الفلكيات (وليس ذلك) الاختلاف فى تلك اللوازم (للجسمية المشتركة) بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لايجوز ان تكون معللة بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا تكون فاعلة وايضا هيولى العناصر مشتركة فلا تكون مبدأ لامور مختلفة ولا للمفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على السوية (بل) لابد ان يكون ذلك (الامر مختص) اى ثابت لبعض من الاجسام دون بعض ويجب ان يكون ذلك الامر المختص لازما ليمكن استناد ما هو لازم اليه (فان كان) ذلك الامر المختص اللازم (مقوما للجسم فهو المطلوب) اذ لابد حينئذ من ان يكون جوهرا فقد ثبت فى الاجسام جواهر مختصة هى مباد لآثارها ولوازمها المختلفة ولامعنى للصورة النوعية الا ذلك (والا) اى وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما (عاد الكلام فيه) لاحتياجه حينئذ الى امر آخر مختص يستند هو اليه (ويتسلسل قال الامام الرازى) الذى حصل لنا بالدليل هو ان هذه اللوازم من الكيفيات والايون وغيرهما مستندة الى قوى موجودة فى الاجسام واما ان تلك القوى اسباب لوجود الجسمية حتى تكون صورا مقومة فلا بل الاقرب (الظاهر) عندنا (انها من) قبيل (الاعراض) وماذكروه من لزوم التسلسل وارد عليهم فى الصور فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق لما مر بعينه فلابد من استنادها الى صور اخر مختصة وقد اجابوا عن ذلك بان هيوليات الافلاك متخالفة بالماهية وكل واحدة منها لا تقبل الا صورة معينة واما اختصاص العناصر بصورها فلان المادة قبل هذه الصورة كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى ما لا يتناهى (و) حينئذ (نقول) لهم (لم لا يمتنع تعاقب صور بلانهاية فلم) اى فلاى شئ (يمتنع تعاقب اعراض بلا نهاية) بل هذا ايضا جائز فلاحاجة الى اثبات الصورة النوعية فى العناصر لذلك ولا فى الافلاك لان موادها لاتقبل الا ماهو عارض لها واجاب بعضهم عن ذلك بانا نعلم بديهة ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلابد من اختلافهما بامر جوهرى مختص (وربما يستدل) على اثبات الصورة النوعية (بان الماء اذا سخن) ثم ترك (يعود بالطبع باردا فثمه امر هو مبدأ للكيفية باق) يرد الماء الى الكيفية الزائلة بعد زوال القاسر (قلنا) ان سلم ان فى الجسم امرا هو مبدأ للكيفية فلا يجديكم (ومن اين يلزم كونه من مقومات الجسم) حتى يكون صورة نوعية على انا لانسلم ذلك (و) نقول (لم قلتم انه) اى عود الماء الى البرودة (ليس

بفعل الفاعل المختار) على طريقة جرى العادة (وهذا) الفرع الخامس اعنى ثبوت الصورة النوعية (مع ضعفه) لعدم صحة ادلته (اصل) كبير (له فروع كثيرة) من المباحث الفلكية والعنصرية (فحققه ولا تنس) كيلا تحتاج الى التنبيه على ضعف مايتفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازى لما فرغنا من بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه ثم شرع فى اثبات الحيز الطبيعى الا ان المصنف جعله من تفاريع الهيولى فقال (سادسها كل جسم له حيز طبيعى) تقتضى طبيعته حصوله فيه (ضرورة انه لوخلى) الجسم (وطبعه) اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع مايمكن خلوه عنه من التأثيرات الغريبة (لكان له مكان ضرورة) اذلايمكن جسم لافى مكان ولايتصور حصوله فى جميع الامكنة معا بل لابد ان يحصل فى حيز معين ولايكون حصوله فى ذلك الحيز مستندا الى امر خارج اذالمفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها تابعة للجسمية فى اقتضاء حيزما على الاطلاق بل الى امر آخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة (قلنا) ماذكرتم (ممنوع بل لوخلى) الجسم وطبعه (لكان كالمحدد لامكان له) كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه (او) نقول اذا خلى وطبعه (تكون نسبته الى الاحياز) كلها (سواء حتى يخصصه الفاعل (المختار) بحيز معين ولانسلم امكان خلوه فى نفس الامر عن تأثير المختار وتخصيصه (و) نقول (لوفرضت الاحياز) كلها (خالية) عن الاجسام (ثم) فرض انه (خلق الارض) وحدها (كان نسبتها الى الاحياز كلها سواء اذليس ثمه مركز ولامحيط) واذا جعلت الارض باسرها فى اى حيز اتفق وجب ان تقف فيه ولا تنتقل منه الى غيره لاستحالة الترجيح بلامرجح فما يتوهم من ان الارض طالبة للمكان الذى هى فيه باطل (كما قال) به (ثابت ابن قرة) فانه قال ليس لشئ من الامكنة حال يخص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ماعداه (واذا رمينا مدرة) الى فوق (فانما تعود) المدرة (الى مركز الارض) لالان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل (لان الجزء مائل الى كله) الذى يجذبه بعلة الجنسية ولوجعل الارض نصفين وجعل كل نصف فى جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا فى وسط المسافة التى بينهما ولوفرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذى هى فيه الآن حجر لارتفع ذلك الحجر اليها الطلبه للامر العظيم الذى هو شبيهه ولوفرض انها تقطعت وتفرقت فى جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها قال ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لاجرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شأنه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز هكذا نقل عنه فى المباحث المشرقية (وبالجملة فلم لايجوز ان يكون كل جسم) بحيث (لوخلى وطبعه لكان يقتضى حيزا مبهما ككل جزء من الارض) فانه يطلب حيزا مبهما من اجزاء حيز الارض (ويكون المخصص) لذلك الجسم بحيز معين (امرا من خارج) كما ان مخصص جزء الارض بحيز معين امر خارج عنه وقد يجاب بان الكلام فيما اذا خلى الجسم وطبعه وجرد عن جميع الامور الخارجة عنه واما جزء الارض فانه لوخلى وطبعه لا تصل بكله فلم يبق موجودا منفردا مقتضيا للمكان ومادام موجودا على حدة فانه لايخلو عن قاسر ﴿فرعان﴾ على ان لكل جسم مكانا طبيعيا ﴿(الاول لايكون لجسم) واحد (حيزان طبيعيان فانه اذا كان فى احدهما فان طلب الآخر فهذا) المكان الذى هو فيه الآن (ليس طبيعيا له) لانه هارب عنه طالب لغيره (والا) اى وان لم يطلب الآخر حال كونه فى احدهما (فالآخر ليس طبيعيا له) لانه ليس طالبا له حين ما خلى وطبعه (و) ايضا (اذا كان) الجسم (خارجا عنهما) بالقسر ثم خلى وطبعه (فاما ان يتوجه اليهما) معا (وهو محال) ظاهر فيما اذا لم يكونا من المكان القسرى فى جهة واحدة (اولا) يتوجه (الى واحد منهما

فليس شئ منهما طبيعيا او) يتوجه (الى احدهما) فقط (فالآخر ليس طبيعيا) له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد ❊ (الثانى) من الفرعين الجسم البسيط له مكان طبيعي كما عرفت و (مكان المركب) اى مكانه الطبيعي (مكان البسيط الغالب فيه) فانه يقهر ماعداه و يجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلى وطبعه طالبا لذلك الحيز (وان تساوت البسائط) كلها (فيه فالمكان) الطبيعي له (هوالذى اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه لواخرج) المركب المتساوى البسائط (عنه) اى عن ذلك المكان الذى اتفق وجوده فيه (لم يعد اليه طبعا) بل سكن اينما اخرج (لعدم المرجح) فلايكون ذلك المكان طبيعيا (و) البسيطان (المتساويان فى) الحجم و (المقدار قد يختلفان فى القوة) فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص فى المقدار اقوى فى القوة (فالمعتبر) من التساوى فى بسائط المركب (هو التساوى فى القوة) دون الحجم والمقدار وقد يفصل ههنا و يقال المركب ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا فى القوة وكان هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا فاما ان يكون كل منهما ممانعا للآخر فى حركته اولا فان لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا الابقاسر وان تمانعا مثل ان تكون النار من تحت و الارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن خيره مساويا لبعد الآخر اولا فعلى الاول يتقاومان فيحتبس المركب فى ذلك المكان لاسيما اذا كان فى الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثانى ينجذب المركب الى حيز ماهو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها وتفتر عند البعد وان تركب من ثلاثة فان غلب احدها حصل المركب بطبعه فى حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلاثة متجاورة كالارض والماء والهواء حصل المركب فى حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متباينة كالارض والماء والنار حصل المركب فى الوسط ايضا لتساوى الجذب من الجانبين ولان الارض والماء وان اختلفا فى الماهية لكنهما يشتركان فى الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب فى الوسط والافى حيز الغالب هذا كله بالنظر الى مايقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتض آخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم ❊ ﴿الفصل الثانى﴾ من فصلى المرصد الاول (فى اقسامه) اى اقسام الجسم الطبيعي الذى تبين فى الفصل الاول حقيقته واجزاؤه (واحكام كل قسم منها) اى من تلك الاقسام (وفيه) اى فى هذا الفصل الثانى (مقدمة واقسام) خمسة ❊

﴿المقدمة﴾ الجسم ينقسم الى بسيط ومركب) و يظهر لك وجه الانحصار فيهما من بيان مفهوميهما (و) الجسم (البسيط له رسمان) مشهوران ❊ (الاول ما جزؤه) اى كل جزء منه (مساو لكله فى الاسم والحد) كالماء مثلا قال الامام الرازى هذا انما يستقيم اذا قلنا بان الجسم غير مركب من الهيولى والصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لامادة واما اذا قيل انه مركب منهما فانه لايستقيم لان جزءه المادى وحده اوالصورى وحده لايساويه فى الاسم والحد بل لابد حينئذ من ان يقيد الجزء بكونه جسميا اى مقداريا والى ذلك اشار المصنف بقوله (والمراد) بالجزء المذكور فى رسم البسيط (هو الجزء المقدارى والاورد الهيولى والصورة) فانهما جزآن من الجسم البسيط ولايساويانه فيما ذكر فلا ينطبق هذا الرسم على شئ من الاجسام البسيطة واذا اريد الجزء المقدارى كان منطبقا عليها سواء تركبت منهما اولا ❊ (الثانى) من رسمى الجسم البسيط (مالايتركب من اجسام مختلفة الطبائع وكل منهما) اى من هذين الرسمين (قد يعتبر بحسب الحقيقة اوالحس فهذه اربعة اعتبارات) فى رسم البسيط ❊ اولها جزؤه المقدارى بحسب الحقيقة مساو لكله فى الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الاربعة لان كل جزء مقدارى يفرض فيها يساوى كله فى اسمه وحده دون الفلك اذ ليس اجزاؤه المقدارية المفروضة

فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر ولا تشاركها في اسمائها وحدودها * الثاني مايكون جزؤه المقداري بحسب الحس مساويا له فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منها يساويها في الاسم والحد دون الفلك * الثالث مالايتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبايع فيشمل العناصر والفلك دون شئ من اعضاء الحيوان * الرابع مالا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل فهو اعم الاعتبارات واولها اخصها وبين الثاني والثالث عموم من وجه وتلخيصه ان ما لايتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبايع اما ان لايتركب من اجسام مختلفة او يتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما ان لايكون اسمه موضوعا له بشرط كونه موصوفا بصفة مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فيشاركه اجزاؤه في اسمه وحده واما ان يكون مشروطا به فلا يطلق اسمه على اجزائه كالفلك اذ قد اعتبر في اسمه شكل معين وعلى الثاني ايضا اما ان لايعتبر في الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه او يعتبر فلا يطلق كالشريان والوريد اذ قد اعتبر فيهما التجويف والهيئة المخصوصة * فالاعتبار الرابع يعم هذه الاربعة باسرها والاول يتناول واحدا منها ولايخفى عليك حال الآخرين والى ما فصلناه لك اشار مجملا بقوله (فاعتبر ذلك) اى الذي ذكرناه من اعتبار كل واحد من رسمي البسيط بحسب الحقيقة او الحس (في الاعضاء المتشابهة) الحيوانية (كاللحم والعظم) ونظائرهما (وفي الفلك يظهر لك الفرق) بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت (و) الجسم (المركب بخلافه) فهو على الرسم الاول مالا يكون جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساويا له في الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر دون الفلك والاعضاء المتشابهة وان اعتبر الجزء المقداري بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء ايضا وعلى الرسم الثاني هو مايتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبايع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت هذه الاعضاء ايضا ففي رسم المركب اعتبارات اربعة ايضا الا ان اولها اعمها ورابعها اخصها على عكس ما تقدم وبين الباقيين عموم من وجه كما هناك واعلم ان المراد بالجسم البسيط في هذا الموضع مالا تتركب حقيقته في نفس الامر من اجسام مختلفة الطبايع وبالمركب مايقابله ثم ان المصنف ذكر ههنا حكما عاما للاجسام البسيطة والمركبة وهو ان لها شكلا طبيعيا وبين ان الشكل الطبيعي للبسيط ماذا فقال (ولكل جسم) بسيطا كان اومركبا (شكل طبيعي) وذلك (لوجوب تناهيه) لماسيرد عليك من استحالة لا تناهي الابعاد (فلو خلي الجسم) اى جسم كان (وطبعه) بان يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الخارجية (يحيط به حد) اى طرف واحد فيكون كرة (اوحدود) اكثر من واحد فيكون مضلعا وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده الى طبيعته من غير ان يكون هناك تأثير غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف اجزائها في طبايعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية فلذلك لم يتعرض لها (و) قال (الشكل الطبيعي للبسيط) من الاجسام (هو الكرة) وذلك (لان له) اى للجسم البسيط بالمعنى المراد في هذا المقام (قوة) اى طبيعة (واحدة والقوة الواحدة لاتفعل في المادة الواحدة) التي للبسيط (الافعلا واحدا) اى غير مختلف بالنوع (وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة) انواعها فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر زاوية اوسطحا اونقطة وهي امور متخالفة الحقائق فيلزم التحكم لان القابل والفاعل في الكل متحدان (وشكك) فيماذكر من ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة (بوجوه) اربعة * (الاول الارض بسيطة) على رأيهم (وليست كرية) لما عليها وفيها من الجبال والتلال والاغوار والوهاد (وقولهم) في دفع هذا السؤال ان ماذكرتموه (تضاريس الارض وخشونتها)

الواقعة على ظاهرها (ولاقدر لها بالنسبة اليها فهى) اى تلك الخشونات على الارض (كجاورسة على كرة كبيرة) اذ قد بينوا ان الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتد لة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا تكون نسبة طول اعظم جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا (فلا تخرجها) تلك الخشونات التى لاقدر لها بالنسبة اليها (عن كونها كرية بجملتها لايغنى) اى لايفيد قولهم المذكور اندفاع ذلك السؤال (اذ الكرية) الحقيقية (لا تقبل الاشد والاضعف) حتى يتصور وجود الكرية الضعيفة فى الارض مع تلك الخشونات القادحة فى كمال الكرية فاذن حقيقة الكرية منتفية عنها قطعا بل وجه دفعه ان يقال شكلها الطبيعى هو الكرة الاانه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التى فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلاجرم بقى شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضى لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعى بتلك الاسباب وذلك لايقدح فى اقتضاء طبيعتها الشكل الكرى كما ادعينا ، فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسرى المانع عن الشكل الطبيعى يقتضى كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لايخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لوخليت وطبيعتها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسرى ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعى ولا استحالة فى ذلك ❊ الوجه (الثانى الافلاك المكوكبة فيها نقر) اى حفر تركز الكواكب فيها (مختلفة بالقدر) لانها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالئة لتلك النقر (والموضع) اى مختلفة بالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة فى موضع من الفلك اى جانب منه دون آخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة فى مادة واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضى كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تختص بها هى كوكب اوتدوير اوخارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى فى الفلك الاول نقرة اومتمم متصور بالصورة الاولى فقط لايقال حلول الصور المختلفة لايكون الا لاختلاف المواد اولاختلاف استعدادات مادة واحدة ولايتصور ذلك فى الفلك لانا نقول له ان يمنع الحصر اذ من الجائز ان يكون اختلاف الصور فى بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين فى الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان فى الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلايكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة هى مبادى افعال مختلفة جاز فى سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية فى المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية فى جميع اجزائه وهى العناصر فيكون فى كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثانى بان معنى تركب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر فى الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية فى الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تفرض فى البسيط قوة واحدة تؤثر فى مادة واحدة فلا تقتضى الاشكالا مستديرا ❊ الوجه (الثالث الفاعل) عندهم (لاشكال الاعضاء) فى الحيوان والنبات ومقاديرها فى العظم والصغر وصفاتها من الملاسة والخشونة هى القوة المصورة وهى (قوة) واحدة (بسيطة مع اختلاف فعلها) الا ترى انها لم تفد موادها شكل الكرة بل اشكالا مختلفة (وقد يجاب) عن هذا من قبلهم (بان فعلها) اى فعل

تلك القوة البسيطة (في مركب) هو المادة التي يتخلق منها الحيوان اوالنبات واختلاف آثار القوة البسيطة في مادة مركبة من قوابل متعددة جائز لافي مادة بسيطة ❊ الوجه (الرابع الافلاك الخارجة المراكز كل من متمميها يختلف جانباه بالرقة والثخانة) فقد فعلت الطبيعة الواحدة في كل من المتممين افعالا مختلفة في الثخن فيجوز ايضا ان تختلف افعالها في الشكل واجيب عن ذلك بان المراد بالفعل الواحد كما اومأنا اليه ان يكون متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لا انه لايختلف اصلا واختلاف الثخن والنقر ايضا لايوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا ﴿فرع﴾ على القول بان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة (فالاناء كلما كان اقرب الى المركز) اى مركز العالم الذى هو وسط الكل كما اذا كان في قعر بئر مثلا (كان اكثر احتمالا للماء) مما اذا كان ابعد عنه كرأس جبل (وذلك لان ظاهر سطحه) اى سطح الماء اذا خلى وطبعه في اى موضع فرض (قطعة من دائرة) بل من سطح كرة (مركزها مركز العالم) لانه بسيط سيال تقتضي طبيعته تساوي بعد سطحه الظاهر عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كرى وانما ذكر الدائرة لانها اسهل في التصور ولما كان مقدار رأس الاناء شيأ واحدا يمر بطرفيه دائرتان مركزهما واحد واحديهما اكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة الصغرى اكثر تحدبا وتقعرا من القوس الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى كما يشهد به التخيل من كل ذى فطرة سليمة وكانت القوسان محيطتين بشكل هلالى يملاء الماء اذا كان الاناء اقرب ويخلو عنه اذا كان ابعد فيزيد الاول على الثاني بذلك القدر من الماء اعني بماء يملأ مابين قطعتين من سطحين كريين يرتسمان على رأس الاناء من توهم حركتي القوسين عليه يمنة ويسرة والى ماخصناه اشار بقوله (وكلما كانت الدائرة اصغر كان التقعر فيها اكبر بالنسبة الى وتر واحد) هو امتداد رأس الاناء (ثم الجسم البسيط) اى الذى لاتتركب حقيقته من اجسام مختلفة الطبائع كما نبهناك عليه (ينقسم الى فلكى وعنصرى فالفلكى الافلاك والكواكب) فهو قسمان (والعنصرى العناصر الاربعة) وهذا قسم واحد (والمركب ينقسم الى ماله مزاج والى ما لامزاج له فهذه خمسة اقسام) ثلاثة للبسيط واثنان للمركب ❊ القسم الاول في الافلاك وفيه مقاصد ❊ ستة ❊ ﴿الاول﴾ ان الحكماء (زعموا ان الافلاك) الكلية (الثابتة بالرصد تسعة تشتمل) هذه التسعة (على اربعة وعشرين فلكا) اى هى مع مافي ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد فتسعة من الافلاك كما سيتلى عليك كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المراكز وللقمر فلك آخر موافق المركز يسمى بالجوزهر اما التسعة الكلية فهى (فلك الافلاك) سمى به لاشتماله على جميع ماعداه من الافلاك (وهو المسمى) ايضا عندهم (بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب) على رأيهم (و) المسمى (بالعرش المجيد في لسان الشرع وتحته فلك الثوابت) وهو الكرسي (ثم فلك زحل ثم فلك المشترى ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا) لانه اقرب الينا من سائر الافلاك قالوا (دل على وجودها الحركات المختلفة) في الجهة اوالسرعة والبطء اوفيهما معا (فانه لابد لها) اى لتلك الحركات (من محال متعددة) اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لابد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة (ودل على ترتيبها الحجب فماهو اسفل يحجب ماهو اعلى) اى يصير ساتراله عنا اذا وقع على محاذاته (وهو) اى الحجب (على ماذكرنا من الترتيب) فانهم وجدوا القمر يحجب سائر السيارة ومن الثوابت ماهو على طريقته فعلم انه تحت الجميع ووجدوا عطاردا يكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشترى والمشترى زحل وزحل بعض الثوابت واما الشمس فانها لاتنكسف الابالقمر ولايتصور كسفها بشئ من الكواكب لانها تستتر بشعاعها اذا قربت منها لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهى تحتها وفوق القمر وبقي الاشتباه في انها فوق الزهرة وعطارد اوتحتهما اذلاسبيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقهما تحت الشعاع عند

القران ولا من اختلاف المنظر لانهما لا يبعدان عن الشمس كثير بعد فلا يظهر ان عند كونهما على نصف النهار ليعلم بذات الشعبتين المنصوبة فى سطح نصف النهار ان لهما اختلاف منظر اولا فلذلك عدل بطليوس الى طريقة الاستحسان فقال هى كشمسة القلادة متوسطة بين السبعة السيارة اعنى بين العلوية وبين السفليتين والقمر وقد تأكد هذا الرأى بماذكره بعض المتأخرين كابن سينا ومن تقدمه من مقدمى هذه الصناعة انه رآى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحتها اومنهم من ادعى انه رآها وعطارد اكشامتين عليها (وقدزعم بعض المهندسين ان فلك الزهرة) دون فلك عطارد (فوق فلك الشمس وكذب) ذلك البعض (ابن سينا فيما زعم انه رآى الزهرة فى وجه الشمس كالشامة) فانه قد زعم بعض الناس ان فى وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالمحوفى وجه القمر فهذه النقطة هى الشامة واما الشامتان فجاز ان تكون احديهما هذه النقطة والاخرى عطاردا (فهذه التسعة) التى ذكرناها (هى الافلاك الكلية) ثم ان كل واحد من فلك الافلاك وفلك الثوابت كرة واحدة (ولكل من السيارة عدة افلاك يتركب منها فلكه الكلى وسنعدها عليك عدا ان شاء الله تعالى ومبناه) اى مبنى ماذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو (ان الافلاك لاتنخرق) اصلا (والا) جاز ان يكون) هناك فلك واحد ساكن ويكون (الحركة للكوكب نفسه كالسابح فى الماء وان سلم ذلك) اى امتناع الانخراق (فلم لايجوز ان تكون الكواكب على نطاقات) اى اجسام شبيهة بحلق يكون ثخنها مساويا لاقطار الكواكب المركوزة فيها (تتحرك) تلك النطاقات (امابنفسها او باعتماد الكواكب عليها) وتكون تلك النطاقات باسرها مغرقة فى كرة واحدة على اوضاع مختلفة (وليس ذلك) اى اثبات النطاقات والحركة عليها (ابعد من) اثبات (الخارج) المركز (ومتممه المختلف الثخن والوضع (ثم) ان سلمنا ان ذلك غير جائز قلنا (لم لايجوز ان يكون للكل) من حيث هو كل (حركة غير حركة كل واحد وتكون هى) اى حركة الكل (الحركة اليومية) الشاملة لجميع الكواكب (فيغنى) هذا الذى ذكرناه (عن اثبات) الفلك (التاسع) وذلك بان تتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك الثمانية وتحركه هذه الحركة السريعة وتتعلق بكل واحد منها نفس على حدة وتحركه حركة اخرى فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة الى فلك تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لاحاجة حينئذ الى الثامن ايضا لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج على مثل زحل فتكون الافلاك الكلية سبعة فقط لاتسعة كما زعموه (و) لنا ان نقول بعد تسليم ماتقدم (لم لايجوز ان تكون الثوابت كل واحد منها على فلك) فيتضاعف عدد الافلاك على ماذكروه اضعافا مضاعفة (و) قولهم (بقاء نسبها) اى نسب بعض الثوابت الى بعض فى القرب والبعد والمحاذاة يدل على انها مركوزة فى كرة واحدة (لايصلح للتعويل لجواز اتفاقها) اى اتفاق تلك الافلاك المتعددة التى عليها الثوابت (فى الحركة) سرعة وبطأ وجهة فلا يتغير بتلك الحركات نسبها واوضاعها (ثم لم لايجوز ان يكون بعضها) اى بعض الثوابت على افلاك (تحت الافلاك السيارة) فلا يصح ما ذكروه من الترتيب (وحكاية الكسف) اى كسف السيارات للثوابت على ماذكروه غير مسلم و (ان سلم ففيما يقع) من الثوابت (فى مداراتها) اى محاذيا لمدارات السيارات حتى يتصور كونها كاسفة لها حاجبة لنا عن رؤيتها فيعلم كون السيارات تحتها (فكيف السبيل الى الجزم فى غيرها) اى فى الثوابت القريبة من القطبين اذ لايتصور هناك كسف فلا يعلم انها تحت السيارات اوفوقها ولايمكن التمسك فى ذلك باختلاف المنظر وعدمه اما بالقياس الى العلوية فظاهر واما بالقياس الى غيرها فلان من الثوابت ماليست مرصودة لصغرها فلا يعلم ان لها اختلاف منظر اولا ﴿المقصد الثانى فى المحدد﴾ اى فى اثبات جسم محدد الجهات وبعين وضعها وفى بيان احكامه (قالوا) اى الحكماء (الجهة منتهى الاشارة) الحسية (ومقصد المتحرك) الاينى (بالحصول فيه) اى بالقرب منه والحصول عنده وذلك ان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويقولون تحرك كذا فى جهة

كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصدا للحركة المستقيمة (فهي موجودة لامتناع ان يكون العدم المحض كذلك) اى متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه اوالقرب منه (لانتقال الجسم بتحرك) فى الكيف (من البياض الموجود الى السواد المعدوم) فقد جاز ان يكون المعدوم مقصدا للمتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصدا للحركة وايضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاها موجودا (لانا نقول) فى الجواب عن الاول ان السواد المعدوم مقصد المتحرك ولكن (لا بالحصول فيه) اوالقرب منه (بل بتحصيله) بهذه الحركة (والضرورة) العقلية (تحكم بوجود مايراد) بالحركة (الحصول فيه وعدم مايراد) بالحركة (تحصيله) اى تحكم بانه يجب ان يكون الاول موجودا حال الحركة لامتناع ان يطلب بها القرب من المعدوم والثانى يجب ان يكون حال الحركة معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل وفى الجواب عن الثانى ان الاشارة الحسية وان كانت امتدادا موهوما لكنا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود فى الخارج (ولاشك) فى (انها) اى الجهة (شئ ذو وضع) اى مادى لا مجرد (لان المفارق) المجرد عن المادة (تمتنع الاشارة) الحسية (اليه و) يمتنع ايضا (الحصول فيه) اى حصول الجسم فى المفارق والوصول الى القرب منه (و) لاشك ايضا فى (انها) اى الجهة (لا تنقسم) فى مأخذ الاشارة وامتداد الحركة (والا) اى وان انقسمت فى ذلك المأخذ والامتداد (فالجهة احد جزئيها) لاهى بتمامها (فانا اذا فرضنا الاشارة اوالحركة انبعثت) اى وصلت (الى جزئها الاقرب فان انتهت) هناك الاشارة اوالحركة الى تلك الجهة (فهو) اى ذلك الجزء الاقرب وحده هو (الجهة دون ماوراءه) اى لامدخل له فى تلك الجهة (والا) اى وان لم تنته هناك الاشارة اوالحركة الى تلك الجهة (فالجهة ماوراءه دونه) فان قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الاقرب ان لا يكون هو جزأ من الجهة لجواز ان تكون تلك الاشارة اوالحركة الباقية فى الجهة لا اليها اجيب بان هذا ينافى ماهية الجهة لانها مااليها الاشارة والحركة فلو كانتا فى الجهة كانت الجهة مسافة لا جهة وانه محال واذا ثبت ان الجهة موجودة فى الخارج وانها ذات وضع وغير منقسمة فى امتداد الاشارة واستقامة الحركة (فهى) اى الجهة (نهايات وحدود) اى اطراف هى اعراض قائمة بالاجسام لانها ان لم تنقسم اصلا كانت نقطا وان انقسمت فى امتداد واحد كانت خطوطا اوفى امتدادين كانت سطوحا (والا) اى وان لم تكن نهايات واطرافا بل كانت اجساما (لكانت) الجهة امرا (متحيزا بالاستقلال فكان منقسما) فى الامتدادات كلها لما مر من امتناع الجزء الذى لا يتجزى ومافى حكمه وقد بان بطلانه بما عرفت من استحالة انقسامها فى مأخذ الاشارة وامتداد الحركة (وايضا فلو لم تكن) الجهة (حدودا) مختلفة الحقائق قائمة باجسام متناهية (فاما الخلاء) اى فهى اما فى الخلاء الذى هو البعد الموجود اوالموهوم (وانه) اى الخلاء بكلا معنييه (محال) فكيف يتصور وجود الجهة فيه (او الملأ المتشابه) اى اوهى فى الملأ الذى لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقائق وهو الجسم الذى لا يتناهى (فلا يكون) هناك جهات متخالفة الماهية اذ لا يكون (احد جزئيه) اى جزءى الملاء المتشابه (مطلوبا بالطبع والآخر متروكا بالطبع) لانهما متشابهان فى الماهية وكذلك الحدود المفروضة فيه لا تكون جهات موجودة متخالفة فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهربه عن بعض آخر منها (وقد علمت) فى مباحث الاعتمادات (ان الجهات على كثرتها اعتبارية) متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط (ماعدا العلو والسفل فانهما جهتان حقيقيتان) لا تتبدلان اصلا واحدهما فى غاية البعد عن الاخرى (فاذن لابد من جسم يحدد هما) و يعين وضعهما (و يكون) ذلك الجسم المحدد (كريا يحدد القرب بمحيطه وهو العلو و) يحدد (البعد بمركزه وهو السفل) لان المركز هو ابعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل ان يفرض فى داخله ماهو ابعد منها (لان غير الكرى) من الاجسام (لا يحدد الا القرب

منه واما البعد منه فغير محدود) لا به وهو ظاهر ولا بغيره من اجسام اخر اذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد اكثر فلا ينضبط بهما جهتان احد بهما في غاية البعد عن الاخرى (ويكون) ذلك الجسم المحدد الكرى (واحدا والا فاما ان يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية) الحقيقية التي تنتهي الاشارات الحسية بسطحه الاعلى (ويكون) هو وحده (كافيا لتحدد الجهتين به) باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحاط حينئذ حشوا لا مدخل له في تحديد الجهة اصلا فظهر فساد ماقيل من ان فلك القمر يحدد جهات الاجسام القابلة للحركة المستقيمة (او لا يحيط) بعضها ببعض (بل يكون كل منهما) خارجا واقعا (في جهة من الآخر فتكون الجهة متحددة قبلهما) حتى يمكن وقوعهما فيها (لا) متحددة (بهما والمفروض خلافه) وايضا فلا يتحدد بشيء منهما الا جهة القرب دون البعد كما مر فان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى اين (فقد ثبت) بما قررناه (وجود كرة بها تحدد الجهات الحقيقية (محيطة بالكل) اى بجميع الاجسام ليكون سطحه الاعلى منتهى الاشارات وجهة الفوق ومركزه الذي يتساوى بعده عنه وتنتهي به الاشارة النازلة عنه جهة التحت (وهو المطلوب ثم له) اى للمحدد (احكام منها انه بسيط) لا مركب من بسائط متعددة (والا جاز انحلاله واللازم باطل) فالملزوم مثله (اما اللازومية فلان) المحدد اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملاقيا باحد جانبيه شيأ غير ما يلاقيه بجانبه الآخر ولاشك ان (البسيط يمكنه ان يلاقي باحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر لتساويهما) اى تساوى الطرفين في الماهية فاذا لاقى احدهما شيأ جاز ان يلاقيه الآخر وذلك انما يتصور بالانحلال (واما بطلان اللازم فلان ذلك) اى الانحلال (لا يكون الا بالحركة المستقيمة) وتباعد بعض الاجزاء عن بعض وقد يقال جاز ان تكون الملاقاة بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال المستلزم للحركة المستقيمة (وهي) اعني الحركة المستقيمة (لا تكون الا من جهة الى جهة) اخرى (فتكون الجهة متحددة قبله) اى قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها (لا) متحددة (به هذا خلف ومنها) اى ومن احكام المحدد (انه شفاف) لا لون له (وكذلك سائر الافلاك) شفافة غير ملونة وذلك (لانها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها) من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك قال الامام الرازى لا نسلم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان فلئن قيل فيهما حجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انكم ادركتم هذه الكواكب ادراكا تاما (واعلم ان هذا) الذي ذكروه (لا يتمشى في المحدد اذ ليس له وراء) حتى يرى ولا في فلك الثوابت ايضا اذ ليس فوقه كوكب مرئي (الا ان يقال لو كان) المحدد او فلك الثوابت (ملونا لوجب رؤيته فنقول) جاز ان يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه قلنا (ولم لا يجوز ان تكون هذه الزرقة) الصافية (المرئية لونه لا يقال ذلك) اى لون الزرقة (امر يحس به في الشفاف اذا بعد عمقه كما في ماء البحر) فانه يرى ازرق متفاوت الزرقة بتفاوت قعره قربا وبعدا فالزرقة المذكورة لون يتخيل في الجو الذي بين السماء والارض لانه شفاف بعد عمقه (لانا نقول) الزرقة قد تكون لونا متخيلا كما ذكرتم و (قد تكون) ايضا (لونا حقيقيا) قائما بالاجسام (وما الدليل) القائم (على انه لا يحدث الا بذلك الطريق التخيلي) اى لا دليل على ذلك فجاز ان تكون تلك الزرقة المرئية لونا حقيقيا لاحد الفلكين (ومنها انه) اعني المحدد (لا ثقيل ولا خفيف لانهما) اى الخفة والثقل (مبدأ الميل الصاعد والهابط) اونفس هذين الميلين على اختلاف التفسيرين (وهما) يصححان حركة محلهما (بالاستقامة فيقتضي) وجود الثقل والخفة في المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم (تحدد الجهة قبل) اى قبله لا به وهذا الدليل لابتنائه على تحديد الجهة يختص بالمحدد (ولا يعم الافلاك) الباقية (والحجة العامة) للكل (انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها مبدأ ميل مستدير) بل ميل مستدير ايضا لانه المقتضى القريب للحركة المستديرة (فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم لتنافيهما) اى تنافي المبدأين باعتبار تنافي الميلين

لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها (وقد يمنع التنافى) بين الميلين (اذقد يجتمعان) فى جسم واحد (ويحصل باجتماعهما) فيه (حركة مركبة كالدحرجة) فى الكرة (وكما فى العجلة) فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا (وليست حركة الاستدارة صارفة) عن الجهة بل هى غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم التنافى بين الميلين فلا تنافى بين المبدأين ولا بين احدهما ومبدأ الاخر فان الحجر المرمى الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدأه كامن (ومنها انه) اى المحدد وكذا غيره من الافلاك (لاحار ولا بارد قال ابن سينا) وذلك (لتلازم الثقل مع البرودة) فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت (و) تلازم (الخفة مع الحرارة) فان المادة اذا امعن فيها التسخين خفت واذا خفت سخنت فحيث لاثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة وقد وقع فى بعض النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من القلم (ولمانع ان يمنع التلازم) بين الثقل والبرودة وبين الخفة والحرارة (مطلقا بل) ذلك التلازم (فى العناصر) فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل (فان قال) ابن سينا (الحرارة علة الخفة) كما ان البرودة علة الثقل (فيمتنع التخلف) فلو وجدتا فى الافلاك لترتب المعلولان عليهما (قلنا قد يتخلف الاثر) عن العلة الفاعلية (لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة) فى العناصر القابلة لها (والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة) للحرارة عندكم فيجوز ان تتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما (وقال الامام الرازى) فى المباحث المشرقية المعتمد فى ان الفلك ليس بحار ولا بارد ان يقال (لو كانت هى) اى الافلاك (حارة لكانت فى غاية الحرارة لوجود الفاعل) الذى هو طبيعة الفلك (والقابل) الذى هو مادته (من غير عائق) هناك لكونها بسيطة (والتالى باطل والا) لكان الاقرب) من الفلك (اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولاستحالة) اى التالى باطل لما ذكر ولاستحالة (ان تسخن الشمس وحدها) حال طلوعها (دون السموات) التى هى فى غاية الحرارة (مع انها) اعنى السموات (اضعاف اضعافها) اذ هى فيها كقطرة فى بحر لجى (قلنا) فى الجواب عن هذا المعتمد (مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لاتقبل مادة الفلك الامرتبة ماضعيفة) من الحرارة فلا تؤثر حرارته فى عالمنا هذا (ثم) ان سلمنا قوة حرارتها قلنا (اثر التسخين) منها (قد لا يصل الينا) لان الطبقة الزمهريرية مانعة له (وهو) اى الدليل المذكور (منقوض بتسخين الشمس) فانها حارة يصل اثر تسخينها الى العناصر كما اعترف المستدل به مع ان الاقرب منها ليس اسخن ثم اعترض المصنف على المعتمد اعتراضا رابعا وهو قوله (والقياس عليها) اى قياس الافلاك على تقدير كونها حارة على الشمس فى التسخين (ضعيف لانها لاتسخن بل اشعتها) هى المسخنة اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة (ولذلك اذا انعكست) اشعتها من امور صقيلة جدا (احرقت) الاشياء المنعكس اليها (كما فى المرايا المحرقة) وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضى تسخينا واعتراضا خامسا اعنى قوله (وماذكره منقوض بكرة النار لشبوتها عندهم) واحاطتها بسائر العناصر فلو صح الدليل المعتمد لزم ان لاتكون كرة النار حارة وقد يقال الطبقة الزمهريرية تفاومها ولا يتصور مقاومتها للافلاك المتسخنة جدا اذ لاقدر لها بالقياس اليها كما لا يخفى (ومنها انه لارطب ولا يابس لان الرطوبة سهولة قبول التشكل) بالاشكال الغريبة (وتركه) بل هى كيفية مقتضية لهذه السهولة (واليبوسة عسرة) اى كيفية مقتضية لعسر القبول والترك (ولا يتصور ذلك) القبول والترك سواء كان بعسر او يسر (الا بالحركة المستقيمة) فى اجزاء القابل فوجود الرطوبة او اليبوسة فى جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وسائر الافلاك وانما لم يجب عنه لان فساده معلوم مما مر (ومنها انه لايقبل الكون والفساد) يعنى ان مادة المحدد وغيره من الافلاك لا يصح عليها ان تخلع صورة نوعية وتلبس اخرى بل يجب ان تكون دائما منصورة بالصورة النوعية التى هى

فيها وذلك (لان كل جسم له حيز طبيعي) كامر (فالصورتين الكائنة والفاسدة لكل) منهما اذا حلت في المادة وصارت جسما مخصوصا (حيز طبيعي فان اتحد حيزهما) الطبيعي (كان الجسمين حيز واحد طبيعي وانه محال لانهما) اى الجسمين اللذين اتحد حيزهما الطبيعي (لايحصلان) معا (فيه لامتناع التداخل) بين الاجسام واذا امتنع حصولهما فيه معا (فلابد من خروج) ذينك (ا لجسمين اواحدهما عنه) اى عن ذلك المكان الواحد الطبيعي (وهو) اى الخروج عنه (بالحركة المستقيمة) ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول فاذاخلى الجسم وطبيعته تحرك بالاستقامة الى حيزه الطبيعي فيلزم على التقدير ين صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما الطبيعي لزم ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة انما تلبس الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة الفاسدة فان كانت الفاسدة في مكانها جازان تحرك الكائنة الى مكان آخر طبيعي لها وان كانت الفاسدة في مكان الكائنة جاز تحركها حين كانت باقية الى مكان نفسها وان كانت في مكان ثالث جازت الحركة المستقيمة على كل منهما ﴿ والجواب ﴾ بعد تسليم مامر من امتناع الحركة المستقيمة (ان الصورتين) اعنى الكائنة والفاسدة (قد تقتضيان حيزا واحدا) وليس يلزم من ذلك صحة التداخل اوالحركة المستقيمة كما ذكرته (اذقولك لانهما لايحصلان فيه الى آخره فرع اجتماع الصورتين) في المادة الفلكية حتى يتحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيقال حينئذ هما معا في ذلك المكان فيلزم التداخل اوليس شئ منهما اواحدهما فيه فيلزم صحة الحركة (وانه) اى اجتماع الصورتين في المادة وتحصل جسمين منهما معا (محال بل تعدم واحدة) من الصورتين (عندما توجد الاخرى) منهما فلا يكون هناك الاجسم واحد حاصل في ذلك المكان الطبيعي فالماء قبل الفساد كانت فيه مع الفاسدة ومعه و بعده مع الكائنة فلا يلزم شئ من المحذورين (ومما يحققه) اى يحقق ماذكرناه من جواز اقتضاء الصورتين حيزا واحدا (ان الصورتين مع اختلا فهما) في الماهية النوعية (لايمتنع اشتراكهما في لازم واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز) فان الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها في اللوازم وان فرض ان الصورتين متفقتان في الماهية كان ذلك الجواز اظهر (ومنها انه لايتحرك في الكم) اى لايزداد مقدار المحدد اوغيره من الافلاك لا بالنمو ولا بالتخلخل ولا ينتقص ايضا لا بالذبول و لا بالتكاثف (اما محدد به فلانه لو ازداد لكان ثمه مكان خال ينتقل) محدب المحدد (اليه) و يملاؤه ذلك الزائد (وقد علمت ان ماوراءه عدم محض) فلا يتصور هناك مكان خال (ولوانتقص) محدب المحدد (لزم خلو مكانه اذ ليس ثمه شئ ينتقل اليه بدله) ليشغله فيبقى خاليا (واما مقعره فلانه مثل المحدب) في الماهية (للبساطة) اى بساطة الفلك المحدد (فيمتنع عليه مايمتنع على المحدب) من الازدياد والانتقاص (لان حكم الشئ حكم مثله فكذا محدب المحوى) المماس لمقعر المحدد لايزداد ولا ينتقص (لعدم المكان) فلا يتصور ازدياده (وامتناع الخلاء) فلا يتصور انتقاصه (فكذا مقعره) المساوى لمحدبه وهكذا نسوق الكلام (الى ان يستوعب الافلاك ولايخفى عليك ان امتناع حركة المحدب) اى محدب المحدد بالزيادة اوالنقصان (ليس له لذاته) حتى يجب مشاركة مقعره له في ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولاشئ يملأ مكانه (فلا يجب) حينئذ (مشاركة المقعر له) في امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره و ينتقص محدب المحوى بمقدار ازدياده وان ينتقص و يزداد محدب المحوى بحيث يملأ مكانه (و) لايخفى ايضا (انه) اى الدليل المذكور (لايتأتى في سائر الافلاك) لابتنائه على البساطة ولم تثبت الا في المحدد فلو امتنع ازدياد محدب الثامن وانتقاصه مثلا لم يلزم مثل ذلك في مقعره لجواز تركبه من بسائط مختلفة الحقائق والاحكام فان قلت يلزم من ازدياد مقعره التداخل ومن انتقاصه الخلاء قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب السابع وازدياده وهذا الذى اوردناه من الاعتراض انما هو على رأيهم (واما على رأينا فالمنع على دليلهم) (ظاهر لجواز الخلاء) وراء العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوى للكل

اذ هناك مكان يشغله ويجوز انتقاصه وخلو مكانه (و) على تقدير امتناع الخلاء نقول (لجواز خلق الله تعالى جسما فى مكانه) على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء (ومنها ان فيه) اى فى المحدد وكذا فى سائر الافلاك (مبدأ ميل مستدير) اعلم ان اصحاب الارصاد لما رأوا حركة الكواكب واعتقدوا ان تلك الحركة لا يجوز ان تكون للكواكب انفسها حكموا بان الافلاك متحركة على الاستدارة وان فيها مبدأ ميل مستدير قطعا كما مرت اليه الاشارة وكان ذلك طريقا انيا واما الطبيعيون فانهم ذكروا طريقا لميا فقالوا فى الفلك مبدأ ميل مستدير (لان اجزاءه) المفروضة فيه (متساوية) فى تمام الماهية (للبساطة) الموجبة لذلك التساوى (فلا يكون اختصاص البعض) من تلك الاجزاء (بحيزه) المعين (دون الآخر) اى دون الحيز الآخر الذى فيه البعض الآخر (اولى من عكسه) وكذا الكلام فى وضعه المخصوص مقيسا الى الوضع الآخر الذى عليه البعض الآخر والحاصل ان نسبة كل جزء الى جميع احياز الاجزاء واوضاعها على السواء وحينئذ (فاما ان لا يحصل كل جزء) اى شئ من الاجزاء (فى حيز ما) من تلك الاحياز ولا على وضع ما من تلك الاوضاع (وانه محال او يحصل الكل فى الكل) اى كل جزء من الاجزاء فى كل واحد من الاحياز وعلى كل واحد من الاوضاع (اما معا وانه محال) لاستحالة ان يكون جزء واحد فى حالة واحدة فى احياز متعددة وعلى اوضاع متقابلة (واما بدلا وذلك) اى الحصول على سبيل البدل وهو ان ينتقل جزء الى مكان جزء آخر ووضعه (يقتضى كونه) اى كون الفلك (متحركا بالاستدارة) ويستلزم ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معينين اما ان يكون واجبا او جائزا لا سبيل الى الاول لان الامور المتساوية فى الماهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض آخر منها فتعين الثانى وهو يقتضى صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهى على الفلك جائزة ففيه مبدأ ميل مستدير والا امتنعت حركته المستديرة وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الاثر عند وجود المؤثر (والاشكال عليه) اى على الوجه الاول المذكور فى الكتاب (فانه بناء على البساطة ولم تثبت) البساطة بما ذكرتموه (لغير المحدد من الافلاك) فيقصر دليلكم هنا عن مدعاكم (وان سلم) ثبوت البساطة فى الكل فلناهى لا تقتضى الحركة بالاستدارة بل تقتضى عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك (فاما ان يتحرك الى جميع الجهات) اى الجوانب دفعة واحدة (وانه محال اوالى بعضها) دون بعض (وانه ترجيح بلا مرجح) كما ان سكونه كذلك عندكم (وايضا) اذا تحرك البسيط على الاستدارة (فلابد) هناك (من قطبين) معينين (ساكنين و) من (دوائر) مخصوصة متفاوتة جدا فى الصغر والكبر (ترسمها الاجزاء) والنقط المفروضة فيما بينهما (حولهما بحركات مختلفة) اختلافا عظيما (بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط المفروضة (فيه) اى فى البسيط (وصلاحيتها للقطبية) والسكون ورسم الدائرة الصغيرة او الكبيرة بالحركة البطيئة او السريعة (وانه ترجيح بلا مرجح) كما لا يخفى على ذى بصيرة (ولا يمكن اسناد ذلك) اى تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها لرسم الدائرة (الى) فاعل (موجب بالذات لانه لا تخصيص) من الموجب (الا لمرجح معد للقابل) فينتقل الكلام اليه (و) ايضا (نسبته الى جميع الاجزاء سواء) فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها (بل الى مختار) يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير احتياج الى داع مرجح كما مر (واذا وجب الرجوع بالآخرة الى فعل المختار فليعترفوا به اولا فانه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات) التى تلزمهم لاثبات قواعدهم الحكمية خصوصا فى احكام الافلاك فان تلك المؤنات مبنية على كون الواجب موجبا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت واما الاشكال على الوجه الثانى فهو انه ايضا مبنى على البساطة فيرد عليه ما ورد على الاول مع شئ زائد هو ان صحة الحركة المستديرة تستلزم صحة وجود مبدأ الميل المستدير لا وجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يتخلف عنه الاثر لوجود المانع (ومنها انه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم لمنافاته للميل المستدير) كما مر (وقد عرفت

ما فيه) وهو انه لامنافاة بينهما لاجتماعهما في الكرة المدحرجة والعجلة (ومنها انه قيل هو) اى المحدد وحده هو (المتحرك بالحركة اليومية) حركة ذاتية (وهو المحرك لجميع الافلاك) الباقية (معه) على سبيل التبعية (في اليوم بليلته دورة تامة تقريبا) لاتحقيقا لان دورته تتم قبل تمام اليوم بليلته بزمان قليل فان الشمس اذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة نحو المشرق فاذا اعاد ذلك الجزء الى مكانه فقدتم الدور ولم تعد الشمس حينئذ بحركة الكل الى محاذاة ذلك المكان لانها قطعت قوسا نحو المشرق فاذا دار المحدد ريثما عاد الشمس الى وضعها الاول فقدتم اليوم بليلته (وهو الفلك الاعظم) المحيط بجميع الاجسام لتحديده الجهات (وحركته) السريعة اليومية (تسمى الحركة الاولى) فانها نشأ هذا اولا من حركات الافلاك لانها اظهرها اذ بها الليل والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لاتخفى على الحيوانات وكل كرة تحركت في مكانها على الاستدارة فلابد لها من قطبين ساكنين ومن منطقة تكون حركتها اسرع فلذلك قال (وقطباها) اى قطبا هذه الحركة والكرة (قطبا العالم) لان العالم الجسمانى هو المحدد وما في ضمنه (ومنطقته) اعني اعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما تسمى معدل النهار (لسبب ستقف عليه) في مباحث الارض (وهي) اى المنطقة المسماة بالمعدل (حيث) يكون (لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب) ولايكون هناك شئ منها ابدى الظهور ولا ابدى الخفاء (تكون ملازمة لسمت الرأس) مارة به وهو دورة تامة من الارض تسمى خط الاستواء كما ستعرفه (بخلاف الشمس فانها) لاتلازم سمت الرأس في خط الاستواء بل (تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس) في تلك المواضع (قليلا قليلا الى غاية ما ثم ترجع) من تلك الغاية (متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامت ثم تميل الى الجنوب كذلك) اى متباعدة عن سمت الرأس الى غاية ما مساوية للغاية الاولى ثم ترجع منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامته (هكذا) حالها (دائما) اذ تميل تارة اخرى الى الشمال الى تلك الغاية ثم ترجع وتميل الى الجنوب وتعود ابدا الى مثل الحالة الاولى (فعلم) من ذلك (ان مدار الشمس مائل عن معدل النهار ليس) واقعا (في سطحه) والالم يمل عن المعدل شمالا وجنوبا (والشمس اذا قارنت كوكبا ما من) الكواكب (الثابتة خلفته الى المغرب فعلم) من هذا (ان لها حركة) خاصة من المغرب (الى المشرق اسرع من حركة الثوابت) يعني حركتها الخاصة كما ستعرفها (بها تدرك) الشمس (الثوابت التي تكون في جهة المشرق منها ثم تتجاوزها مخلفة اياها الى المغرب وتفرض دائرة موازية لمدارها في الفلك الاعظم قاطعة لجميع ما تحتها) من الافلاك وغيرها (كانها) اى كان تلك الدائرة الموازية القاطعة (مدار الشمس) التي يتحرك عليها مركزها (انبسطت) الى سطح الفلك الاعلى وانقبضت الى ما تحتها (وتسمى) الدائرة المذكورة (منطقة البروج) لمرورها باوساط البروج (وفلك البروج) اطلاقا لاسم الفلك على الدائرة (ومنطقة الحركة الثانية) لان منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية في سطح هذه الدائرة (وانها) اى الدائرة الموازية (تقطع معدل النهار بنصفين) على نقطتين متقابلتين لانهما دائرتان عظيمتان (وكذلك كل دائرتين عظيمتين تفرضان في كرة) فانه يجب تقاطعهما على التناصف لما بين في الاكر (والتقاطع) بين منطقة البروج ومعدل النهار (يكون على نقطتين مشتركتين) بينهما (وتسميان نقطتي الاعتدال) لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الارض اذا حلت الشمس فيهما سوى موضعين هما تحت القطبين (فاتجاوزه الشمس) من هاتين النقطتين (الى الشمال) من المعدل (هو الاعتدال الربيعي) لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة (وما تجاوزه الى الجنوب) من المعدل (هو الاعتدال الخريفي) لانه مبدأه في معظم المعمورة ايضا (ويفرض على منتصفها) اى منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين (في كل جانب) من الشمال والجنوب (نقطة وهو) حيث تكون غاية البعد بين المنطقتين (تسميان) اى هاتان النقطتان المفروضتان على المنتصفين

(نقطتي الانقلابين فالتي في طرف الشمال) من المعدل هي (الانقلاب الصيفي) لان الشمس اذا حلت فيها انقلب الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة (والتي في طرف الجنوب) من المعدل (هي الانقلاب الشتوي) لانقلاب الزمان الى الشتاء في تلك المواضع (وبهذه النقط الاربع) اعني الاعتدالين والانقلابين (تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية) تكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول الاربعة التي للسنة في معظم المعمورة (ثم قسموا كل قسم) من الاقسام الاربعة (ثلاثة اقسام متساوية فيكون المجموع) اي مجموع منطقة البروج منقسما الى (اثني عشر قسما) وتوهموا ست دوائر عظام تتقاطع على قطبي البروج وتمر كل واحدة منها برأسي قسمين متقابلين من تلك الاقسام وحينئذ (يفصل بين كل قسمين) منها (نصف دائرة) من تلك الدوائر (فيحيط بها) اي بالاقسام كلها (ست دوائر) كما عرفت (وسموا كل قسم) من الاثني عشر (برجا ثم قسموا كل برج ثلاثين قسما سواء وسموها درجا وقسموا كل درجة ستين قسما سواء وسموها دقائق و) قسموا (الدقائق) اي كل واحدة منها (ستين قسما) متساوية (وسموها ثواني وهكذا) قسموا الثواني وسموها (ثوالث) وقسموا الثوالث (و) سموها (روابع فما زاد) مما يمكن اعتباره من الكسور وكما ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرتين تسمى برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك الدوائر على هيئة حزات البطيخ تسمى بروجا فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلاثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة (واخذوا اسماء البروج) الاثني عشر المشهورة (من صور تخيلوها من) وصل الخطوط بين (كواكب) من الثوابت (كانت موازية لها حين التسمية وانها) اي تلك الصور المتخيلة (تزول) عن موازاة البروج (بالحركة البطيئة التي للثوابت والاسماء بحالها فان البروج اقسام للفلك التاسع) ولاشك ان تلك الصور على الفلك الثامن فلابد من خروجها عن الموازاة بحركته البطيئة فكان المناسب تغيير الاسماء الا انهم لم يغيروها كيلا يؤدي الى الالتباس (وابتدأوا) في اعتبار البروج وافتتاح الدور (بما يلي الاعتدال الربيعي من جانب الشمال) لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال ظهر في المركبات من انواع النباتات نشو ونماء وبدا فيها مبادي الثمار فهو اولى بالاعتبار (الى ان يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب فصارت ثلاثة منها) اي من البروج (بين نقطتي الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي هي الحمل والثور والجوزاء وتسمى بروجا ربيعية لان الربيع) في معظم المعمورة (عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلاثة) منها (بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي هي السرطان والاسد والسنبلة وتسمى بروجا صيفية لمثل ما مر وثلاثة) منها (بين الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوي هي الميزان والعقرب والقوس وتسمى بروجا خريفية وثلاثة) منها (بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي وهي الجدي والدلو والحوت وتسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب) الذي ذكرناه فيما بين البروج (يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق) وانما اعتبروه كذلك اذ المقصود ضبط حركات الكواكب اعني حركاتها الخاصة وهي من المغرب الى المشرق (وعكسه يسمى خلاف التوالي وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة اعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وسموها بهذا الاسم ولابد ان تمر) هذه الدائرة (بغاية البعد بين المنطقتين) كما بين في الاكر (فمن المعدل) تمر (بالانقلابين ومن المنطقة بنظيريهما) والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج كما صرح به فنظيراهما على المعدل ولا يخفى عليك ان هذه الدائرة هي احدى الدوائر الست المذكورة في قسمة البروج الا انها امتازت عن سائرها بمرورها بالاقطاب وغايتي البعدين فصارت بعد المنطقتين ثالثة للدوائر العظام (وقطبا هذه الدائرة الاعتدالان اذ يجب ان يقعا) اي قطباها (في الدائرتين) اي المنطقتين (فانها مقاطعة لهما على قوائم) لمرورها باقطابهما (وكل دائرة تقاطع اخرى على قوائم فيكون قطب كل) منهما (نقطة من الاخرى)

فاذا قاطعت كذلك دائرتين كالمارة وجب ان يكون قطباها واقعين فى كل منهما (والواقع فيهما) اى فى منطقتى المعدل وفلك البروج (هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان) فيكونان قطبين للمارة بالاقطاب الاربعة (وتوهموا دائرة اخرى) من العظام (تمر بقطبى معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج او بكوكب) من الكواكب (وسميت) هذه الدائرة (دائرة الميل) اذ يعرف بها ميل اجزاء منطقة البروج عن المعدل الذى ينسب اليه الاستقامة كما قال (والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء) عن المعدل واعظم ميول اجزائها هو ميل الانقلابين (و) القوس (الواقعة) منها (بينه) اى بين المعدل (وبين الكوكب) يعنى وبين طرف خط يخرج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب (بعده) اى بعد الكوكب عن المعدل وهذه الدائرة اعم مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب (وتوهموا دائرة اخرى) من العظام (مارة بقطبى منطقة البروج وبجزء ما من) اجزاء (معدل النهار) ايضا (او بكوكب ما وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء) من المعدل (او ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء او الكوكب) اما ان تلك القوس هى عرض الكوكب عن منطقة البروج فصحيح بلا شبهة واما كونها عرض ذلك الجزء من المعدل عنها ففيه انه وان كان صحيحا بحسب المعنى الا ان الاستقامة كما اشرنا اليه منسوبة الى المعدل فلا يقال انه مائل عن منطقة البروج ولا يقال لاجزائه انها ذوات ميول او عروض عنها ومن ثمه تراهم يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدل ويسمونها ايضا الميل الثانى له عن المعدل وهذه الدائرة ايضا اعم مطلقا من المارة بالاقطاب (فهى) اى الدوائر المذكورة (خمس دوائر) عظام (توهموها) على الفلك (لا بالنسبة الى السفليات ثلاثة) منها (متحدة بالشخص هى معدل النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب الاربعة) اما وحدة الاولين بالشخص فظاهرة واما وحدة الثالثة كذلك فلما بين فى الاكر من انه يستحيل ان يتقاطع دائرتان عظيمتان على نقطتين بينهما اقل من نصف الدور فلا يتصور ان تمر دائرتان بالاقطاب الاربعة لان البعد بين القطبين اللذين فى جهة واحدة اقل من اربعة وعشرين جزأ فلا يجوز تقاطعهما عليهما واما توهم الانطباق فيما بينهما ثم الافتراق فالتخيل الصحيح شاهد ببطلانه (وثنتان) منها (متحدتان بالنوع لا يتناهى اشخاصهما وهما دائرتا الميل والعرض) فانهما يتعددان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك وتلك النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذى لا يتجزى (وكل واحدة منهما قد تنطبق) وتتحد (بالمارة بالاقطاب) وذلك (اذا كان الكوكب) الذى له بعد عن المعدل او عرض عن المنطقة (او الجزء) الذى له ميل اول او ميل ثان واقعا (عليها) اى على المارة وقد نبهناك على ان المارة داخلة فى كل واحد من احدى دائرتى الميل والعرض (وتوهموا) على الفلك ايضا (خمس دوائر اخر بالنسبة الى السفليات احديها الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفى من الفلك وتسمى) هذه الدائرة (دائرة الافق) ولا شك ان الظهور والخفاء امران بالاضافة الى سكان بقعة من بقاع الارض فيكون الافق بملاحظة السفليات (وتختلف بحسب) اختلاف (البقاع) فان كل بقعة على الارض لها افق على حدة (وقطباها سمت الرأس والقدم) فى تلك البقعة (واربعة) من هذه الخمس (تمر بقطبيها) اى بقطبى الافق فتكون هى ايضا بملاحظة السفليات (فالثانية) منها (تمر بقطبى الافق وبقطبى معدل النهار وهى دائرة وسط السماء) وتسمى دائرة نصف النهار لان منتصف النهار هو حين وصول الشمس اليها فوق الافق كما ان منتصف الليل هو حين وصولها اليها تحته (وتفصل هذه الدائرة (بين الصاعد والهابط من الفلك وبين النصف الشرقى والغربى منه) فان الكوكب اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب ينحط عن الافق متزايدا انحطاطه

الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهنالك غاية انحطاطه عنه ثم انه يأخذ فى التقارب منه متناقصا
انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا فمن غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع
فوقه على خلاف توالى البروج هو النصف الصاعد من الفلك بالقياس الى الحركة الاولى ويسمى
النصف الشرقى ايضا ومن غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط هو النصف الهابط منه والنصف الغربى
ايضا (وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق) اعنى نقطتى تقاطعه مع المعدل وذلك لمرورها
باقطابهما فهما يمران بقطبيها الماس * (والثالثة) منها (تمر بقطبى الافق و) تمر ايضا (بقطبى هذه)
الدائرة (اعنى وسط السماء) المسماة فى المشهور بنصف النهار فتكون مارة بسمتى الرأس والقدم وبنقطتى
المشرق والمغرب (وتسمى) هذه الدائرة الثالثة (دائرة اول السموت) لان الكوكب اذا كان على هذه
الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه وتسمى ايضا دائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما (وتفصل)
هذه الدائرة (بين النصف الشمالى والنصف الجنوبى من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب
من الافق) اعنى نقطتى تقاطعه مع نصف النهار * (والرابعة) من هذه الخمس (تمر بقطبى الافق
وبقطبى المنطقة) فتكون ابدا مقاطعة لهما على قوائم بخلاف نصف النهار فانها قد تقطع المنطقة
لا على زوايا قوائم (وتسمى) هذه الدائرة (دائرة السمت و) دائرة (عرض اقليم الرؤية) لان القوس
الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة البروج تسمى عرض
اقليم الرؤية (و) تسمى ايضا دائرة (وسط سماء الرؤية لانها تفصل بين نصفى فلك الثوابت وفيه
كواكب) كثيرة (مرئية) فهو سماء الرؤية وهذه الدائرة فى وسطها * (والخامسة) منها (تمر بقطبى
الافق وبكوكب ما) اى وبرأس خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك مارا بمركزه (وتسمى
دائرة الارتفاع) والانحطاط (اذ قوس منها) واقعة (بين الافق وبين الكوكب من جانب المشرق
ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه) والصواب ان القوس الاولى ارتفاعه الشرقى والثانية
ارتفاعه الغربى واما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق اما فى جانب الغرب او الشرق والقوس
الواقعة من الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين احدى نقطتى الشرق والغرب تسمى
بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة اول السموت لم تكن له قوس سمت لمرورها
حينئذ بنقطتى المشرق والمغرب (وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء)
اعنى نصف النهار وكذا الحال عند غاية انحطاطه ففى كل دورة بالحركة الاولى تنطبق دائرة الارتفاع
على نصف النهار مرتين وانطباقها عليها انما يكون (ان لم يكن) الكوكب (على دائرة اول السموت
و) تنطبق هذه الدائرة (عليها) اى على اول السموت (ان كان) الكوكب (عليها) وحينئذ لم يكن للكوكب
سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب فى احدى الغايتين واما اذا فرض انه
فى احديهما مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الرأس او القدم فانه يجوز اعتبار
انطباقها على كل واحدة من نصف النهار واول السموت (وهذه الدوائر) الخمس الاخيرة وحدتها
نوعية ولكل واحدة منها اشخاص كثيرة غير محصورة لكن (ثلاث منها لا تتغير فى كل بقعة) بل كل
واحدة منها لا تكون فى بقعة واحدة متعددة بل شخصا واحدا (وهى دائرة الافق ووسط السماء
واول السموت واثنتان منها تتغيران) فى بقعة واحدة (آنافآنا وهى دائرة الارتفاع) فانها تتغير (بحركة
الكواكب ودائرة وسط سماء الرؤية) فانها تتغير (بحركة قطبى منطقة البروج بتحريك المعدل لهما)
حول قطبيه (بالحركة اليومية فهذه) الدوائر العشر العظام وغيرها ومايبتنى عليها (امور موهومة
ولا وجود لها فى الخارج ولا حجر) من جهة الشرع (فى مثلها ولا تتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها
اثبات وابطال) فلم يكن بنا حاجة الى ذكرها فى كتابنا هذا (الا انا اوردناها) فيه (لتقف على مقصدهم)
فى علم الهيئة (واذا رأيته محض تخيلات اوهن من بيت العنكبوت لم يهولنك) اى لم يفزعك (سماع

هذه الالفاظ ذوات القعاقع) القعقعة صوت السلاح ونحوه من الامور اليابسة وفى المثل مايقعقع لى بالشنان يعنى ان هذه الالفاظ اصوات لاطائل تحتها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجمادات هذا ما ذكره ولقائل ان يقول لاشك ان الكرة اذا تحركت على مركزها من غير ان تخرج عن مكانها فلا بدان يفرض فيها نقطتان لاحركة لهما اصلا وهما القطبان وان يفرض فيما بينهما دائرة عظيمة هى فى حاق الوسط بينهما وتكون الحركة عليها سريعة وهى المنطقة وان يفرض عن جنبيها دوائر صغار موازية لها تكون الحركة عليها بطيئة بالقياس اليها بطأ متفاوتا جدا فما هو اقرب الى القطب يكون ابطأ مما هو اقرب الى المنطقة ولا شبهة ايضا فى ان الكرات اذا احاط بعضها ببعض امكن ان تكون حركاتها بحيث تتقاطع مناطقها اذا اعتبرت فى كرة واحدة منها وحينئذ يفرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما فهذه وامثالها وان لم تكن موجودة فى الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما فى نفس الامر كما تشهد به الفطرة السليمة وليست من المتخيلات الفاسدة كانياب الاغوال وجبال الياقوت والانسان ذى الرأسين وينضبط بهذه الامور احوال الحركات فى السرعة والبطء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالآلات وينكشف بها احكام الافلاك والارض وما فيها من دقائق الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها فى عظمة مبدعها قائلا ربنا ماخلقت هذا باطلا وهذه فائدة جليلة تحت تلك الالفاظ يجب ان يعتنى بشانها ولا يلتفت الى من يزدريها بمجرد العصبية الباعثة على ذلك والله المستعان على كل حال ﴿ المقصد الثالث ﴾ فى فلك الثوابت قد زعموا ان لها) اى للثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية تبعا لفلك الافلاك (حركة) خاصة بها (بطيئة) جدا (وانها تتم الدورة فى ثلاثين الف سنة) هذا قول قد اشتهر فيما بين العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد (وقيل) انها تتم الدورة (فى ستة وثلاثين الف سنة) بناء على ان بطليوس وجد بالرصد انها تقطع فى كل مائة سنة جزأ واحدا وقيل تتم الدورة فى ثلاثة وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة بناء على ما وجده المتأخرون من انها تقطع درجة واحدة فى كل ست وستين سنة وقيل تتمها فى خمسة وعشرين الف سنة ومائتى سنة بناء على ان جماعة من محققى المتأخرين وجدوها تقطع جزأ واحدا فى كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذى بمراغة وانما حكموا باتمام الدورة فيما ذكر من المدد (اذ قد احس منها بحركة بطيئة بالرصد) على وجوه مختلفة كما عرفتها (واعتقادهم انها تتم الدورة) لدوامها على زعمهم (فقدروا بالحساب تمام الدور فى هذه المدة) المختلف فيها كما لحصناه (وانما سميت) ماعدا السبعة السيارة من الكواكب (بالثوابت اما لبطء حركتها فلا تحس) الا بتدقيق النظر فى احوالها المعلومة بارصاد بينهما مدد طويلة ولذلك اختفت على الاوائل حتى زعموا ان الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت (واما لثبات اوضاعها بعضها من بعض) فى القرب والبعد والمحاذاة ﴿ ولنختم هذا البحث بفائدتين تنفعانك فيما) سيأتيك (بعد) من اختلاف حركات السيارات فى الرؤية سرعة وبطأ واستقامة ورجوعا اذ لابد لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه ﴿ (الاولى الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز الارض ويكون له) اى للموافق المركز (سطحان محيطان به من داخل وخارج هما محدبه) وهو المحيط به من خارج (ومقعره) وهو الذى يقابله (و) الفلك (الخارج المركز فلك محيط بالارض ليس مركزه مركزها بل يقع) اى يميل مركزه (الى جانب منها) اى من مركز الارض (ويكون) الفلك الخارج المركز (فى ثخن فلك آخر ويسمى) ذلك الفلك الآخر (المائل) هذا انما يصح فى خارج القمر فانه فى ثخن فلك موافق المركز مسمى بالمائل وما عداه من السيارات سوى عطارد خوارجها فى ثخن افلاك موافقة المراكز مسماة بالممثلات واما عطارد فله خارجان احدهما فى ثخن الممثل والآخر فى ثخن الخارج

الاول كما ستعرفه (وينقسم) ذلك الفلك الآخر بواسطة كون الخارج فى ثخنه (الى قسمين) احدهما حاو للخارج والآخر محوى له (ويسميان بالمتممين) اذ بانضمامهما الى الخارج يتم الفلك الكلى الذى ذلك الخارج جزء منه (وهما) ليسا متساويى الثخن بل هما (آخذان من غلظ) هو (بقدر خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج) ذلك الغلظ (الى دقة) اى ينتقص شيئا فشيئا ويدق (حتى ينتهى بنقطة مماسة للخارج) المركز (من احدهما) وهو المتمم الحاوى (لمحدبه) اى محدب الخارج (ومن الآخر) وهو المتمم المحوى (لمقعره) اى مقعر الخارج (متبادلين) حال من المستتر فى آخذ ان اى هما يأخذان فى ذلك الغلظ المتدرج المنتهى الى ماذكر حال كونهما متبادلين (فى الغلظ والدقة فيكون غلظ كل) من المتممين (فى مقابلة الدقة من الآخر بحيث يكون حجم مجموع) المحوى (الداخل) فى الخارج (و) الحاوى (الخارج) عنه معا (فى جميع الاجزاء سواء) لان دقة احدهما تجبر بغلظ الآخر (ويكون فى الوسط منهما) اى من المتممين (حجمهما سواء) اى يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم وسط الآخر كما ان غلظ كل منهما ودقته تساوى غلظ الآخر ودقته (ويكون مقعر الداخلانى) المحوى (موازيا لمحدب الخارجانى) الحاوى (و) يكون (مركزهما) اى مركز المقعر والمحدب المتوازيين (واحدا هو مركز العالم) هذا انما يصح اذا كان الخارج فى ثخن فلك موافق المركز واما اذا كان فى ثخن خارج آخر كاحد خارجى عطارد فان مركز السطحين المتوازيين يكون حينئذ مركز ذلك الخارج الآخر وهذه الاحكام المتعلقة بالمتممين كلها صحيحة سوى الحكم بان غلظ كل منهما يساوى مقدار خروج المركز اذ الصواب ان غلظ كل منهما ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان ويشهد له ايضا التخيل الصحيح ممن له ادنى مسكة (والتدوير عبارة عن كرة) سوى الكوكب غير شاملة للارض بل (مركوزة فى ثخن فلك بحيث يماس محدبه بنقطة ومقعره باخرى و) حينئذ (يكون قطره بقدر ثخن) ذلك (الفلك ولا يتصور له) اى التدوير (مقعر) اذ لا حاجة بنا الى مقعره فيفرض انه كرة مصمتة (ويتحرك مركزه بحركة الفلك) الذى هو فى ثخنه (دائرا حوال مركز العالم ويرسم) التدوير (بمركزه) المتحرك بتلك الحركة (دائرة مركزها مركز) الفلك (الحامل) للتدوير (ان كان) الحامل (موافقا) فى المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك (وان كان) الحامل (خارجا) كانت الدائرة ايضا خارجة المركز ❊ الفائدة (الثانية) الفلك (الموافق المركز يقطع) هو بل المتحرك بحركته (عند مركز الارض) الذى هو مركزه (فى ازمنة متساوية قسيا متساوية) من محيط الدائرة التى يتحرك عليها ذلك المتحرك (و يحدث) عند مركز الارض (زوايا متشابهة) اى متساوية لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد تقتضى ذلك (ولا يختلف) المتحرك على الموافق (منه) اى من مركز الارض (قربا و بعدا) بل يكون دائما متساوى البعد عنه لانه مركز الدائرة التى تتحرك عليها (فلا يحس فيه) اى فى المتحرك على الموافق (بسرعة و بطء) لا فى مركز الارض ان فرض هناك احساس ولا فيما هو فى حكمه كوجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية اذ لا قدر لنصف قطر الارض بالنسبة اليها (واما الخارج من المركز فانه لا يختلف منه) اى من مركز نفسه (قربا و بعدا وانه يقطع حول مركز نفسه قسيا وزوايا متشابهة) لما عرفت فى الموافق (لكنها) اى حركة الخارج (تختلف بالنسبة الى مركز العالم لان احد نصفيه) اى نصفى الخارج (وهو الذى فيه مركز العالم اقرب الينا وغاية القرب) منا (عند نقطة فى وسطه) اى وسط هذا النصف (بها) اى بتلك النقطة (يماس) هذا النصف او الخارج (مقعر المائل) اراد به الفلك الذى يكون الخارج فى ثخنه كامر (وتسمى) هذه النقطة (الحضيض والنصف الآخر) من الخارج (ابعد منه) اى من النصف الاول بالقياس الينا (وغاية البعد) بيننا و بينه (عند نقطة فى وسطه بها يماس محدب المائل وتسمى) هذه النقطة (الاوج فيرسم) الخارج والمتحرك بحركته فى مقدار من الزمان (وهو فى النصف الاوجى قوسا و زاوية اصغر) اما القوس فبحسب الرؤية واما الزاوية فبحسب نفس الامر (فيرى) ذلك المتحرك (ابطأ و) يرسم فى ذلك المقدار (من الزمان

في النصف الحضيضي قوسا وزاوية اكبر) على قياس ما تقدم (فيرى المتحرك اسرع) لانه اذا اتحد زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها اطول لا محالة اسرع (واما التدوير) فحيث لم يكن شاملا للارض (فتكون حركته في احد نصفيه الى التوالي من حامله) اي موافقة لحركته في الجهة فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير في ذلك النصف وتحرك مركز التدوير ايضا بحركة الحامل كانت الحركتان الى جهة واحدة (فيكون المحسوس) في ذلك المتحرك (مجموع حركته) اي حركة التدوير (وحركة حامله فيرى اسرع و) تكون حركته (في النصف الآخر الى خلاف التوالي) من حامله (فيكون المحسوس) في ذلك المتحرك (فضل حركة حامله على حركته فيرى ابطاء بل ربما ساواه) اي ساوى التدوير حامله (في) الحركة بحسب (الحس) فلا يبقى لحركة الحامل فضل (فيرى) ذلك المتحرك (واقفا) في جزء من اجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة (وربما زاد) التدوير (عليه) اي على حامله في الحركة (فيرى) ذلك المتحرك (راجعا) عن الجهة التي كان متحركا اليها الى جهة مقابلة لها (ولانه) اي التدوير (بتدرج) المتحرك عليه (من سرعة) في النصف الموافق للحامل (الى بطء) في النصف الآخر وذلك على التقدير الاول وهو ان لا يكون هناك مساواة ولا زيادة لحركة التدوير (فتكون بينهما) اي بين السرعة والبطء (حركة وسطى لانه يرجع) الى خلاف التوالي (بعد الاستقامة) الى التوالي (ويستقيم) ايضا (بعد الرجوع) وذلك على تقدير زيادة حركة التدوير (فيكون كل منهما) اي من الاستقامة والرجوع (محفوفا بوقوفين) احدهما منتهى الاستقامة ومبدأ الرجوع والآخر بالعكس (وايضا فاحد نصفي التدوير ابعد منا فيرى القوس المقطوع منه) اي من النصف الابعد الابطأ (اسرع) كما زعمه لان مقتضى البعد في نفسه هو الابطأ دون الاسرع (ومنتصفه) اي منتصف النصف المذكور (هو البعد الابعد) بالقياس الى مركز العالم (ويسمى) ذلك المنتصف (ذروة والنصف الآخر منه اقرب) الينا فتكون القوس المقطوعة منه اسرع لا ابطأ (ومنتصفه) اي منتصف النصف الآخر (هو البعد الاقرب) بالقياس الى مركز العالم (ويسمى الحضيض) وقد ظهر بما ذكر ان الاسراع والابطاء ينضبطان بكل واحد من اصلي الخارج وفلك التدوير وان الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضبط باصل التدوير

﴿المقصد الرابع﴾ في فلك الشمس) قدمه على افلاك سائر السيارة لان الشمس اشهرها وانورها وعليها مدار الايام والليالي وما يتركب منهما مع ان اختلافاتها اقل من اختلافات غيرها فيكون اقرب الى التعليم (وهي اما على فلك) شامل للارض (مركزه خارج عن مركز العالم او على) فلك (تدوير يحمله فلك موافق المركز والا) اي وان لم تكن الشمس على احد الفلكين المذكورين (لم تختلف بعدا وقربا) بالنسبة الى مركز العالم وما يليه من وجه الارض (فلا تختلف سرعة وبطأ كما علمت والتالي باطل بالرصد) اذ قد وجدوا به ان الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعي ثم الخريفي وهو نصف من فلك البروج اكثر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريفي ثم الربيعي وهو النصف الباقي منه اقل من نصف السنة فلا محالة تكون الشمس في النصف الاول ابطأ منها في النصف الثاني (وكيف كان) الحال (فله) اي للكوكب الذي هو الشمس (فلكان اما خارج مركز ومماثل) اراد به الممثل الذي يكون الخارج في ثخنه (واما تدوير وحامل وله) ايضا (حركتان) وهذا انما يصح على اصل التدوير اذ لا بد هناك من حركتي التدوير وحامله على وجه يحصل به الابطاء والاسراع المذكوران واما على اصل الخارج فلا حاجة فيهما الى حركتين بل يكفيهما حركة الخارج فلذلك قالوا اصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة واصل التدوير يتم بحركتين فان قلت لا بد لتحريك اوجها من حركة اخرى وهي حركة مثلها فيكون لها على اصل الخارج ايضا حركتان قلت كلامنا في مجرد السرعة والبطء ولا حاجة لهما الى حركة اخرى وايضا اذا اعتبر

تحريك الاوج فلا بد فى اصل التدوير من حركة ثالثة مستندة الى تحريك فلك البروج كما ذكروه
(و) للشمس (اختلاف واحد هو سرعته فى نصف من فلكه) بل فى نصف بعينه من فلك البروج
(وبطؤ فى نصف) آخر (بعينه لايتغير ذلك) بل هى ابدا بطيئة فى البروج الشمالية وسريعة
فى الجنوبية وذلك ظاهر على اصل الخارج بان يكون الاوج فى البروج الشمالية فتكون الشمس
هناك ابعد من الارض وابطأ حركة وفيما يقابلهما اقرب واسرع واذا اريد الابطاء والاسراع على
هذا الوجه بعينه من اصل التدوير احتيج الى قيود اشار اليها بقوله (فلنفرض التدوير بحيث يتم دوره
مع دورة حامله و) بحيث يكون (قطره) بل نصف قطره (بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم)
ولابد مع ذلك ان تفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج وفى جهتها بحيث يتمان الدورتين
معا وان تفرض حركة التدوير شبيهة بهما على وجه تكون فى القطعة البعيدة الى خلاف جهة
حركة الحامل وفى القطعة القريبة الى جهتها (لتكون الدائرة التى يرسمها مجموع الحركتين)
بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما (بعينها كالتى يرسمها خارج المركز سواء) ويكون الاختلاف
المحسوس من الاصلين شيأ واحدا بلا تفاوت الا ان بطليوس اختار الخارج لكونه ابسط
لما عرفت من انه يتم بحركة واحدة ومن ان التدوير يستلزم مدارا خارج المركز ﴿المقصد الخامس﴾
فى افلاك القمر) لما كان القمر تلو الشمس فى الشهرة والانارة عقبها به (وهو وجدلا كالشمس
حيث تسرع) الشمس (فى نصف بعينه) من فلك البروج (وتبطئ فى نصف) آخر منه وليس
القمر كذلك (بل) هو (يسرع ويبطئ فى جميع الاجزاء) من فلك البروج لايختص اسراعه وابطاؤه
بجزء معين منه دون آخر (فعلم) بذلك (انه) اى القمر (على تدوير يتم دوره قبل دورة حامله) فاذا فرض
القمر فى موضع من التدوير والتدوير فى موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير
حالة مخصوصة من الاسراع والابطاء فاذا عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير قبل دورة حامله
عادت تلك الحالة المخصوصة اليه فى جزء آخر من فلك البروج وتنتقل تلك الحالة فى دورة اخرى
الى جزء ثالث منه وهكذا ثم ان هذا التصوير وان كان كافيا لعدم اختصاص السرعة والبطء باجزاء
معينة من البروج الا انه يقتضى ان يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة قبل العود الى جزء بعينه
من البروج وذلك باطل لان المعلوم بالرصد ان عوده اليها بعد العود الى جزء بعينه من البروج بزمان
قليل فالصحيح ان يقال يتم دوره بعد دورة حامله (ثم اذا قيس سرعة الى سرعة وبطء الى بطء لم يكن
مثله بل اسرع او ابطأ) يعنى ان اختلاف القمر اذا عاد لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى مايشبهه
مع تفاوت قليل (فعلم) بذلك (ان تدويره مركوز فى ثخن فلك خارج المركز) اذ حينئذ تكون القسى
المفروضة فى التدوير المتساوية فى انفسها متفاوتة فى الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع التفاوت
فى الحالة العائدة مقيسة الى نظيرتها (ثم وجد غاية سرعته فى تربيعى الشمس فهو) اى القمر يجب ان
يكون فى كل واحد من تربيعيها (فى حضيض الخارج) المقتضى لغاية السرعة (والاوج يقابله ضرورة)
فاذا كان القمر فى تربيع الشمس الى التوالى كان اوجه فى تربيعها الى خلاف التوالى واذا كان فى تربيعها
الثانى على التوالى كان الاوج فى تربيعها الثانى الى خلافه (فله فلك آخر) سوى التدوير وحامله
(يخرج) ذلك الفلك ويحرك (اوجه الى خلاف جهة حركته وهو) الفلك (الذى) يكون (الخارج المركز
فى ثخنه وسميناه المائل فيجتمع القمر والاوج عند المقابلة) مع الشمس (ثم يتقابلان فى التربيع الثانى)
كما كانا متقابلين فى التربيع الاول (ثم يجتمعان عند الاجتماع) ففى الاجتماع والمقابلة يكون القمر
فى الاوج (وفى غير الاجتماع والمقابلة تكون الشمس متوسطا بينهما) اى بين القمر واوجه (يتباعدان
عنها) اى عن الشمس (بعد الاجتماع الى المقابلة) فيبعد القمر عنها الى التوالى والاوج الى خلافه حتى
يتلاقيا فى المقابلة (ثم يتقاربان منها) اى من الشمس (بعد المقابلة الى ان يجتمعا) معها ثانيا ثم ان منطقة

التدوير يتحرك عليها مركز القمر فى سطح منطقة الخارج التى يتحرك عليها مركز التدوير وهى فى سطح منطقة المائل (وليس منطقة المائل فى سطح فلك البروج والا كان القمر ملازما له لايتعداه الى الشمال ولا الى الجنوب) كما ان الشمس كذلك دائما (فيكون) القمر (ينخسف فى كل مقابلة لتوسط الارض) على هذا التقدير (بينه وبين الشمس) فى المقابلات كلها فيقع القمر فى ظل الارض فى كل منها (واللازم منتف بل تقاطعه) اى تقاطع منطقة المائل فلك البروج (وتقطعه بنصفين على نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين احديهما هى التى اذاجاوزها) القمر (حصل فى الشمال) من منطقة البروج (ويسمى) هذه النقطة (الرأس و) النقطة (الاخرى) منهما هى (مقابلتها التى اذاجاوزها) القمر (حصل فى الجنوب) من فلك البروج (وتسمى الذنب) بناء على تشبيه الشكل الحادث من نصفى الدائرتين المتقاطعتين بالتنين وتشبيه طرفيه برأسه وذنبه (ثم اذا رصدنا كسوفا فى احدى العقدتين) كالرأس مثلا (ثم كسوفا آخر فيها بعد زمان طويل رأينا الثانى) من الكسوفين (متأخرا عن الاول الى جهة المغرب) من اجزاء فلك البروج (فعلمنا) بذلك (ان للعقدتين حركة الى خلاف التوالى فله) اى للقمر (فلك آخر) سوى الثلاثة المذكورة (يحركهما) اى يحرك ذلك الفلك الآخر العقدتين الى خلاف التوالى (ولظهور حركته فى الجوزهرين سمى به فلك الجوزهر فالقمر اذا وصل الى الرأس كان على منطقة البروج فلم يكن له) حينئذ (عرض ثم اذا جاوزه كان له عرض) عن المنطقة (فى الشمال يتزايد) ذلك العرض (قليلا قليلا الى ان يصل) القمر (الى منتصف مابين العقدتين وعنده يكون غاية العرض) الشمالى (ثم يتناقص) ذلك العرض (قليلا قليلا الى ان يحصل) القمر (فى الذنب فيكون) حينئذ (عديم العرض) ايضا (ثم يصير ذا عرض فى الجنوب كما وصفناه) فيتزايد اولا الى ان يصل الى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبى ويتناقص ثانيا (وغاية العرض فى الجانبين) اى الشمال والجنوب (سواء ثابت لايزيد ولا ينقص) ومقدارها كما علم بالرصد خمسة اجزاء (والتزايد) فى العرض بعد مجاوزة العقدتين (والتناقص) فيه بعد مجاوزة المنتصفين (بنسبة واحدة فهى) اى العروض المتزايدة والمتناقصة (متساوية فى الاجزاء المتقابلة) فالعرض المتزايد الشمالى للجزء العاشر من الرأس مثلا يساوى العرض المتزايد الجنوبى للعاشر من الذنب وكذا العرض المتناقص الشمالى للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالى يساوى العرض المتناقص الجنوبى للجزء الخامس من المنتصف الآخر (فقد تلخص مماذكرناه ان له) اى القمر (اربعة افلاك تدويرهو مركوز (فى حامل) خارج المركز (هو فى ثخن مائل) اى ذلك الحامل فيما بين سطحى فلك الموافق المركز مسمى بالمائل لميلان منطقته عن منطقة البروج (يحيط به) اى بذلك المائل فلك آخر (موافق) مركز ايضا لمركز العالم (وله اربع حركات فللتدوير) حركة (الى التوالى فى نصف) هو الاسفل (والى خلافه فى نصف) هو الاعلى (وللخارج) حركة (الى التوالى وللآخرين) اى المائل والجوزهر حركتان (الى خلاف التوالى وله) وللقمر (فى الطول) وهوما بين المغرب والمشرق (اختلافات ثلاثة) فاحدها هوالاختلاف (الذى) يكون (بسبب التدوير) فان القمر اذا كان على ذروة التدوير او حضيضه كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهى الى سطح الفلك الاعلى منطبقا على الخط الخارج منه المار بمركز القمر المنتهى اليه فلا اختلاف حينئذ بسببه واذا تحرك القمر بحركة التدوير نازلا من الذروة اوصاعدا من الحضيض الى جزء آخر من التدوير لم ينطبق احد الخطين على الآخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية هى الاختلاف الناشئ من التدوير فيحتاج تارة الى ان تنقص هذه الزاوية عن وسط القمر اعنى حركة مركز تدويره وتارة الى ان تزاد عليه حتى يحصل تقويمه اعنى حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف هونصف قطر التدوير (و) ثانيها الاختلاف (الذى) يكون (بسبب الخارج) فان مركز التدوير اذا كان

فى الاوج اوالحضيض كان قطر منه بعينه منطبقا على الخط المار بمركز العالم والخارج والتدوير وبالاوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير التى هى مبدأ حركته الخاصة والطرف الآخر منه حضيضه المقابل لها فهما محاذيان فى هاتين الحالتين لمركز العالم ومركز الخارج ايضا واذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منه منطبقا على الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير واصلا الى اعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركز كذلك فلاتكون الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين لشئ من مركزى العالم والخارج بل هما محاذيان ابدا لنقطة اخرى كما ستعرفه ويسميان ذروة وسطى وحضيضا اوسط ويخالفان الذروة والحضيض المرئيين فى غير الاوج والحضيض واعلم ان هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع بين الذروتين علم انيته ولم تعلم لميته (و) ثالثها الاختلاف (الذى) يكون (بسبب تفاوت قطر التدوير) بالعظم والصغر (فى قربه وبعده بسبب حامله الخارج) المركز فانا اذا فرضنا ان الاختلاف الاول واصل الى غايته التى هى نصف قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير حينئذ فى الاوج كان لنصف قطره مقدار فى الرؤية وان كان فى الحضيض كان له مقدار اعظم من ذلك المقدار وكذا الحال فى الاختلاف الاول اذا لم يكن فى الغاية فانه يقع فيه ايضا تفاوت بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول ولذلك جعل اختلافا ثانيا تابعا للاول (و) للقمر (فى العرض) وهو فيما بين الشمال والجنوب اختلاف (واحد) كما نبين

﴿تنبيه﴾ لايخفى على ذى فطرة سليمة ان كرة كالتدوير مثلا اذا تحركت على محيط دائرة كمنطقة الخارج حركة متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت لزم هناك امور ثلاثة ﴿الاول ان تكون حركة تلك الكرة متشابهة حول مركز تلك الدائرة ﴿الثانى ان يكون قطر منها بعينه محاذيا لذلك المركز كأن خطا خرج من مركز الدائرة وانطبق على قطر من الكرة وادارها حول المركز ﴿الثالث ان يتساوى بعد تلك الكرة عن مركز الدائرة وحينئذ نقول (هذه الاصول) التى قدروها فى افلاك القمر وحركاته (يلزمها ان يكون القمر) بل (تشابه حركته) اى حركة مركز تدويره (حول مركز الخارج) وان يكون (محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض له) اى لمركز الخارج ايضا (وان يكون تساوى قربه وبعده) ايضا (عند مركز الخارج دون مركز العالم) وغيره من النقط (ثم انهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته) اى حركة مركز تدويره (حول مركز العالم والمحاذاة) اى محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض الاوسطين (لنقطة) من ذلك الخط المار بالمراكز والاوج والحضيض (غير مركزهما) اى مركز العالم والخارج وتلك النقطة واقعة (من جانب الاوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم) والصواب ان يقال هى من جانب الحضيض لتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور واما تساوى بعد مركز التدوير عن مركز الخارج فهو باق على حاله (وانتفاء اللازم) الذى هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة القطر المذكور له (يوجب انتفاء الملزوم) الذى هو الاصول التى ذكروها فى القمر ثم انه اورد على كلامهم اعتراضا آخر فقال (كيف) اى كيف يصح كلامهم (وما ذكروه) من ان القمر لما علم له بالرصد احوال مخصوصة وجب ان يكون له افلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه المذكورة المقتضية لتحقق تلك الاحوال (استدلال بوجود اللازم) الذى هو تلك الاحوال (على وجود الملزوم) الذى هو تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه (وانما يصح) هذا الاستدلال (اذا علم المساواة) بين اللازم والملزوم (ولم تعلم) المساواة ههنا (اذ يجوز ان يكون ثمه وضع آخر) مغاير لما ذكروه (يستلزم) ذلك الوضع الآخر (هذه الحركات) المقتضية للاحوال المعلومة كما ان الوضع الذى بينوه يستلزمها ايضا (لجواز اشتراك الامور المختلفة فى اللوازم وليس انتفاؤه) اى انتفاء الوضع الآخر (ضروريا ولا مبرهنا)

﴿المقصد السادس﴾ فى افلاك الخمسة الباقية) المسماة بالمتحيرة (انها تكون سريعة فى الحركة) الى توالى

البروج (فتأخذ فى بطء يتزايد) ذلك البطء (الى ان تقف) هذه الكواكب فى جزء من اجزاء البروج (اياما ثم تأخذ فى الرجوع) الى خلاف التوالى (مندرجا) اى كل واحد منها (فى السرعة فى رجوعها الى حد ما ثم تاخذ فى البطء) فى رجوعها (الى ان تقف ثانيا ثم تستقيم) اى تتحرك الى التوالى (متدرجا فى السرعة) فى استقامتها (الى غاية و بعرض ذلك) الذى ذكرناه من احوالها (لها فى جميع الاجزاء) من فلك البروج اى ليس شئ من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها و بطئها مخصوصا بجزء معين من اجزائه بل يوجد فى كل منها (فعلم) بما ذكر من احوالها (انها فى تدوير) تزيد حركته فى نصفه المخالف على حركة حامله كما مر فى الفائدة الثانية (ثم انها) اى الكواكب الخمسة (تكون غربية من الثوابت فتلحقها مقارنة) اياها (ثم تفارقها مخلفة لها الى المغرب فعلم) بذلك (ان حامل تدويرها متحرك) من المغرب (الى المشرق والزهرة وعطارد يقارنان الشمس) مستقيمين (ثم يتفرقان) عن الشمس حتى يصيرا شرقيين عنها (فيطلعان بعدها) ويغربان كذلك (متباعدين) فى هذا التفرق (عنها الى حد ما) فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعون جزأ وغاية بعد عطارد عنها سبعة وعشرون جزأ (ثم يرجعان) الى خلاف التوالى (متقاربين منها حتى يقارناها) راجعين مقارنة (ثانية ثم يغربان) اى يصيران غربيين عنها (فيغربان) حينئذ قبلها (لابعدها) كما ذكره (و) كذا (يطلعان قبلها متباعدين) فى التغريب (عنها الى حد ما ثم يرجعان) عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة (حتى يقارناها) فى الاستقامة كما ذكرناه اولا (فعلم) بذلك (ان مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس) وان بعدهما عنها شرقا اوغربا انما هو بحركة تدويرهما فقط (والبواقى) من المتحيرة وهى العلوية (ليست كذلك فان رجوعها) بل اواسطه (انما يكون وهى فى مقابلة الشمس فهى فى الحضيض حينئذ) كما ان اواسط استقامتها انما تكون فى مقارنة الشمس اياها وهى حينئذ فى الذروة (و) الكواكب (الخمسة يختلف بعدها الصباحى والمسائى) كأنه اراد به نصف قطر تدويرها وحينئذ يلغو قوله (عن الشمس) الا فى الزهرة وعطارد فان غاية بعدهما عنها صباحا ومساء انما هى بحسب نصف قطريهما والمسطور فى كتب الفن ان القسى التدويرية ابطائية كانت اواسراعية رجوعية اواستقامية لم توجد متشابهة بل وجدت فى بعض اجزاء البروج اكثر قدرا وزمانا وفى بعضها اقل قدرا وزمانا (ولا يتصور ذلك الابقرب تدويرها من الارض تارة) فتكون قسيه ونصف قطره حينئذ اعظم فى الرؤية (وبعده) عنها (اخرى فاذن حامل تدويرها فلك خارج المركز) ثم انه اراد ان يبين ان لعطارد خارجا آخر يكون حامله فى تحته فقال (والبعد المذكور) اى البعد الصباحى والمسائى عن الشمس الذى غايته نصف قطر التدوير كما عرفت (يكون لعطارد فى) اخر (الجوزاء و) اول (الجدى اعظم ماله فى سواهما) اى نصف قطر تدويره فيهما اعظم منه فى سائر اجزاء البروج (فهو) اى تدويره حينئذ (اقرب الى الارض فهو) فى هذين الموضعين (فى الحضيض) من حامله فقد وصل فى دورة واحدة الى حضيض حامله مرتين (والاوج) لامحالة (مقابله فهو) اى الاوج (اذا متحرك الى المغرب) اى الى خلاف التوالى (اذلوكان) الاوج (ثابتا) غير متحرك (لم يصل) مركز تدوير عطارد (الى الحضيض فى الدورة) الواحدة (الامرة) واحدة وقد بان بطلانه (ولو تحرك) الاوج (الى المشرق) اى الى التوالى كما ان مركز التدوير كذلك (لزم ان يتحرك) الاوج (فى نصف الدورة ثلاثة بروج وفى نصفها تسعة) وذلك لانا اذا فرضنا ان مركز التدوير تحرك من اول الحمل الى آخر الجوزاء فقد حصل فى الحضيض فلو كان الاوج الذى هو مجتمع معه فى اول الحمل متحركا الى التوالى ايضا لزم ان يكون الاوج قد تحرك من اول الحمل الى اول الجدى بل الى آخر القوس فقد تحرك حينئذ المركز ثلاثة بروج والاوج تسعة ثم انهما يجتمعان فى الحمل ثانيا فيتحرك المركز من آخر الجوزاء الى الحمل والاوج من اول الجدى الى الحمل فانعكس الامر بينهما فلا تكون حركة شئ منهما متشابهة بل احديهما اسرع من الاخرى تارة وابطأ تارة وهو باطل فتعين ان الاوج يتحرك الى خلاف التوالى حتى اذا وصل

المركز تربيع الحمل على التوالى وهو آخر الجوزاء وصل الاوج الى تربيعه على خلاف التوالى وهو اول الجدى فيكون المركز حينئذ فى الحضيض واذا وصل المركز الى تربيعه الثانى وهو اول الجدى وصل الاوج ايضا الى تربيعه الثانى وهو آخر الجوزاء فيكون المركز ايضا فى الحضيض ولاشك انهما يتلاقيان فيمابين التربيعين وقوله (فيقابله) سهو من القلم والصواب فيقارنه اى يقارن الاوج مركز التدوير (فى الميزان وفى الحمل) وقوله (فمركز التدوير) ايضا سهو والصحيح فاوج الحامل او مركز الحامل (له محرك) يحركه الى خلاف التوالى (ويسمى) ذلك المحرك (المدير) لادارته مركز الحامل حول مركزه (ثم هذا البعد) الصباحى والمسائى (فى الميزان اعظم منه) والصواب اصغر منه (فى الحمل فهو) اى تدوير عطارد فى الحمل (اقرب الى الارض) منه فى الميزان (فعلم ان المدير خارج مركز) وان اوجه فى الميزان فهناك يجتمع الاوجان ويكون نصف قطر التدوير اصغر مايكون واما فى الحمل فيجتمع مركز التدوير واوج الحامل مع حضيض المدير فلايكون نصف قطره فى ذلك الصغر (ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت وهى) اى الشمس (فى الاعتدالين و) يعلم هذا الاختلاف (اذا رصدنا كسوفين وهى فيهما يظهر ذلك فى الدهور الطويلة فهى) اى الثوابت (متحركة) حركة بطيئة جدا كما سلف (والاوجات) سوى اوج القمر واوج حامل عطارد (توافقها) اى توافق الثوابت فى تلك الحركة قدرا وجهة (فهو) اى ذلك التوافق (اما لاتحاد المحرك) وهو كرة الثوابت مثلا (واما لتوافقها) اى توافق المحركات المتعددة (فى الحركة) بان توافق الحركة الصادرة من بعضها الحركة الصادرة من بعض آخر (جهة وكما) كما اذا فرض ان محركات تلك الاوجات هى الممثلات (ثم ان عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتا كما للقمر بل عرض) مركز تدوير (زهرة شمالى ابدا وعرض) مركز تدوير (عطارد جنوبى ابدا) واما عرض مركز جرميهما فقد يكون فى الزهرة جنوبيا وفى عطارد شماليا ثم انه صور كيفية ماذكره بقوله (كان النصفين) من مدارى مركزى تدويرهما (يتبادلان) فى جهتى الشمال والجنوب (فاذا كانت الزهرة) بل مركز تدويرها (على الرأس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت الرأس (وحصل) الكوكب بل مركز تدويره (فى النصف) الذى يتحرك عليه (صار ذلك النصف شماليا) عن المنطقة والنصف الآخر جنوبيا عنها (ويتباعد) المدار (عنها) شيئا فشيئا الى ان يصل مركز تدويرها (الى غاية العرض) وهى منتصف مابين العقدتين (ثم يقرب) مدارها (منها) شيأ فشيأ (حتى ينطبق عليها وهى) اى الزهرة بل مركز تدويرها (فى الذنب ثم تصير فى النصف الآخر) الذى كان جنوبيا (وقد صار هو) الآن (شماليا و) صار النصف (الآخر) الذى قد تحرك عليه فى الشمال (جنوبيا ويتباعد) المدار عنها فى الجانبين (الى غاية ما) هى منتصف هذا النصف (ثم يتقارب) اليها حتى ينطبق عليها ويتبادل نصفاه فى الجهة وهكذا دائما فيكون مركز تدوير الزهرة دائما اما على المنطقة واما فى الشمال عنها (واما عطارد فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق فى الذنب ويجاوزه الى النصف الجنوبى متباعدا ثم ينطبق وهو يجاوزه الى النصف الآخر) الذى كان شماليا (وقد صار) الآن (جنوبيا) فمركز تدويره دائما اما على المنطقة واما فى الجنوب عنها (ثم لهما) اى للزهرة وعطارد (عرضان آخران) مغايران لعرضهما بسبب مدار مركز تدويرهما على الوجه الذى صورناه (فان القطر) من تدويرهما (المار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة) كأنه اراد بالمنطقة مدار مركز تدويرهما فان انطباق ذلك القطر انما هو عليه فى منتصف مابين العقدتين دون منطقة البروج فى العقدتين اذ هو هناك فى غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المتطابقين ولذلك امكن لجرم الزهرة عرض جنوبى ولجرم عطارد عرض شمالى كما اشرنا اليه (وكذلك القطر المار بالبعدين الاوسطين) من تدويرهما المقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه له ايضا ميل يقتضى عرضا (وكيفيته مسطورة فى كتبهم) ولقد احسن فى هذه الحوالة ولو عممها فى اكثر المباحث

السالفة وترك تفاصيلها لكان احسن واحسن لأن التعرض لهما على الوجه الذى اورده اوجب انتشار الكلام وصعوبة الفهم وتذييلها بمباحث اخرى يوجب زيادة فى الصعوبة فلذلك اعرضنا عن الاطناب واقتصرنا على ماذكر فى الكتاب والله الموفق للصواب (واعلم انهم لما اعتقدوا ان حركة الافلاك يجب ان تكون دورية) متشابهة (تحيروا فى مبدأ هذه الاختلافات) المعلومة بالمشاهدة اوالرصد فى هذه الكواكب (ولم ينبسوا) اى لم يتكلموا (فيه) اى فى ذلك المبدأ (بذات شفة) اى بكلمة كافية شافية (والذى يحى بالهدم على قاعدتهم) فى هيئة (افلاك عطارد بعدماقدمناه) من ان ماذكروه استدلال باللازم على وجود الملزوم مع عدم العلم بالمساواة (انها) اى تلك القاعدة (يستلزم تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل) لما نبهنا عليه(والمدرك بالرصد خلافه فانها وجدت لنقطة) اى ان حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة اخرى (تسمى) تلك النقطة (مركز معدل المسير وهى بين مركز العالم ومركز الخارج) الذى هو المدير ومثل هذا الاشكال وارد على افلاك العلوية والزهرة ايضا(و) الذى يحى بالهدم على قاعدتهم (فى الكل ان حركات الافلاك ارادية) على رأيهم (فاذا يمتنع ان تختلف) تلك الحركات (بحسب) اختلاف (مايتعاقب عليها) اى على الافلاك (من ارادات جزئية) لابد منها فى تلك الحركات (اذقد علمت) فيماسبق (انها) اى ان القصة (لايكفى فى الحركة الجزئية التعقل الكلى والحق احالة ذلك كله الى القادر المختار) فانها منجاة عن هذه الاشكالات وامثالها كما نبهت عليه

﴿ القسم الثانى ﴾

من الاقسام الخمسة (فى الكواكب وكلها شفافة) لالون لها (مضيئة) بذواتها (الا القمرفانه كمد) فى نفسه تظهر كمودته اعنى قتمته القريبة من السواد عند الخسوف وليس منيرا بذاته (بل نوره من الشمس لاختلاف اشكاله) النورية (بحسب قربه وبعده منها) فيحدس من ذلك ان نوره مستفاد من ضوئها فقيل هو على سبيل الانعكاس من غيران يصير جوهر القمر مستنيرا كما فى المرآة وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازى والاشبه هو الاخيراذ على الوجه الاول لايكون جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كسف بعض الكواكب لبعضها يدل على ان لها لونا وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة وللزهرة درية اى بياض صاف وللمريخ حمرة وللمشترى بياض غير خالص ولزحل قتمة مع كدورة (وفيه) اى فى هذا القسم (مقاصد) ✻ خمسة ✻ (الاول فى الهلال والبدر القمر لما كان يستضئ من الشمس فنصفه المقابل لها ابدا مضئ ونصفه الآخر مظلم ولما كان تحت الشمس فاذا كان القمر مقارنالها كان وجهه المضئ اليها دوننا فلانرى له ضوأ) اصلا (وكانت) حينئذ (دائرة الرؤية) وهى الدائرة الفاصلة بين المرئى وغير المرئى منه (منطبقة على دائرة الضوء وهى) الدائرة (الفاصلة بين المضئ والمظلم منه ونفرض دائرة الرؤية ثابتة و) نقول (دائرة الضوء تزول) لامحالة(بزواله) اى بزوال القمر (عن المسامتة) اى مقارنة للشمس (فبعد الانفراج بينهما) اى بعد زوال الانطباق وحصول الانكشاف والتقاطع بين الدائرتين يقع شئ من الوجه المضئ مستدق بين نصفيهما وحينئذ (نرى قوسا من الوجه المضئ) فهذا المرئى هو الهلال (ولايزال ذلك يكبر) بالبعد عن الشمس ويزداد المرئى من الوجه المضئ عظما (حتى يصير الوجه المضئ) بتمامه (الينا) وذلك عند المقابلة التى هى غاية البعد بينهما (و) حينئذ (ينطبق الدائرتان مرة اخرى فنراه بدرا) كاملا كدائرة تامة (ثم) ان النيرين بعد غاية البعد بينهما (يتقاربان) من الجانب الآخر (فيتقاطع) حينئذ (الدائرتان) مرة اخرى (وينحرف عنا)شئ مستدق من الوجه (المضئ) فينتقص كمال البدرية وهكذا ينحرف المضئ شيأ فشيأ (حتى) نرى منه شكلا هلاليا فى جانب المشرق ثم (يخفى بالكلية وهو المحاق وانما لايرى) القمر(يوما واكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها) الغالب الساتر لما يقرب منها (فيمتنع) القمر لهذه الاسباب (من ابصاره) واما اذا كان بعيدا عنها فى احد جانبيها بمقدار اثنى عشرة درجة فانه يرى عادة

مستمرة وربما يرى باقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر وصفاء الافق وقوة الباصرة

❊ المقصد الثانى فى خسوف القمر وهو انه قد يكون ❊ القمر مقابلا للشمس (بقرب العقدتين فتكون الارض) حينئذ واقعة (بينه وبين الشمس فتمنع) الارض (ضوءها عنه فيرى كمدا كما هو لونه الاصلى ولان جرم الارض اصغر) كثيرا (من جرم الشمس فيقع الظل) الناشئ من الارض (مخروطا) قاعدته دائرة صغيرة على الارض ورأسه على محاذاة جزء من اجزاء فلك البروج مقابل لجزء منه حل فيه الشمس (فان لم يكن للقمر) فى حال المقابلة (عرض) بان يكون فى احدى العقدتين (انخسف كله لانه اصغر من الارض) بل من غلظ الظل حيث وصل اليه فيقع كله فى داخله ومكث فيه زمانا (وان كان له عرض فان كان) ذلك العرض (بقدر نصف قطر) صفحة (القمر ونصف قطر) دائرة (الظل) وهى الدائرة الحادثة على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذى يرى كدائرة خارجا الى ان يقطع المخروط (لم ينخسف) القمر حينئذ بل ماس الظل من خارج تحدبتى دائرتين (وان كان) ذلك العرض (اقل) من مجموع النصفين المذكورين (انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين) اى تلاقيهما وتداخلهما فان فرض ان هذا العرض الاقل يساوى فضل نصف قطر الظل على نصف قطر القمر انخسف كله وماس سطحه دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وان كان اقل من ذلك الفضل انخسف بتمامه ومكث بحسب وقوعه فى الظل ❊ المقصد الثالث فى كسوف الشمس ❊ فنقول (عند اجتماع القمر بالشمس) فى النهار اجتماعا مرئيا لا حقيقيا (ان لم يكن للقمر عرض) مرئى (حجب بيننا وبين الشمس) لوقوعه على الخط الخارج من ابصارنا اليها (فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر الكمد فى وجه الشمس فنظن ان الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف) فليس الكسوف تغير حال فى ذات الشمس كالخسوف فى ذات القمر ولذلك امكن ان يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم (ويكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما كسف الشمس كلها وان كان اصغر منها) وذلك (لانه اقرب الينا فيوتر قطره الزاوية التى توترها الشمس كمدا) فيحجب به عنا بتمامها (وربما تكون الشمس) وقت انكسافها (فى حضيضها فلقربها) منا (ترى اكبر و) يكون (القمر) حينئذ (فى اوجه فلبعده) عنا (يرى اصغر فلا يكسف جميع صفحتها بل يبقى منها حلقة نور محيطة به وقد روى انها) اى الحلقة النورانية (رؤيت) على وجهها فى بعض الكسوفات مع ندرته (وان كان للقمر) فى ذلك الاجتماع (عرض) مرئى (فان كان) ذلك العرض (بقدر مجموع نصف قطرهما لم يكسفها) وان كان اكثر منهما فبالطريق الاولى (وان كان اقل منهما كسفها بقدر ذلك) كما لا يخفى (واعلم ان ابن الهيثم قال فى اختلاف تشكلات القمر انه يجوز ان يكون ذلك) الاختلاف (لان القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف وانها) اى تلك الكرة (تدور على) مركز (نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها فاذا كان نصفه المضئ الينا) كما فى حال المقابلة (فبدر او المظلم) كما فى حال المقارنة (فمحاق وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضئ) هلاليا ونصف دائرة واهليلجيا (ويبطله) اى يبطل قول ابن الهيثم (ما ذكرناه من امر الخسوف) فان هذا الاحتمال يقتضى ان لا ينخسف القمر اصلا (والكسوف) وقع هذا اللفظ فى نسخة الاصل ولذلك اخر المصنف كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه ضرب عليه القلم آخرا اذ لا وجه لصحته (والاعتراض) على ما ذكروه (بعد تسليم الاصول) التى بنوه عليها (ان نفى هذا الاحتمال) الذى ابداه ابن الهيثم فى تشكلات القمر عنا فاته الخسوف (لا ينفى جميع الاحتمالات) العقلية فى تلك التشكلات (فلعل ثمه سببا آخر) لاختلاف نور القمر مخالفا لما ذكره وما ذكرتموه لكنا لا نعلمه كأن يكون مثلا كوكب كمد تحت فلك القمر فينخسف به فى بعض استقبالاته (ثم ما ذكرتم) من الخسوف والكسوف ودوام نور باقى الكواكب (يجوز ان يكون لخلق الفاعل المختار النور فى الشمس والقمر) فى اكثر الاوقات وعدم خلقه النور فيهما احيانا (و) خلقه اياه فى باقى (الكواكب) دائما (او استضاءتها) اى او لاستضاءة الشمس والقمر والكواكب

المحسوسة مطلقا (بكواكب اخر مستورة عنا) لا نشاهدها اصلا وان كانت مضيئة جدا اما لبعدها اولكونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم بتغير الحال فيهما دون باقى الكواكب و(كيف لايجوز هذا الاحتمال والحال ان هناك احتمالا آخر ابعد منه (و) هو انه (لايلزم كون تلك الكواكب المستورة عنا (نيرة) فى انفسها (بل ربما تكون مقابلتها) للكوكب المحسوسة (توجب ذلك) النور فيها كما فى تقابل الاجسام الكمدة الصقيلة جدا ﴿ المقصد الرابع فى محو القمر ﴾ المشاهد فى صفحته (وفيه آراء الاول قيل خيال) لاحقيقة له (قلنا فيختلف الناظرون فيه) لاستحالة توافقهم كلهم فى خيال واحد (الثانى قيل) هو (شبح ماينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار) وغيرها (قلنا فيختلف باختلاف القمر فى قربه و بعده وانحرافه عما ينطبع فيه ﴿ الثالث) هو (السواد الكائن فى الوجه الآخر قلنا فلا يرى متفرقا ﴿ الرابع) هو (تسخين النار) للقمر (قلنا لاهو مماس للنار) لانه مركوز فى تدويره وهو فى ثخن حامل فبينه وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه فى حضيض التدوير مع كونه فى حضيض الحامل لم يتصور هناك مماسة الا بنقطة واحدة (ولا) هو (قابل للتسخين عندكم) فكيف يتسخن بها (الخامس) هو (جزء منه لايقبل النور) كسائر اجزائه القابلة له (قلنا فاذن لايطرد القول ببساطة الفلكيات) اذ القمر حينئذ مركب من اجزاء مختلفة الحقائق (ويبطل) على هذا التقدير (جميع قواعدكم) المبنية على بساطتها (السادس) هو (وجه القمر فانه مصور بصورة انسان) اى بصورة وجه الانسان فله عينان وحاجبان وانف وفم (قلنا فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لان لكل عضو طلب نفع اودفع ضر) فان الفم لدخول الغذاء والانف لفائدة الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس القمر قابلا لشئ من ذلك فيلزم التعطيل الدائم فيما زعمتم انه احسن النظام وابلغه (السابع) هو (اجسام سماوية) مختلفة معه فى تدويره غير قابلة للانارة بالتساوى (حافظة لوضعها معه) دائما (وهذا اقرب) ماقيل (لكن لايصلح للتعويل ﴿ المقصد الخامس فى المجرة ﴾ وهى الدائرة البنية المسماة عند العوام بسبيل التبانين (قيل احتراق حدث من الشمس فى تلك الدائرة فى بعض الازمان) السالفة وانما يصح اذا كانت الشمس موصوفة بالحرارة والاحراق وكان الفلك قابلا للتأثر والاحتراق (وقيل بخار دخانى) واقع فى الهواء ويرد عليه انه يلزم منه اختلافها فى الصيف والشتاء لقلة المدد فى احدهما وكثرته فى الآخر (وقيل كواكب صغار) متقاربة متشابكة (لاتمايز حسا) بل هى لشدة تكاثفها وصغرها صارت كأنها لطخات سحابية قال الآمدى (والغرض من نقل هذه الاختلافات ابداء ماذكروه من الخرافات ليتحقق) ويتبين (للعاقل الفطن انه لاثبت) اى لاحجة (لهم فيما يقولونه) ويعتقدونه (ولامعول على ماينقلونه) من اوائلهم ويعتمدونه (وانما هى خيالات فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها باوائل النظر ثم البعض بالبعض يعتبر

﴿ القسم الثالث فى العناصر وفيه مقاصد ﴾

ثلاثة عشر ﴿ (الاول المتأخرون) من الحكماء (على انها اربعة اقسام ﴿ خفيف مطلق يطلب المحيط فى جميع الاحياز) اى اذا ترك وطبعه فى اى حيز كان من احياز العناصر المغايرة له كان طالبا للمحيط (وهى النار وهى حارة بالحس) حرارة شديدة فى الغاية ولذلك كانت طالبة لمقعر الفلك (ويابسة لانها تفنى الرطوبات) عن الاجسام الملاقية لها (فان قيل الست فسرت اليبوسة بعسر قبول الاشكال وتركها والنار بخلافه) لانها (سهلة التشكل والترك قلنا ذلك) الذى ذكرته انما هو (فيما عندنا من النيران وهى مغلوبة بالهواء) فلذلك كانت سهلة القبول والترك (فلم قلت ان النار البسيطة) التى عند المحيط (كذلك ﴿ وخفيف مضاف يقتضى ان يكون تحت النار وفوق الآخرين وهذا) الاقتضاء (هو خفته المضافة) الى العنصرين الآخرين وان كان ثقيلا بالنسبة الى النار وحدها (وهو الهواء) وانه (حار رطب بالطبع اى لوخلى وطبعه لاحس منه بالكيفيتين وكذلك) الحال (فى) الكيفيات المنسوبة الى (سائر العناصر ومايعرض له) اى للهواء

(من البرد) انما هو (لمجاورة الارض) والماء (وثقيل مطلق يطلب المركز) على معنى انه يقتضى انطباق مركز ثقله على مركز العالم فهو اذا ترك وطبعه فى اى حيز كان من احياز العناصر المغايرة له طلبه (وهى الارض باردة يابسة و يحققهما الحس وثقيل مضاف يقتضى ان يكون فوق الارض وتحت الآخرين وهذا) الذى ذكرناه هو (ثقله المضاف) الى العنصرين الآخرين وان كان خفيفا بالنسبة الى الارض وحدها (وهو الماء بارد رطب بالطبع) على مامر من التفسير (وطبيعته الجمود لان طبيعته البرد وانه يوجب جمودة لكن الشمس تذيبها) قالوا وعلى الترتيب المذكور تكون العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والماء وكالهواء والارض متباعدة وما كان منها الطف فهو الى الفلك اقرب وما كان اكثف فهو ابعد فهذا هو النصف المحكم الذى عليه الوجود قال المصنف (المناقضة) لما ذكروه ان يقال (لم لا يجوز ان لا تكون اربعة بل الحق احد الاقوال التى نذكرها) الآن (اذ قيل هى (واحدة) واختلفوا فى تلك الواحدة (على خمسة اقوال الاول انما هى النار لشدة بساطتها) اذ لا جسم اصرف فى طبيعته من النار و (اذ الحرارة) المفرطة التى فيها (مدبرة للكائنات ولانها تحيل الغير الى طبعها وحصلت البواقى) من النار (بالتكاثف) فهى نار متكاثفة على وجوه متفاوتة (الثانى) هى (الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعالات) ولاشك ان الاصل يجب ان يكون مطاوعا للتغيرات (ويحصل) من الهواء (النار بالحرارة الملطفة) فهى هواء لطفته الحرارة (والباقيان بالبرودة المكثفة) فهما هواء متكاثف تكاثفا متفاوتا (الثالث) هى (الماء اذ قبوله التخلخل) بالحرارة (والتكاثف) بالبرودة (محسوس) فحصل من تخلخله الهواء والنار ومن تكاثفه الارض (الرابع) هى (الارض وحصلت البواقى بالتلطيف) الواقع على مراتب مختلفة (الخامس) هى (البخار لتوسطه بين الاربعة) فى اللطافة والكثافة فبازدياد لطافته يصير هواء ونارا وبازدياد كثافته ماء وارضا (وقيل) ليست واحدة بل (لابد من التعدد) فيها لان التركيب فى الكائنات يستدعى تعدد مامنه تركيبها (فاثنان على ثلاثة اقوال الاول) هما (النار لانها فى غاية الخفة والحرارة والارض لانها فى غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفترة والماء ارض متخلخلة بالمزج) مع اجزاء نارية (الثانى) هما (الماء والارض لافتقار الكائنات الى الرطب للانفعال) وحصول الاشكال (و) الى (اليابس للحفظ) على الاشكال الحاصلة (الثالث) هما (الارض والهواء لمثل ذلك) فان الهواء رطب قابل للاشكال بسهولة والارض يابسة حافظة لها فالماء هواء اشتد تكاثفه والنار هواء اشتد حرارته (وقيل) العناصر (ثلاثة هى الارض والماء والهواء لمامر) من افتقار الكائنات الى رطب ويابس (والنار للحرارة المدبرة) وقد وقع فى كلام الامدى الهواء بدل الماء ولذلك قال فالماء هواء متكاثف وفى كلام بعضهم ان الثلاثة هى ماعدا النار (وقيل) اصول المركبات ليست اربعة اومادونها على مامر بل هى (اجسام) وفى كلام الآمدى جواهر (صلبة غير متجزئة لانهاية لها وقيل) اصول المركبات هى (السطوح) لان التركيب انما يكون بالتلاقى والتماس واول مايكون ذلك بين السطوح المستقيمة (ولا يكفى) فى اثبات كون العناصر اربعة (ابطال بعضها) اى بعض هذه الاقوال الخمسة المنافية له (بالحجة بل لابد) فى اثباته (من ابطال الجميع وهو مما لاسبيل اليه سلمنا) بطلان هذه الاقوال باسرها (لكن) ليس يلزم من ذلك كونها اربعة اذ لقائل ان يقول (لم قلتم ان الاجسام ليست متجانسة ويكون الاختلاف) حينئذ فيما بينها لا فى الصور المقومة والطبائع الجوهرية بل (فى الصفات للفاعل المختار سلمنا انها اربعة) لكن لانسلم ماذكر من احوالها بل نقول (فلم لا يجوز ان تكون) كلها (خفيفة طالبة للمحيط او) تكون كلها (ثقيلة طالبة للمركز و يكون مافيها من التفاوت) فى الاحياز (لتفاوتها فى الثقل والخفة) فالاثقل اسبق الى المركز من الثقل الطالب له ايضا والاخف اسبق الى المحيط من الخفيف الذى يطلبه الاترى ان الاجسام الارضية المتشاركة فى اصل الثقل تتفاوت احوالها بتفاوتها فى مراتبه فبعضها يرسب فى الماء الى تحت و بعضها يغوص فيه ولا يرسب و بعضها يطفو

عليه (ثم) نقول بعد تسليم وجود النار فى الجملة (لم يقم دليل على وجود كرة النار عند المحيط) كما زعمتم (وانما المشاهد استحالات تحدث لبعض الاجسام) الى النار (كما عند الايراد والاحراق) لايقال الشهب دالة على وجودها لانا نقول جاز ان يكون هناك هواء حار يقتضى استحالة الادخنة المرتفعة الى النار فلايثبت وجود كرتها (وان سلم) وجود كرة النار (فما الدليل على ان البسيط منها يصعب تشكله) حتى تثبت يبوسة النار (وهل الى ذلك طريق الا التجربة وكيف) تتصور (التجربة فيها و) اما (افناؤها الرطوبات) عن الاجسام فلايدل على كونها يابسة فى جوهرها لانه (افناء للاجزاء المائية) التى هى رطوبة بمعنى البلة (ولادليل فيه على اليبوسة) الطبيعية (فان الهواء ايضا يعمل ذلك) الافناء مع انه رطب الجوهر (فان قلت ذلك) اى افناء الهواء للرطوبات عن الاجسام انما هو (لما فيه من اجزاء نارية قلنا فيجب ان لايكون الهواء البارد فاعلا لذلك) اذ لايتصور فيه الاجزاء النارية مع انه يفنى الرطوبة ويجفف الثوب المبلول (وبالجملة فلايمكن القطع به) اى بان افناء الرطوبة بمعنى البلة يدل على يبوسة المفنى فى ذاته لانه موجود بدونها كما فى الهواء (وعليكم الدليل) الموجب للقطع به (وكيف) يقطع به (وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لايوصف) فى نفسه (بحر ولايبوسة ولا غيرهما من الكيفيات ثم لانسلم ان الهواء حار) بل هو بارد بطبعه (وانما يستفيد الحر من اشعة الشمس) المنعكسة اليه من الارض (فلذلك كلما كان) الهواء (ارفع) وابعد عن الارض (كان اقل حرا) لضعف الانعكاس اليه وهكذا كلما ازداد ارتفاعه قل حره وظهر برده (حتى يصير زمهريرا) فى غاية البرودة (فلم قلتم ان ذلك) البرد الشديد فى الهواء (ليس له بالطبع) بل لمخالطة الاجزاء الرشية المائية التى عادت الى برودتها الطبيعية ولم يصل اليها اثر الانعكاس (ولانسلم) ايضا (انه رطب فانكم اتفقتم على ان مخالطة الرطب باليابس تفيده استمساكا) عن التشتت (والهواء ليس كذلك) فان الاجزاء الترابية لاتستمسك بمخالطته (ثم لانسلم ان طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد احرى من ظاهره فظاهر) عند العاقل (ان جوده ببرد الهواء) المجاور له (فالبارد بالطبع) هو (الهواء و) اما (الماء) فانه (بطبعه لابارد ولاحار وكيف تجمعون بين قولكم طبيعته الجمود مع القول برطوبته فان قلتم) لامنافاة بين القولين (لانه سهل التشكل) فى نفسه (اذ يكفى فى ذوبانه) الذى يظهر معه السهولة (ادنى سبب) من الحرارة فمثل هذا الجمود لاينافى الرطوبة الجوهرية (قلنا) هذا باطل قطعا اذ مع الجمود الذى هو مقتضى طبعه لاسهولة له وذوبانه المستلزم لها مستند الى امر خارج ولئن نزلنا عن هذا المقام قلنا (فلم قلتم ان سائر العناصر) كالارض (ليس كذلك) اى قابلا للذوبان بادنى سبب من الاسباب (غاية مافى الباب ان تلك الاسباب لما قل وقوعها اولم تقع) اصلا (لم نقف عليها وعدم الوجدان لايدل على العدم) وحينئذ جاز ان تكون الارض رطبة ﴿المقصد الثانى﴾ زعموا ان الارض كرية اما فى الطول) اى فيما بين المشرق والمغرب (فلان البلاد) المتوافقة فى العرض او التى لاعرض لها (كلما كانت اقرب الى الغرب كان طلوع الشمس) وسائر الكواكب (عليها متأخرا بنسبة واحدة) وكذا الحال فى الغروب (ولايعقل ذلك) التأخر فى الطلوع والغروب بتلك النسبة (الا فى الكرة وانما قلنا بذلك) التأخر (لانا لما رصدنا خسوفا بعينه فى وقت من الليل وجدناه فى بلاد شرقية مثلا آخر الليل و) وجدناه (فى بلاد غربية عنها) اى عن البلاد الاولى (بمسافة معينة) هى الف ميل (قبله) اى قبل آخر الليل (بساعة و) وجدناه (فى بلاد) اخرى (غربية عنها) اى عن البلاد الثانية (بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثانى بساعة) والحاصل انه يوجد فى هذه البلاد الاخرى قبل آخر الليل بساعتين (وعلى هذا) القياس (فعلمنا ان طلوعها) اى طلوع الشمس (على الغربية متأخر) بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان فى البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفى الثانية قبله بساعة وفى الثالثة قبله بساعتين (واما فى العرض) اى فيما بين الشمال والجنوب (فلان السالك

فى الشمال كلما اوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه) بحسب ايغاله فيه على نسبة واحدة (حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت رأسه ولذلك تظهرله الكواكب الشمالية) التى كانت مختفية عنه (وتخفى عنه) الكواكب (الجنوبية) التى كانت ظاهرة عليه (والسالك) الواغل (فى الجنوب بالعكس من ذلك واما فيما بينهما) اى بين الطول والعرض (فلتركب الامرين) فان السالك فيما بين المشرق والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار وغوله فى الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك فى السمتين المقابلين لهما (واورد عليهم الاختلاف الذى فى سطحها فاجابوا) عنه (بانه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح فى اصل الكرية) الحسية المعلومة بما ذكر (فان اعظم جبل على وجه الارض نسبته اليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع) والصحيح كما مر ان يقال فان جبلا يرتفع نصف فرسخ الى آخره او يحذف لفظ الخمس (والاعتراض) على هذا الجواب ان يقال (هب ان ماذكرتم كذلك فما قولكم فيما هو مغمور بالماء) اذلا يتاتى فيه ذلك (فان قيل اذا كان الظاهر كريا فالباقى كذلك لانها طبيعة واحدة قلنا فالمرجع) حينئذ (الى البساطة واقتضائها الكرة) الحقيقة (و) لا شك انه (يمنعها التضاريس وان لم تظهر) تلك التضاريس (للحس) بسبب كونها فى غاية الصغر واعلم ان ارباب التعاليم يكتفون بالكرية الحسية فى السطح الظاهر من الارض والماء فلا يتجه عليهم السؤال عن المغمور ولا يليق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة ﴿ المقصد الثالث ﴾ قالوا (والماء) ايضا (كرى لوجوه) ثلاثة (الاول ان السائر فى البحر يرى رأس الجبل قبل اسفله) يعنى انه يظهر عليه رأس الجبل اولا ثم مايليه شيأ فشيأ الى اسفله كأنه يطلع من الماء متدرجا على نسبة واحدة (وماهو الا لستر تقبيب الماء)على هيئة حدبة الاستدارة (له) عن الرؤية (لايقال الماء شفاف) لالون له (فلا يستره) كالهواء (لانا نقول ذلك) الذى ذكرتموه انما هو (فى الماء البسيط) الصرف (وهذا) الماء الساتر (يخالطه) اجزاء (من الارضية ولذلك ملوحته) فله لون ما كسائر المياه المرئية لنا ﴿ الوجه (الثانى) الماء المرقى الى فوق يعود كريا) وكذلك الماء المصبوب على تراب لطيف جدا فان قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل على ان طبيعته تقتضى الكرية (وانما يتم ذلك اذا بين كونه كرة حقيقية والحس لا يعتمد عليه فى مثله و) بين ايضا (ان ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء) اياه من جوانبه (او بدحرجة فى الطريق اوبسبب آخر) لانعلمه (ثم انهم) اى المتمسكين بالوجه الثانى وهم الطبيعيون (يزعمون ان الماء اينما كان فهو قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذى هو المركز الطبيعى للماء وعليه بنوا حكاية الطاس فى قلة الجبل وقعر البئر كما سبق وهذا) المبنى عليه (لا يعطيه) اى لا يفيد الفرع الذى بنوه عليه لجواز ان يكون هناك مانع يمنع الماء فى الطاس عن مقتضى طبعه الذى هو الاستدارة ﴿ الوجه (الثالث مثل ماتقدم فى الارض من) تقدم (طلوع الكواكب وظهور القطب) وارتفاعه (و) ظهور (الكوكب) واختفائه ﴿ المقصد الرابع ﴾ الارض فى وسط الكل) اى مركز حجمها منطبق على مركز العالم (لان الكواكب فى جميع الجهات) والجوانب من الارض (ترى بقدر واحد لاتفاوت فيه ولولا انه) اى الثقيل المطلق الذى هو الارض (فى الوسط لكان فى بعض الجوانب اقرب) الى السماء (فترى) الكواكب هناك (اكبر وفى بعض الجوانب ابعد) منها (فترى) الكواكب فيه (اصغر ونقول) نحن فى رد ما ذكروه (لم لا يجوز ان يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب) بفتح الجيم (له) اى لذلك القدر (محسوسا وهو) اى قدر الخروج مع كونه موجبا لتفاوت غير محسوس فى الكواكب (مقدار غير قليل فى نفسه) بل هو كثير ﴿ المقصد الخامس ﴾ ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس فالخط الخارج من مركزها الى نقطة ما) على الفلك كمركز كوكب من الكواكب (و) الخط (الخارج من الباصرة) التى هى فى حكم سطح الارض (وان كانا يتقاطعان)على تلك النقطة (ضرورة بزاوية حادة) من جانب الارض ثم يتفارقان

على زاوية اخرى مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلا شك انهما يقعان منه على موضعين بينهما بعد بحسب نفس الامر (لكنهما موقعهما لايتفاوت فى الحس) كأن احدهما انطبق على الآخر وصار موقعهما واحدا (وذلك) اى ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك (كان الظاهر والخفى من الفلك متساويين) وكان الافق الحقيقى المار بمركز العالم والحسى المار بظاهر الارض فى حكم دائرتين متطابقتين مع ان مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما (يدل على ذلك) التساوى (طلوع كل جزء مع غروب نظيره لاقبل) حتى يكون الظاهر اكبر (ولا بعد) حتى يكون الخفى اكبر (وهذا) الذى ذكرناه انما هو (بالنسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر فللارض) بل لنصف قطرها (عنده قدر محسوس ولذلك يختلف) فى الحس (موضع الخطين المذكورين) فى دائرة الارتفاع على سطح الفلك الاعلى (فيكون الموضع الحقيقى للقمر) فى تلك الدائرة (وهو ماينتهى اليه الخط الخارج من مركز الارض) مارا بمركز القمر (غير الموضع المرئى) له فيها (وهو ماينتهى اليه الخط الخارج من الباصرة) مارا بمركزه وانما اختلف الموضعان فى الحس (لاجل التقاطع المذكور) وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على ما مر لكنها معتبرة فى الحس ههنا لقرب القمر الموجب لكبر الزاوية (وذلك الاختلاف) فى دائرة الارتفاع (بحسب زاوية التقاطع) فكلما كانت الزاوية اكبر كان الاختلاف بين الموضعين اكثر وكلما كانت اصغر كان اقل (وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ولا شك ان الخطين التقاطعين ما كان مبداؤه فوق يقع منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة) منتهاه (اقرب الى الافق دائما فموضعه الحقيقى فوق المرئى ابدا) فلو فرض ان القمر على سمت الرأس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين حينئذ واذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقى ابعد عن الافق واقرب الى سمت الرأس لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع فى دائرة الارتفاع قد يقتضى اختلافا فى طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرتى عرض تمران بطرفى الخطين المذكورين فهما اذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الطولين الحقيقى والمرئى واذا اختلف القوسان الواقعتان منهما بين طرفى الخطين و بين فلك البروج كان مقدار التفاضل بينهما اختلاف العرضين الحقيقى والمرئى واذا كان الكوكب على وسط سماء الرؤية لم يكن له باختلاف منظره اختلاف فى الطول لان الدائرتين متحدتان حينئذ فتتحد النقطتان على فلك البروج ويكون حينئذ اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف فى الطول على ما اشار اليه بقوله (فاذا اعتبر) اى القمر (نازلا) والصواب ان يقال صاعدا بان يكون فى الربع الشرقى من وسط سماء الرؤية (كان) الطول (المرئى زائدا على ما نزل) والصحيح ان يقال على الحقيقى (بذلك القدر) من فلك البروج الذى يقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع على ما صورناه (فيزداد) ذلك القدر (على) الطول (الحقيقى فيكون) الحاصل بالزيادة الطول (المرئى اوينتقص) ذلك القدر (من) الطول (المرئى فيكون) الباقى بعد النقصان الطول (الحقيقى واذا اعتبر صاعدا) بل نازلا بان يكون القمر فى الربع الغربى من وسط سماء الرؤية (كان الامر بالعكس) مما ذكر اى يزداد ذلك القدر على المرئى ليحصل الحقيقى اوينقص من الحقيقى ليحصل المرئى والسبب فى الزيادة والنقصان على الوجه المذكور فى كل واحد من الاصل والعكس هو ان الموضع المرئى اقرب الى الافق دائما مع ان توالى البروج من المغرب الى المشرق (وليس لشئ من الكواكب الباقية اختلاف منظر) فالثوابت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف اصلا (وربما يستخرج بالحساب شئ يسير) غير محسوس من اختلاف المنظر (للشمس) واما السفليتان فقد مر انه لم يعلم حالهما فى اختلاف المنظر ❁ ﴿المقصد السادس﴾ ❁ الارض ساكنة وقيل هاوية) اى متحركة (الى اسفل ابدا فلا تزال الارض (تنزل فى خلاء غير متناه لما فى طبيعتها من الاعتماد) والثقل (الهابط و بطله بيان تناهى الابعاد)

التي يتصور حركة الجسم فيها (سيما عند من يبطل الخلاء) وايضا لوكانت هابطة لوجب ان تصغر اجرام الكواكب كل يوم في حسنا ولو فرضت صاعدة دائما لكنا كل يوم اقرب الى الفلك فكان يزداد عظم الكواكب في الرؤية (وقيل انها تدور) متحركة (على) مركز (نفسها من المغرب الى المشرق خلاف الحركة اليومية) التي اعتقدها الجمهور (والحركة اليومية لا توجد) على هذا التقدير (وانما تخيل بسبب حركة الارض اذ يتبدل الوضع من الفلك) بالقياس الينا (دون اجزاء الارض) اذ لا يتغير الوضع بيننا وبينها فانا على جزء معين منها فاذا تحركت من المغرب الى المشرق ظهر علينا من جانب المشرق كواكب كانت مختفية عنا بحدبة الارض وخفي عنا بحدبتها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا (فيظن) لذلك (ان الارض ساكنة) في مكانها (والمتحرك هو الفلك) فيكون حينئذ متحركا من المشرق الى المغرب (بل ليس ثمة فلك اطلس) حتى يتحرك بالحركة اليومية على خلاف التوالي (وذلك كراكب السفينة) فانه (يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع اجزائها منه و) يرى (الشط متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن انه ساكن) في مكانه اي ليس متحركا اصلا لا بالذات ولا بالعرض (وكذلك يرى القمر سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه و) كذا يرى (غيره) متحركا مع سكونه اوساكنا مع حركته (من امور قدمناها في غلط الحس وابطلوا ذلك) اي تحركها على الاستدارة كما زعمه هذا القائل (بوجوه) ثلاثة (الاول ان الارض لو كانت متحركة في اليوم بليلته دورة واحدة لكان ينبغي ان السهم اذا رمي الى جهة حركة الارض) وهي المشرق (ان لا يسبق موضعه الذي رمي منه بل تسبقه الارض) وذلك لان الارض على ذلك التقدير تقطع في ساعة واحدة الف ميل وفي عشر ساعة مائة ميل ولا يتصور في السهم وغيره من المتحركات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الارض (و) ينبغي للسهم (اذا رمي الى خلاف) جهة (حركتها ان يمر) عن الموضع الذي رمي منه ويتجاوزه (بقدر حركته وحركة الارض جميعا واللازم باطل لاستواء المسافة) التي يقطعها السهم (من الجانبين بالتجربة) الوجه (الثاني الحجر يرمى الى فوق فيعود الى موضعه) الذي رمي منه (راجعا بخط مستقيم ولو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان الحجر) ينزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض في ذلك الزمان) الذي وقع فيه حركة الحجر صاعدا وهابطا (والوجهان ضعيفان لجواز ان يشايعها الهواء) المتصل بها مع ما يتصل به من السهم والحجر وغيرهما (في الحركة كما يقولون بمشايعة النار للفلك فلا يلزم شيء من ذلك) فان السهم حينئذ يتحرك بحركة الارض تبعا للهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذي رمي منه في الجانبين الا بحركة نفسه فيتساوى المسافتان وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه الذي رمي منه بل ينزل راجعا اليه (وعمدتهم في بيان ذلك) وهو الوجه الثالث (ان الارض فيها مبدأ ميل مستقيم) بالطبع (فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير) فلا تكون متحركة على الاستدارة حركة طبيعية (والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها وهو) اي وجوده فيها (مبني على ان ما لا ميل له اصلا (لا يتحرك قسرا) والا كانت الحركة مع العائق الطبيعي كهي لا معه (وقد عرفت ضعفه) في مباحث الخلاء كما اشير اليه في مباحث الميل (ثم لا نسلم تنافيهما) اي تنافي الميلين حتى يلزم المنافاة بين المبدأين (لما بينا من اجتماعهما في العجلة والدحرجة ﴿ المقصد السابع ﴾ ما يوازي من الارض معدل النهار) اي الدائرة العظيمة على سطح الارض الكائنة في سطح معدل النهار الموازية لمحيطه (يسمى خط الاستواء والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين) على قوائم لمروره بقطبي المعدل وتلك المدارات (فيكون الليل والنهار) هناك (في جميع السنة سواء) لتساوي قوسيهما الواقعة احديهما تحت الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا باختلاف حركة الشمس في السرعة والبطء بواسطة الاوج والحضيض وذلك مما لا يحس به ولا يلتفت اليه (واما في غير

ذلك الموضع) الذى هو تحت المعدل (فيقطع) الافق (المعدل بنصفين)لكن لاعلى قوائم لانهما دائرتان عظيمتان لم تمر احديهمـا بقطب الاخرى (فعند كون الشمس على المعدل وهو حين مايكون فى احد الاعتدالين فى اول الليل اوالنهار يتساوى الليل والنهار ويقطع) الافق هناك (سائر المدارات اليومية بنصفين) اى بقسمين (مختلفين اعظمهما) اى اعظم القسمين هو الظاهر (الذى) يكون فى جهة القطب الظـاهر) والخفى الذى يكون فى جهة القطب الخفى (فالشمس فى اى جانب كانت) من جانبى الشمال والجنوب (كان نهارهم) اى نهار الذين فى ذلك الجانب الذى فيه الشمس (اطول من ليلهم وفى) الجانب (الآخر) يكون الامر (بالعكس) فاذا كانت فى جانب الشمال كان ليل الجنوبيين اطول واذا كانت فى الجنوب كان ليل الشمـاليين اطول (وفى خط الاستواء تكون الحركة اليوميـة دولابيـة) اى منتصبة غير مائلة فالكوكب المتحرك بهـا يرتفع عن الافق منتصبا لايميل الى شمـال اوجنوب ويسمى افقه مستقيما (وتسـامت الشمس رأس اهل البـلاد التى هى عليـه) اى على خط الاستواء (فى السنة مرتين وهى) اى المسامتة مرتين (عند كونها فى الاعتدالين فلهم صيفان) مبدأهما الاعتدالان (ويكون غاية بعده) اى بعد رأسهم عن الشمس (عند كونهـا على الانقلابين فلهم شتـاآن) مبدأهما الانقلابان (وبين كل شتـاء وصيف ربيـع وبين كل صيف وشتـاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل) منها (شهر ونصف وكذلك) الحال (فى المواضع التى بين خط الاستواء ومدار الانقلابين) من الجانبين فان الشمس تسامت رؤسهم مرتين وهى عند كونها فى نقطتين من فلك البروج يساوى ميلهما فى جهة البلد انحطاط المعدل عن سمت رأسه وكذا فصولهم ثمانية (الا ان الفصول لا تكون متساوية) فى المدة وربما كانت النقطتان قريبتين جدا من احد الانقلابين فتكونان فى حكمه فيقل هنـاك عدد الفصول ويطول صيفهم (وفى المواضع التى تحت الانقلابين تسامت رؤسهم) فى السنة (مرة واحدة) وتكون فصولهم اربعة متساوية (وفيما جاوز ذلك لا تسامت رؤسهم بل تقرب منها) فى احد الانقلابين (وتبعد) عنها فى الآخر وفصولهم تلك الاربعة (وفى المواضع التى المدار الصيفى ابدى الظهور فيها لاتغرب الشمس) هناك (دورة يومية فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة وهى) اى هذه الدورة (حيث ماتكون الشمس فى الانقلاب الصيفى) ولا يخفى عليك ان فى هذه المواضع ايضا يكون المدار الشتوى ابدى الخفاء فلاتطلع الشمس فيها دورة واحدة بل تكون مدتها ليلا على عكس المدار الاول فلاحاجة فى ذلك الى اعتبار مواضع اخرى كما ذكره بقوله (وفى المواضع التى المدار الصيفى ابدى الخفاء فيها لا تطلع الشمس فيها دورة) واحدة (فيكون الليل) حينئذ (اربعا وعشرين ساعة) على ان المدار الابدى الخفاء فى موضع لا يكون مدارا صيفيا بالقياس اليه بل مدارا شتـويا واعتبار كونه مدارا صيفيا فى موضع آخر لايخلو عن ركاكة (وفى المواضع التى يمر قطب البروج على سمت رؤسهم فاذا كان) قطبها (على سمت الرأس تنطبق المنطقة على الافق اذ يتحد) حينئذ (قطبهـا وقطب الافق) وهما عظيمتان على كرة واحدة (فاذا مال القطب) اى قطب البروج بحركة الكل (الى الانحطاط) نحو الغرب (ارتفع) عن الافق (نصف المنطقة الشرقى وانحط) عنـه (النصف الغربى دفعة) واحدة اذ حال افتراق القطبين تتقـاطع العظيمتان على التنـاصف واعلم ان المواضع التى يكون المدار الصيفى فيهـا ابدى الظهور والمدار الشتوى ابدى الخفـاء هى بعينها المواضع التى يمر فيهـا قطب البروج على سمت رؤسهـا (وفى المواضع التى تجاوز هذه المواضع) المذكورة ولم تصل (الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة) يتوسطها الانقلاب الصيفى (ابدى الظهور) لايغرب (وقوس) اخرى منهـا يتوسطها الانقلاب الشتوى (ابدى الخفـاء) لا يطلع (وبينهما) من الجـانبين (قوسـان) اخريان يتوسطهمـا الاعتدالان احديهما) وهى التى يتوسطها اول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليـا والتى

بتوسطها اول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا (تطلع مستقيمة وتغرب معوجة اى تطلع اوائل البروج قبل اواخرها) على الاستقامة (وتغرب اواخرها قبل اوائلها) على الاعوجاج (و) القوس (الاخرى بالعكس) اى تطلع معوجة وتغرب مستقيمة (وفى هذه المواضع الثلاثة) لفظة الثلاثة اماز ائدة اواراد بها مابين خط الاستواء ومدار الانقلابين وماتحت الانقلابين وماجاوز ذلك ولم يبلغ القطب (تكون الحركة اليومية حمائلية) وتسمى آفاقها مائلة (وحيث يكون قطب العالم على سمت الرأس) وذلك موضعان معينان على وجه الارض (ينطبق المعدل على الافق لاتحاد قطبيهما ولكون محوره) اى محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه مارا بمركزه (قائما على) سطح (الافق) هناك (تكون الحركة اليومية فيه رحوية ويكون النصف من منطقة البروج) وهو الواقع من المعدل فى جهة القطب الظاهر (فوق الارض دائما والنصف) الآخر منها (تحته دائما) ولايكون هناك للكواكب ولالشئ من النقط المفروضة على الفلك طلوع ولاغروب بحركة الكل بل بحركاتها الخاصة (فتكون السنة كلها يوما وليلة) لان مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفى ليل وهاتان المدتان تتفاوتان بسبب الاوج والحضيض فالنهار تحت القطب الشمالى اطول من الليل وتحت القطب الجنوبى اقصر (الاان الشمس تدور) بحركة الكل (فى اربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الافق) الذى هو المعدل (الى ان تعود الى مثلها) اى مثل تلك الموازاة لتلك النقطة (وتزداد) الشمس (ارتفاعا) عن الافق (فى ثلاثة اشهر) ويكون غاية ارتفاعها بمقدار الميل الكلى (و) تزداد (انحطاطا) عن غاية الارتفاع نحو الافق (فى ثلاثة اشهر) اخرى ايضا (حتى تغرب وتكون تحت الارض ستة اشهر كذلك) اى يزداد انحطاطها عن الافق فى ثلاثة اشهر الى غاية الانحطاط التى هى الميل الكلى ثم ترتفع عنها فى ثلاثة اشهر اخرى حتى تصل الى الافق ﴿المقصد الثامن﴾ سبب الصبح كرة البخار تتكيف بالضوء لانها تقبل نور الشمس كما تقدم) فى آخر مباحث المبصرات فاذا قربت الشمس من الافق فى جانب الشرق ولم يبق من قوس انحطاطها الامقدار ثمانى عشرة درجة على ماعرف بالتجربة استنار بضوئها البخار الكثيف الواقع فى ذلك الجانب فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح (والشفق مثله) لكنه عكسه فى ان اوله كآخر الصبح وآخره كاوله هذا مايليق بالكتاب واما تصويرهما على ماينبغى فليطلب من موضع آخر (والحمرة التى توجد فى اول الشفق وآخر الصبح) انما هى (لتكاثف الابخرة فى الافق وزيادة سمكها بالنسبة الى الباصرة لانها) اى تلك الزيادة فى غلظ الابخرة (بقدر ربع دور الارض) كما يظهر بالتخيل الصادق (وتنقص) تلك الزيادة (فى غيرها) اى غير دائرة الافق شيأ فشيأ (حتى يكون) تكاثف الابخرة (بقدر غلظ البخار) كما بالنسبة الى سمت الرأس (وقد ذكرانه اعتبرها) اى كرة البخار (المهندسون فوجدوها) اى غلظها (ستة عشر فرسخا) اوسبعة عشر ﴿المقصد التاسع﴾ فى الارض تلال ووهاد لاسباب خارجية ومعدات متلاحقة لابداية لها) مستندة الى الاتصالات الفلكية التى لاتتناهى (فسال الماء بالطبع الى الوهاد) والمواضع الغائرة (فانكشفت) عن الماء (التلال) والمواضع العالية كجزيرة بارزة من وسط البحر (معاشا للنبات والحيوان) الذى لايمكن ان يعيش الاباستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الارض الذى كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء ان يكون مغمورا فيه كسائر اجزائها (ولم يذكر له سبب الاعناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات اذ كان لايمكن تكونها وبقاؤها الابذلك) الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء (وهذا) الذى ذكروه (رجوع الى القادر المختار) واسناد الفعل الى مجرد مشيئته (فان اختصاص جزء من البسيط) الذى هو الارض (باستعداد دون جزء) آخر منه (مع استواء نسبة المعدات اليها) اى الى اجزائه (مما لاسبيل للعقل اليه)

في معرفة سببه (واذا كان) الشان (كذلك) وهو انه لابد في الآخر من الرجوع الى استناد الاشياء اليه (فمن طرح هذه المؤنات) التي تكلفوها (ووفق للاستراوح اليه واستناد الجميع الى قدرته واختياره فاولئك هم المفلحون) عن الحيرة التي ربما تؤدي الى الضلالة ﴿المقصد العاشر﴾ قالوا في سبب تكون الجبال ان الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا وتحققه التجربة ومايرى من نموذج (له في كبر الخزافين ثم بتواتر السيول الحادثة من الامطار و) تواتر (الرياح العواصف تحفر الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا) بتزايد الانحفار من جوانبه شيأ فشيأ (حتى يصير جبلا شامخا) قال الامام الرازي الاشبه ان هذه المعمورة كانت في سالف الزمان مغمورة في البحار فحصل فيها طين لزج كثير فتحجر بعد الانكشاف وحصل الشهوق بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت فيها الجبال ومما يؤكد هذا الظن انا نجد في كثير من الاحجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية كالاصداف والحيتان (ولايخفى ان اختصاص بعض) من اجزاء الارض (بالصلابة وبعض) آخر منها (بالرخاوة مع استواء النسبة) اي نسبة تلك الاجزاء كلها (الى الفلكيات) التي زعموا انها المعدات لها (قطعا) اي جزما لايشوبه شبهة (للمجاورة والملاصقة) الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة (يستدعي سببا) مخصصا (وعنده) اي عند هذا الاستدعاء (يقف العقل ويحيله) اي يحيل ذلك الاختصاص (على سبب من خارج) هو الفاعل المختار (فليت شعري لم لا نفعل ذلك اولا) حذفا للمؤنة (نعم لايبعد ان يكون ذلك) اي تكون الجبال ونظائره من اسباب تكونها (بارادة الله تعالى عند من يقول) من المليين وغيرهم (بالوسائط لاعندنا) اذ الكل مستند اليه ابتداء فلايتصور واسطة حقيقية على رأينا ﴿المقصد الحادي عشر﴾ العناصر الاربعة تقبل الكون والفساد اي تخلع صورة ذلك العنصر) وهو معنى الفساد (وتلبس صورة عنصر آخر) وهو معنى الكون (فينقلب كل) من الاربعة (الى الآخر) الذي هو احد الثلاثة الباقية فتكون الانقلابات اثنتي عشرة لكن (بعضها) ينقلب الى بعض آخر (بلا وسط وهو كل عنصر يشارك) عنصرا (آخر في كيفية) واحدة من كيفيته اللتين هما من الكيفيات الاربع (ويخالفه في كيفية) اخرى منهما (فينقلب الارض والماء كل) منهما (الى الآخر ابتداء لاشتراكهما في البرد) وان اختلفا في اليبوسة (وذلك كما يجعل بعض اهل الحيل) من طلاب الاكسير (الاحجار مياها سيالة) فانهم يتخذون مياها حارة ويجعلون فيها اجساد اصلبة حجرية حتى تصير مياها جارية (وينقلب في بعض المواضع الماء حجرا صلبا كعين سيهكوه) وهي قريبة من بلدة مراغة وماؤها ينقلب حجرا مرمرا وعين غيره من المواضع (وكذلك الماء والهواء) ينقلب كل منهما الى الآخر بلاوسط (لاشتراكهما في الرطوبة) وان كانا متخالفين في الحرارة (كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى النشف) في الثياب المبلولة المطروحة في الشمس (و) كما يصير (الهواء ماء بالتبريد كظاهر كوز لامسام له يوضع في الجمد) فانه يحدث على ظاهره (حيث لايلاقيه الجمد قطرات من الماء وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقاة) بينهما فانه تركبه قطرات منه (وليس ذلك لان الماء ينتقل اليه) بالرشح (لانه لايصعد بالطبع واذلو كان كذلك كان باطن الطاس اولى به من ظاهره) وايضا الترشح على سبيل التصاعد انسب بالماء الحار (وكذلك النار والهواء) ينقلب كل منهما الى الآخر بلاوسط (لاشتراكهما في الحرارة) وان اختلفا في اليبوسة (كما يصير الهواء نارا في كير الحدادين) بالالحاح في النفخ مع سد المنافذ (ثم تنطفئ) النار (فتصير هواء) فهذه ست انقلابات بلاوسط بين المتشاركين في كيفية واحدة من كيفيتهما (وبعضها) ينقلب الى بعض آخر (بواسطة وهو حيث يختلفان في الكيفيتين) معا (كالماء والنار والهواء والارض فانه لاينقلب الماء نارا ابتداء) لشدة تخالفهما (نعم قد ينقلب هواء ثم نارا) بان ينقلب ذلك الهواء الى النار (وعليه فقس) انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسه وانت خبير بان ماذكره يقتضي ان تنقلب كل

واحدة من الارض والنار والى الاخرى بلا واسطة لاشتراكهما فى اليبوسة والمشهور انه بواسطتين فالاولى ان يقال ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير وسط وان كان بينهما عنصر ثالث كان بواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين (وهذا كله يدل على ان هيولى العناصر) الاربعة واحدة (مشتركة) بينها (وقابلة لجميع الصور) العنصرية (وانما بعدها للصور المختلفة) التى هى النارية والهوائية والمائية والارضية (والكيفيات الاربع المتنافية ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك وكل ما كان اقرب اليه كان اسخن والطف وكل ما كان ابعد كان ابرد واكثف وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعيده) اى يمكن ان يقال ان اختصاص بعض من الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب من خارج فلا بد من الرجوع الى المختار على انا لا نسلم تركب الاجسام من الهيولى والصورة ولا نسلم الانقلاب بين العناصر وما ذكروه من الامثلة الدالة عليه يتطرق اليها احتمالات كثيرة ﴿المقصد الثانى عشر﴾ زعموا ان هذه) العناصر الاربعة (هى الاركان التى تتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارة والتركيب اخرى فالاول انا اذا جعلنا مركبا فى القرع والانبيق انفصل عنه اجزاء مائية و) اجزاء (ارضية) فدل ذلك على ان هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين ففرقتهما الحرارة (ولاشك ان ثمه) اى فى ذلك المركب (اجزاء هوائية بها تخلخل الاجزاء) الارضية والمائية التى فيه (والا لكان) ذلك المركب (فى غاية الاندماج والرصانة وكان ما يحصل بالتفريق) من العنصرين (حجمه) اذا ضم بعضه الى بعض (كالذى كان للمركب (عند التركيب) فيثبت وجود الهواء فيه (ولاشك انها) اى الاركان المذكورة الموجودة فى المركب (مختلفة بالطبع يطلب كل) منها (حيزه) الطبيعى (وذلك يوجب التفرق) فى المركب وعدم بقائه (فلابد) فيه (من جامع يفيده طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع لصورة نوعية مانعة من التفرق وما هو) اى ذلك الجامع الذى يطبخ وينضج (لا الحرارة) الشديدة القائمة بالنار فلا بد من وجودها فيه (قلنا الحرارة لا تجمع المختلفات بل تفرقها وتجمع المتماثلات) كما مر (ثم الحرارة القائمة بجزء لا تؤثر فى الجزء الاخر الا بمجاورة وله) اى وللجوار بينهما (دوام وذلك) الجوار الدائم (لا بد له من سبب فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع) فى حال بقاء المركب (ومانعا من التفرق ابتداء) اى بلا توسط شئ فلا يحتاج حينئذ الى الجزء النارى وحرارته الطابخة المؤدية الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للتركيب على ان اختلاط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التفرق فلا حاجة الى جامع آخر وقد يقال الهواء حار فجاز ان يكون منضجا (ووجود الاجزاء الهوائية) فى المركب (مما لم يتحقق) اذ يجوز ان تكون تخلخل اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها (وكون تلك الاجزاء) الباقية بعد التحليل (ماء وترابا بالحقيقة غير معلوم) لجواز ان يكون التشابه فى الصورة المحسوسة دون الحقيقة (والثانى) وهو طريق التركيب (انه يتكون من اجتماع الماء والارض النبات) وذلك ظاهر (ولابد) فى النبات (من هواء يتخلل) بين اجزائه (و) من (حرارة طابخة اذ لو فقد احدهما اولم يكن على ما ينبغى فسد الزرع) كما اذا القينا البذر فى موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس اولا يكونان على ما ينبغى فانه يفسد ولا ينبت فدل ذلك على ان النبات مركب من الاربعة (ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه ومنهما يحصل الانسان) لانه متولد من المنى المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذى هو نبات او حيوان (و) كذا يحصل منهما (بعض الحيوان) الذى غذاؤه منهما كالجوارح (فالكل) اى جميع المركبات حتى المعادن فانها فى حكم النبات (آئل) اى راجع (الى حصولها من العناصر) الاربعة (وانت تعلم ان ذلك) الذى استدلوا به على تكون النبات من اجتماع هذه الاربعة (استدلال بالدوران وانه لا يفيد العلية) حتى يعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها (فلم لا يجوز ان يكون) تكونه فى حال اجتماعها لا منها بل يخلق الله اياه من العدم فى تلك الحال (باجراء العادة ﴿المقصد

الثالث عشر ﴿ طبقات العناصر سبع اعلاهـا) الطبقة (النارية الصرفة ومحدبها مماس لمقعر فلك القمر وتحته) اى تحت الاعلى المذكور طبقة (نارية مخلوطة من) النار (الصرفة و) الاجزاء (الهوائية) الحارة تتلاشى فى هذه الطبقة الادخنة المرتفعة وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك ومايشبهها (ثم) الطبقة (الزمهريرية وهى الهواء الصرف) الذى بردبمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه اثر انعكاس الاشعة والمشهوران هذه الطبقة منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق فلا تكون هواء صرفا (ثم) الطبقة (البخارية وهى الهوائية المخلوطة مع المائية ثم) الطبقة (الترابة وهو مافيه ارضية وهوائية ثم) الطبقة (الطينية وهى ارضية مع مائية ثم) الطبقة (الارضية الصرفة) التى هى قريبة من المركز ولم يعد الماء طبقة على حدة لانه مع الارض كرة واحدة وفى طبقات العناصر اقوال مختلفة لا فائدة فى الاستقصاء عنها

﴿ القسم الرابع فى المركبات التى لها مزاج وهى الاكثر ﴾

من المركبات لان مالا مزاج له منها قليل بالقياس الى ماله مزاج (وهو) اى هذا الاكثر (ينقسم الى ماله نفس) امانباتية اوحيوانية (والى لانفس له) وهو المعدنيات (وفيه ثلاثة فصول ﴿ الفصل الاول ﴾ فى المزاج وفيه مقاصد) اى مقصدان ﴿ الاول ﴾ قالوا الصورة الجسمية اى الصورة الحالة فى الجسم التى هى مبدأ الآثار وهى الصورة النوعية (تفعل اولا فى مادتها) التى حلت هى فيها (ثم فى مادة مايجاورها) فالصورة النارية تسخن مادتها ثم مادة مايجاورها وكذا الحال فى سائر الكيفيات وباقى العناصر (فالمجاورة شرط للتفاعل) الواقع بين الاجسام الا يرى ان النار لاتسخن الاماله وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت المجاورة بلا مماسة امكن التفاعل بين الجسمين (وابلغ من ذلك) التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة (ماكان) اى التفاعل الذى كان (بالمماسة) التى هى الغاية فى المجاورة (والمماسة انما تكون بالسطح و) لاشك فى انه (كلما كان السطوح اكثر كانت المماسة) بها (اتم وذلك) اى تكثر السطوح (انما هو بحسب تصغر الاجزاء و) اذا تحققت ماصورناه لك فنقول (العناصر المختلفة الكيفية) التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة (اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت) اختلاطا تاما (حتى حصل التماس) الكامل (بين اجزائها فعل صورة كل) منها (فى مادة الاخر فكسرت منه سورة كيفيته) المضادة لكيفيتها (حتى نقص) العنصر البارد بفعل صورته (من حر) العنصر (الحار فتزول تلك الكيفية) التى هى الحرارة الشديدة عن ذلك الحار (ويحصل) له (كيفية حراقل تستبرد) هذه الكيفية الحاصلة بل محلها (بالنسبة الى الحار وتسخن بالنسبة الى البارد فانها كيفية متوسطة بينهما) اى بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فاذا قيست الى احدهما عدت من الاخرى (وكذلك ينقص) العنصر الحار بفعل صورته (من برد) العنصر (البارد فيحصل) له (برد اقل) مما كان (كما قررنا فاذا اشتد التأثير) من الجانبين (حتى حصل فى جميع الاجزاء) من العنصر الحار والبارد (كيفية متشابهة متوسطة هى فى درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة) لا بالفعل اعنى الدرجات (التى هى بين غاية الحر وغاية البرد) اى هى واقعة بين هاتين الغايتين (وحصل التشابه بينها) اى بين الاجزاء المذكورة (فى نفس الامر) بان تكون اجزاء العنصر البارد موافقة فى الكيفية لاجزاء العنصر الحار بلا تفاوت فى الواقع فلا يكون التشابه حينئذ بحسب ادراك الحس فقط كما اشار اليه بقوله (لانها للمجاورة يحس منها بكيفية متوسطة وان كان كل واحد منها باقيا على صرافته) فى كيفيته كما يقول به اصحاب الخليط وقس على ذلك حال الاجزاء الرطبة واليابسة فاذا استقر الكل على كيفية واحدة متوسطة توسطا مابين الكيفيات الاربع (فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع) المؤدى الى الكيفية المذكورة (يسمى امتزاجا) واختلاطا الامزاجا ﴿ فحد المزاج ﴾ بناء على ما تقرر (بانه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء) المتماسة (بحيث تكسر صورة كل) منها (سورة كيفية الاخر) قال الامام الرازى

لاشبهة في ان الشئ لايوصف بكونه مشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها وقال ايضا الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكسار ان معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسار بهما وهو محال وان كان انكسار احديهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فوجب ان يكون الكاسر هو الصورة التي هي مبادي الكيفيات واما المنكسر فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لايعرض لها الاشتداد والتنقص بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط * والاشكال عليه * اى على ماقالوه (من وجوه) اربعة (الاول لانسلم ان التفاعل) بين الاجسام (لايكون الابالتماس) بل قد يكون بلاتماس (كما تؤثر الشمس فيما يقابلها) من الارض بالتسخين والاضاءة (ولاتماس) بينهما مع انها لاتؤثر بذلك في الاجسام القريبة منها المتوسطة بينهما (والمبصر ليس في الباصرة قطعا) مع انه يؤثر فيها ولايؤثر فيما بينهما فكيف يجزم بان الفعل والانفعال بين الاجسام لايوجد ان الا بالتلاقي والتماس (لايقال المدعى نفي التفاعل) بلاتجاور وتماس (وفيماذكرتم من صورة النقض) لاتفاعل اذ (الفعل من جانب واحد) فقط لان الشمس وان افادت الارض سخونة وضوءا لكنها لم تؤثر في الشمس شيأ اصلا وكذا المرئى اثر في العين ولم تؤثر هي فيه قطعا (لانانقول الغرض) مماذكرناه (انه لامانع في العقل من تفاعل من غير ملاقاة كما راه من جانب واحد وانه) اى ماذكرناه (يفيد هذا القدر وهو يكفينا) وفي المباحث المشرقية الصواب ان يترك ههنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال الكلام انما وقع في اجزاء الممتزج وهي لامحالة متلاقية ويشاهد ايضا ان بعضها لايؤثر في بعض ولايتأثر عنه الا بالتلاقي والتماس فلا يتجه ان يقال لم لا يجوز في العقل تأثير عنصر في آخر من غير ملاقاة ومماسة فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده بل الحق ان التأثير بينهما بلا تلاق محتمل وان كان نادرا * الوجه (الثاني لم قلتم ان ثمه صورا غير الكيفيات هي الفاعلة ولم لايجوز ان تكون الاجسام متجانسة) اى متماثلة في الحقيقة (و) يكون (الاختلاف) بينها (بالاعراض) الخارجة عن حقيقتها (دون الصور) المقومة لها فلا تكون لها صور سوى هذه الكيفيات المتضادة فتكون هي الفاعلة لاامرا مغايرا لها (فان قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة تشتد وتضعف دون الصور فان كون الشئ ماء اونارا لايقبل ذلك) اى الاشتداد والضعف فلا يجوز ان تكون كيفيات الاجسام صورها (قلنا مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لايجوز ان يقال ثمه مرتبة معينة) من تلك المراتب (هي النارية ومادون ذلك) اى مرتبة اخرى معينة دون الاولى (هوائيه) الوجه (الثالث) ان يقال المحذور الذي يلزم من جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصور اذ (الصورة انما تفعل) اى تكسر كيفية غير مادتها (بواسطة الكيفية) القائمة بها فان الصورة النارية لاتؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها (فتكون الكيفية شرطا في التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة) وذلك لان الانكسارين لايجوز ان يكونا متعاقبين والاانقلب المغلوب غالبا كما مر بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فتوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار (وانه محال) لايقال المنكسر هو المادة لاالكيفية فلا محذور لانانقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها * الوجه (الرابع الماء الحار اذا خلط بالماء البارد كسر) الحار (من برده ومن المحال ان يقال للماء صورة توجب الحرارة) وتكسر البرودة بل ليس للمائين الاصورة واحدة (فعلم ان الفاعل) لكسر البرودة (هي الكيفية)

دون الصورة (فان قيل نحن نطلق عليها) اى على الصورة (الفاعل مجازا) لاحقيقة فانها ليست موجبة للكيفية المنكسرة (وانما ذلك) اى الحاصل من الصورة (اعداد) لمادة المجاور لقبول الكيفية المنكسرة (و) اما (الكيفية) المنكسرة (المتوسطة) فانها (تفيض) على المركب (عن مفيض هو المبدأ الفياض) المسمى عندهم بالعقل الفعال (والمعد قد ينافى الاثر) الصادر من الفاعل بتوسط اعداده (كالحركة والحصول فى الطرف) من المسافة فان الحركة معدة لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما وحينئذ نقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة تعد مادة الماء البارد لقبول الحرارة وان لم تكن تقتضيها بالذات فان هذا اهون من المنافاة بل ان جعل الكيفيات انفسها معدة لمواد ما يضادها لم يلزم منه محال مما ذكر اذ المعد قد لايجامع الاثر (قلنا فالنزاع) على هذا التقدير (عائد الى ان المبدأ فاعل مختار) فلا حاجة الى اعداد (اوموجب بالذات) فيتوقف تأثيره على الاعداد (وسنقيم الدلالة على انه فاعل مختار) فيبطل القول بان الصورة اوالكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدا ﴿تنبيه على مذاهب فى المزاج﴾ مخالفة لما مر (الاول انه يخلع صورة ويلبس صورة متوسطة) يعنى ان العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض ادى ذلك بها الى ان يخلع صورها فلا يبقى لشئ منها صورته المخصوصة به ويلبس الكل حينئذ صورة واحدة هى حالة فى مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة بين الصور المتضادة التى للبسائط (بل يلبس صورة نوعية للمركب) اى ليست الصورة الملبوسة صورة متوسطة بل هى صورة اخرى نوعية فالقائل باحد هذين القولين يوافق الجمهور بحسب الظاهر فى المزاج بالمعنى المذكور سابقا لكنه يخالفهم فى بقاء صور البسائط فى المركبات ذوات الامزجة ويرد عليه ان ماذكره فساد ماوكون لامزاج لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها (ويبطله) ايضا (ماحكيناه من حكايات القرع والانبيق لان اختلاف مايظهر فيه) اى فى المركب (من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها) اى فى تلك الاجزاء يعنى انا اذا وضعنا فيهما المركب كقطعة لحم مثلا تميز الى جسم مائى متقاطر والى كلس ارضى لايتقاطر فدل ذلك على ان الاجزاء التى فى المركب مختلفة فى استعداد التقطير وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطرا اوغير قاطر (وهو) اى اختلاف الاستعداد (دليل اختلاف الماهية) لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وانما لم نقل ان تلك الحكاية تدل على وجود صور البسائط فى المركبات والالم تحل اليها احترازا عن ان يقال انها تكونت بتاثير الحرارة لا انها كانت فيه (فان قيل) اذا كان جوهر البسائط باقيا فى المركب كانت النارية موجودة فيه لكنها مفترة فى حرارتها والصورة النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة فى جميع اجزائه فتكون النارية التى عرض لها فتور فى المركب قد صارت لحما واذا جاز ذلك (فليجز فى النار الصرفة) المنفردة عن اخواتها (ان تحدث لها الكيفية المتوسطة) اى الحرارة المفترة (فتصير لحما) فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة فى حدوث الصور النوعية التى للمركبات (قلنا المزاج) اى التركيب (شرط فيه) اى ليس مجرد الاستحالة الى الحرارة المفترة كافيا فى حصول تلك الصورة النوعية بل لابد مع الاستحالة من التركيب على ان هذه الشبهة واردة عليكم ايضا لان خلع البسائط صورها ولبسها صورا اخرى انما يكون عند انتهاء كيفياتها الى حد معين فمن الجائز ان تنتهى كيفية كل واحدة منها حال انفرادها الى ذلك الحد حتى يفسد عنها صورتها وتحدث فيها الصورة المزاجية ولا مفر لكم ايضا سوى ماذكرناه من اشتراط التركيب ✽ المذهب (الثانى) وقد يجعل هذا مذهبا ثالثا نظرا الى تفصيل المذهب الاول كما اشرنا اليه (القول بالخليط وهو ان المركبات موجودة بالفعل وقد يجتمع اجزاء منها فيحس لها قدر والا فلا يحس) فان القائل بالخليط يزعم ان فى الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الحنطة واجزاء على طبيعة الذرة وهكذا وهى متصغرة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء كثيرة متجانسة احس بها على

تلك الطبيعة فليس هناك تغير في الطبيعة وكذا لا تغير في الكيفيات فالماء اذا سخن لم يستحل في كيفيته بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقاة النار وذهب جماعة الى ان الاجزاء النارية لم تكن كامنة بل نفذت في الماء من خارج فهؤلاء اصحاب الغشو والنفوذ والاولون اصحاب الكمون والبروز وكلاهما ينكران الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبني على القول بهما اما على الاول فلان حصول المزاج باستحالة الاركان كما عرفت واما على الثاني فلان النار لا تهبط من الاثير بل تتكون ههنا ❊

❊ المقصد الثاني ❊ في اقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التي يمكن بينها الفعل والانفعال اربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) وهذه الاربع تسمى بالكيفيات الاول لان كل واحد من البسائط العنصرية لا يخلو عن اثنين منها كما مر وهي متضادة فيقع بين كل متضادتين منها كسر وانكسار عند الامتزاج (فالمقادير منها) اى من الكيفيات الاربع (الحاصلة في المركب ان كانت متساوية) بحسب اجسام محالها (متقاومة) في انفسها بحسب الشدة والضعف (حتى يحصل منهما كيفية عديمة الميل الى الطرفين) المتضادين (فتكون) حينئذ (على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي) فقد اعتبر فيه تساوي البسائط كما وكيفا وذلك لان امتناع وجوده كما ذهبوا اليه مبني على تساوي ميول بسائطه ولابد فيه من تساوي كياتها لان الغالب في الكم يشبه ان يكون غالبا في الميل وليس هذا وحده كافيا في ذلك التساوي لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلي بالنار والمبرد بالثلج فان ميل الثاني بسبب الكثافة والثقل اللازمين من التبريد اشد واقوى من ميل الاول وربما يكتفى فيه باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها وضعفها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينهما (قالوا وانه لا يوجد) في الخارج (اذ اجزاؤه متساوية) في الميل الى احيازها متقاومة (فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع) لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية المتقاومة بعضا آخر منها (وطباعها داعية الى الافتراق) بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة (فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه حادث يستدعي مدة) معتدا بها لانه حركة من كيفية الى اخرى بعيدة عنها بخلاف الافتراق الذي يكفيه ادنى حركة مع كونه موجودا في كل آن من زمانها (فلا يحصل بينها مزاج) لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه عند انقطاعها (والجواب انه ربما تقع الاجزاء) لاسباب خارجية (بحيث تكون المائلة الى العلو) كالنار والهواء (في جهة السفل وبالعكس) اى وتقع الاجزاء المائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو (فتتمانع) الاجزاء وتتقاوم لتساوي قواها في الميول وتبقى مجتمعة (فيحصل المزاج) بتفاعلها (نعم يندر) وجود (ذلك) المعتدل ولا يكون باقيا مستمرا اما لسرعة انحلال اولسرعة غلبة بعض اجزائه على بعض (واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع) الذي لابد له من مقتض سوى الاجزاء (اذ السبب) لبقاء الاجتماع (غير منحصر في غلبة عنصر) وهو ظاهر (ثم قالوا ومالیس معتدلا حقيقيا ان غلب عليه من الاجزاء) في الكمية (و) من (الكيفيات) في الشدة (ماينبغي له) ويليق به في خواصه وآثاره كالحرارة الغالبة في الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة في الارنب لجبنه (فهو المعتدل بحسب الطب) وهو موجود وليس مشتقا من التعادل الذي هو التساوي بل من العدل في القسمة على معنى انه قد توفر على الممتزج من العناصر القسط اللائق به في مزاجه (والا) اى وان لم يغلب عليه ذلك بل غلب ما لا ينبغي (فغير المعتدل وكل من القسمين) اى المعتدل الطبي وقسيمه (ينقسم الى ثمانية اقسام فالمعتدل لانه قد يعتبر بالنسبة الى) امور اربعة (النوع والصنف والشخص والعضو و) يعتبر (كل) من هذه الاربعة (بالنسبة الى الداخل) تارة (و) الى (الخارج) اخرى (فلكل نوع) من المركبات المزاجية (مزاج لا يمكن ان توجد صورته النوعية الامعه) وليس ذلك المزاج على حد واحد لا يتعداه والا كان جميع افراد

النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة فى المزاج ومايتبعه من الخلق والخلق (بل له عرض) فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة (ذوطرفين) افراط وتفريط (اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله) النوعى (والیق امزجته بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه) فالمزاج الحاصل لبدن بدن من ابدان الناس هو اللائق به من حيث انه انسان دون مزاج الفرس والحمار وغيرهما وذلك لانه المناسب لآثاره المطلوبة منه حتى اذاخرج الى شئ من هذه الامزجة مات (وله) اى ولكل نوع (ايضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض) اى يكون فى حاق الوسط فيما بين طرفى المزاج العرضى النوعى (هو اليق الامزجة الواقعة) فى ذلك العرض (به وبه يكون حاله فيما خلق له) من صفاته وآثاره المختصة به (اجود) مايتصور منه (وذلك اعتداله) النوعى (بالنسبة الى مايدخل فيه من صنف اوشخص) فالاعتدال النوعى المقيس الى الخارج يحتاج اليه النوع فى وجوده ويكون حاصلا لكل فرد من افراده على تفاوت مراتبه والمقيس الى الداخل يحتاج اليه النوع فى اجودية كمالاته ولايكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع ولايكون ايضا حاصلا له الا فى اعدل حالاته (وعليه) اى على ماذكرنا من حال الاعتدال النوعى (قس الثلاثة الباقية) فالاعتدال الصنفى بالقياس الى الخارج هو الذى يكون لائقا بصنف من نوع مقيسا الى امزجة سائر اصنافه وله عرض ذوطرفين هو اقل من العرض النوعى اذهو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع فى حاق وسط هذا العرض وهو اليق الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه بالصنف اذبه يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولايكون حاصلا الا لاعدل شخص منه فى اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصى بالنسبة الى الخارج هوالذى يحتاج اليه الشخص فى بقائه موجودا سليما وهو اللائق به مقيسا الى امزجة الاشخاص الاخر من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفى وبالنسبة الى الداخل هو الذى يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوى مقيسا الى الخارج مايتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق به دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصى ومقيسا الى الداخل هو الذى ينبغى للعضو حتى يكون على احسن احواله واكمل ازمانه (واما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا) عما ينبغى (فى كيفية) واحدة (ويسمى البسيط وهو اربعة حار وبارد ورطب ويابس او) يكون خارجا عنه (فى كيفيتين غير متضادتين ويسمى المركب وهو) ايضا (اربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس واما الحار البارد مثلا اوالرطب اليابس) اى خروج المركب عما هو حقه فى كيفيتين متضادتين (اواجتماع ثلاث)اواربع من تلك الكيفيات (فلا يتصور) اذ يلزم اجتماع المتضادين (لايقال اذا كان يجب للمركب عشرة اجزاء حارة وخمسة باردة فوجد اثناعشر حارة وستة باردة فهواحر مماينبغى وابرد منه) وقس على ذلك الاجزاء الرطبة واليابسة والازدواجات العقلية (لانا نقول الاعتبار) فيما ليس معتدلا طبيا انما هو (بالكيفية المتوسطة وميلها الى احد الطرفين) المتضادين (وذلك) اى ميلها (لايكون الا الى طرف واحد) منهما (ضرورة) اى اذا مالت الكيفية المتوسطة عما ينبغى فاما ان تميل عنه الى جانب الحرارة فقط اوالى جانب البرودة فقط اذ ميلا نها اليهما معا محال بديهة وكذا الحال فى الرطوبة واليبوسة (واما الاجزاء فلاعبرة)فيما نحن فيه (بعددها ومقدارها) بل مداره على النسبة بينهما (واذاكانت) الاجزاء (الحارة ضعف الباردة اى عددكان فالمزاج واحد) فاذا فرض ان الاعتدال الطبى مبنى على هذه النسبة فالاجزاء الحارة اذاكانت عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد التى توجد فيها هذه النسبة وما قيل من ان المعتدل هوالذى وفر عليه قسطه الذى ينبغى له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين

كمياتها فى العدد وكيفياتها فى القوة والضعف وحينئذ بطل ماتوهمه الكاتبى من ان الخارج عن المعتدل
بحسب الطب لا ينحصر فى ثمانية ثم انه ادعى ان الخروج اذا قيس الى الاعتدال الحقيقى انحصر
اقسامه فى الثمانية وفيه ايضا بحث لان الحقيقى اعتبر فيه تساوى الكميات والكيفيات معا على ماعرفت
فالخارج عنه فى الكيفية وحدها ثمانية وتبقى هناك اقسام اخر بحسب الكمية وحدها او بحسبهما معا
نعم اذا اكتفى فى المعتدل الحقيقى باعتبار التساوى فى الكيفيات فقط انحصر ما يقابله فى ثمانية ايضا
﴿تنبيه﴾ اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات اى اقربها) بحسب المزاج (الى الاعتدال الحقيقى نوع
الانسان) لان النفس الانسانية اشرف واكمل ولا بخل فى افاضة المبدأ بل هى بحسب استعدادات
القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاجه اشد واقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقى اقرب
(واختلفوا فى اعدل الاصناف) من نوع الانسان (فقال ابن سينا) اعدل اصنافه (سكان خط
الاستواء لتشابه احوالهم فى الحر والبرد) وذلك لتساوى ليلهم ونهارهم ابدا فتنكسر كل واحدة من
هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالاخرى ولان الشمس لا تلبث على سمت رؤسهم كثيرا بل تمر به حال
اجتيازها عن احدى الجهتين الى الاخرى وهناك حركتها فى الميل عن المعدل اسرع مايكون فلا تشتد
حرارة صيفهم ولا تبعد الشمس عن سمت رؤسهم الا بمقدار الميل الكلى فلا يكون بردهم ايضا
شديدا فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقى اذا لم تعرض هناك اسباب ارضية مضادة
كالجبال والبحار (وقال الامام الرازى هم سكان الاقليم الرابع لانا نرى اهله احسن الوانا واطول
قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك) المذكور من الكمالات البدنية والنفسية (يتبع المزاج)
واعتداله فيكون مزاجهم اعدل (قلنا) ماذكرته (تابع للاعتدال بمعنى آخر) هو الاعتدال الطبى
لا الاعتدال الحقيقى الذى كلامنا فيه وليس هذا الجواب بشئ لان مزاج الانسان كما مر اقرب الى
الاعتدال الحقيقى فاذا كان مزاج هؤلاء اكبر توفرا لما ينبغى للمزاج الانسانى كان اقرب اليه واعدل
لامحالة (ثم قال) الامام (انا نرى بلادا عرضها بقدر الميل الكلى مرتين يكون صيفهم كشتاء خط
الاستواء) فى بعد الشمس عن سمت الرأس (ثم صيفهم فى غاية الحر فكذا شتاء خط الاستواء) يكون فى
غاية الحر (فاظنك بصيفهم) وشدة حره فيكون مزاجهم مائلا الى الحرارة ويدل عليه شدة سواد سكانها
من اهل الزنج والحبشة وشدة جعودة شعورهم (والجواب ان ذلك) الحر فى صيف تلك البلاد قد يكون
بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق افقهم كثيرا و(قد يكون بواسطة اوضاع) واحوال (ارضية
فانها تؤثر) فى التسخين والتبريد (بانواع ﴿ الاول المنخفض) من الارض (احر) من المرتفع (لانعكاس
الاشعة وقلة هبوب الرياح) فيه (بخلاف المرتفع ﴿ الثانى الجبل) المجاور للبلد (قد يعين الشعاع
بعكسه) كما اذا كان فى المغرب اوفى احد جانبى الشمال والجنوب (وقد يمنعه) كما اذا كان فى جانب المشرق
(وقد يعكس) الجبل (الريح وقد يمنعه) فيختلف بذلك حال الحر والبرد ﴿ (الثالث البحر فان مجاورته
ترطب) قطعا (ثم قد يسخن) البحر (بصقالته وانعكاس الاشعة) منه (وقد يبرد اذا كان شماليا اذ قد
يكتسب الشمال منه بردا ﴿ الرابع التربة والسبخة والكبريتية والزاجية تسخن والصخرية والرملية تحفظ
الحر والبرد ﴿ الخامس الرياح فالشمال تبرد) لمرورها على بلاد باردة فيها ثلوج ومياه منجمدة وتجفف
ايضا ليبوستها اذ لا تمر بالمياه لان اكثر البحور فى جانب الجنوب لانحطاطها الابخرة الكثيرة
(والجنوب تسخن) وترطب بعكس مامر (والقبول والدبور بين بين ﴿ السادس مجاورة الآجام
والاشجار والمباقل وغيرها) من المعادن (تؤثر) فى الهواء تأثيرا يناسبها ﴿ (السابع الاوضاع
الواقعة فى طالع البقعة) من اجتماع كواكب فيه تقتضى سخونتها او برودتها (و) الاوضاع
(الحادثة فى كل وقت) بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب بسمت رأسها
وذكر فى كليات القانون ان من التغيرات التابعة للامور السماوية مثل ان يجتمع كثير من الدرارى

فى جزء واحد من الفلك اما وحدها اومع الشمس فيوجب ذلك افراط التسخين فيما سامته من الرؤس اوتقرب منه (واذا كان ذلك) الذى ذكرناه (محتملا بطل الاستدلال) لجواز ان يكون الحر فى صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب لالمجرد قرب الشمس من سمت رؤسها فلا يلزم ان يكون شتاء خط الاستواء مثله فى الحرارة اذا كان خاليا عن الاسباب المذكورة (ثم لامانع) من جهة العقل (ان يوجب) فى بعض المواضع التى ليس من خط الاستواء ولامن الاقليم الرابع (بعض هذه الامور) اى بعض الاوضاع الارضية (اما مفردة اومركبة ما هو) اى مزاجا صنفيا هو (اعدل من الاثنين) اى من اعنى سكان الاستواء والاقليم الرابع ❊ ولما ذكر اعدل الانواع واعدل الاصناف اشار الى اعدل الاشخاص واعدل الاعضاء بقوله (وتعرف) انت على قياس اعدل الاصناف (ان اعدل الاشخاص) النوعية (اعدل شخص من اعدل صنف و) اما (اعدل الاعضاء) فهو (عندهم الجلد سيما) الجلد الذى (للانملة سيما) الذى (للسبابة ولذلك حكم) جلد انملة السبابة اوجلد الانامل (طبعا فى الفرق بين الملموسات والحكم ينبغى ان يكون متساوى الميل الى الطرفين) ليحكم بالعدل (ولايخفى) على الفطن (ان شيأ من ذلك) الذى ذكروه من حال الجلد (غير يقينى) اذ لادلالة قاطعة عليه وحديث التحكيم اقناعى (واعلم ان كلا من) الامزجة (الثمانية) الخارجة عن الاعتدال (قد يكون ماديا) بان يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية فيخرجه عن الاعتدال الذى هو حقه الى تلك الكيفية كأن يغلب مثلا عليه البلغم فيخرجه الى البرودة اوالصفراء فتخرجه الى الحرارة (وقد يكون ساذجا) بان يخرج عن الاعتدال لابمجاورة خلط نافذ فيه بل باسباب خارجية اوجبت ذلك كالمبرد بالثلج والمسخن بالشمس (وقد يكون) كل واحد منها (جبليا) خلق البدن عليه (وعرضيا) عرض له بعد اعتداله فى جبلته

❊ ﴿ الفصل الثانى فيما لا نفس له من المركبات ﴾

المزاجية (وتسمى المعادن وتنقسم الى قسمين منطرقة) اى قابلة لضرب المطرقة بحيث لاتنكسر ولا تتفرق بل تلين وتندفع الى عمقها فتنبسط (وغير منطرقة) اى لاتقبل ذلك ﴿ القسم ﴾ الاول المنطرقة وهى الاجساد السبعة) الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصينى (المتكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة) فان الزيبق بخارية اى مائية صافية جدا خالطها دخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لاينفصل منه سطح الاو يغشاه من تلك اليبوسة شئ فلذلك لايعلق باليد ولاينحصر انحصارا شديدا بشكل مايحويه ومثاله قطرات الماء الواقعة على تراب فى غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة سطح ترابى حاصر للماء كالغلاف له بحيث يبقى القطرة على شكلها فى وجه التراب واذا تلاقى قطرتان منها فربما ينخرق الغلافان ويصير الماآن فى غلاف واحد وبياض الزيبق لصفاء المائية وبياض الارضية وممازجة الهوائية والكبريت دخانية تخمر بها بخارية تخمرا شديدا بالحر حتى حصل فيها دهنية ثم انعقدت بالبرد (وتختلف) هذه السبعة (باختلاطهما على مزاج معد لذلك الاختلاف فانهما ان كانا صافيين وتم الطبخ) اى انطباخ الزيبق بالكبريت (فان كان الكبريت) مع صفائه ونقائه (ابيض فالحاصل الفضة وان كان احر وفيه قوة صباغة) لطيفة غير محرقة (فهو) اى الحاصل (الذهب وان) كانا نقيين وفى الكبريت الاحر قوة صباغة لكن (عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصينى وكانه ذهب فج) اى نئ لم يبلغ تمام النضج (وان كان) الزيبق (صافيا والكبريت رديا محرقا فهو النحاس وان كانا) اى الزيبق النقى والكبريت الردئ (غير جيدى المخالطة فالرصاص وان كانا) معا (رديئين فان قوى التركيب بينهما والالتئام فهو الحديد والا) اى وان لم يقو التركيب بينهما مع رداءتهما (فهو الاسرب) ويسمى الرصاص الاسود (وانت خبير بان القسمة غير حاصرة) لجواز ان يكونا صافيين مع بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام النضج وان يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا او بالعكس ولايكون الكبريت محرقا الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية (وان التكون) اى تكون الاجساد منهما

(على هذا الوجه لاسبيل فيه الى اليقين ولا يرجى فيه الا الحدس والتخمين) بامارات ضعيفة مثل قولهم يدل على ان الزيبق عنصر المنطرقات انها عند الذوبان تكون مثل الزيبق اما الرصاص فظاهر واما غيره فلانه عند الذوب زيبق احمر ويدل عليه ايضا ان الزيبق يعلق بهذه الاجساد وانه يمكن ان يعقد برايحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص فان اصحاب الاكسير يعقدون الزيبق بالكباريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية (وان سلم) تكونها منهما وانه على هذا الوجه (فتكونها) من غيرهما اومنهما (على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل كيف والمهوسون بالكيمياء لهم في الاجساد) السبعة (والارواح) التي تفيد الصورة الذهبية والفضية (تفنن) لانهم لايقتصرون على اختلاط الكبريت والزيبق (والكل عندنا للفاعل المختار) بلا احالة على شيء مماذكروه كما مر مرارا ﴿القسم الثاني غير المنطرقة﴾ من المعادن (وعدم انطراقها امالِلين) وفرط الرطوبة (كالزيبق اولا وحينئذ اما ان تنحل بالرطوبات كالاملاح والزاجات اولا) تنحل (كالطلق والزرنيخ) وفي المباحث المشرقية ان الاجسام المعدنية اماقوية التركيب وحينئذ اما ان تكون منطرقا وهو الاجساد السبعة اوغير منطرق اما لغاية رطوبته كالزيبق اولغاية يبوسته كالياقوت ونظائره واما ضعيفة التركيب فاما ان تنحل بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب اولا تنحل وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ وفيه ايضا ان الاجساد السبعة متشاركة في انها اجسام ذائبة صابرة منطرقة فالذائب يميزها عن الاكلاس والاحجار التي لاتذوب والصابر عمايذوب ويتحرك كالشمع والقير والمنطرق عما ليس بمنطرق كالزجاج والمينا فان قيل الحديد لايذوب وان كان يلين قلنا يمكن اذابته بالحيلة ويمتاز الذهب عن اخواته بالصفرة والرزانة والفضة بالبياض والرزانة بالقياس الى ماسوى الذهب

﴿الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلاثة اقسام﴾

﴿المقدمة﴾ في تعريف النفس وهي ثلاث ﴿الاولى﴾ النفس (النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى وينمو فالكمال جنس) يتناول المحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع امافي ذاته ويسمى كمالا اولا ومنوعا كصورة السرير مثلا فانها كمال للخشب السريري لايتم السرير في حد ذاته الابها واما في صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لابكمل في صفته الابه ويسمى كمالا ثانيا (وباول يخرج عن الحد (الكمالات الثانية) المتأخرة عن تحصل النوع في نفسه (كتوابع) الكمال (الاول) المحصل للنوع (من العلم والقدرة) وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع في ذواتها (وبالجسم يخرج) عنه (كمال المجردات) اي منوعها (وبالطبيعي يخرج) الجسم (الصناعي) اي يخرج صور الاجسام الصناعية (كالسرير والكرسي) فان صورتهما لاتسمى نفسا (وبالآلي) يخرج (العناصر) اي صورها (اذلايصدر عنها افعالها بواسطة الآلات) وكذلك الصور المعدنية فلفظ آلي يجوز رفعه على انه صفة لكمال اول اي كمال ذوآلة ويجوز جره على انه صفة لجسم اي جسم مشتمل على الآلة وهذا اظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالآلي ان يكون الجسم ذا اجزاء مختلفة فقط بل وان يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهما فان آلات النفس بالذات هي القوى وبتوسطها الاعضاء (ومنهم من رفع طبيعي صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعي) فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الانسان كما في السرير والصندوق وقد يكون طبيعيا لامدخل لصنعه فيه قال الامام الرازي وقد جعل بعض المتأخرين الطبيعي صفة للكمال الاول هكذا النفس كمال اول طبيعي لجسم آلي وزعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعيا كالقوى التي هي مبادي الآثار وقد لايكون كالتشكيلات الصناعية وهذا اقرب (وبالحيثية) يخرج (كل كمال لايلحق من هاتين الحيثيتين) يعني ان قوله من حيث يتغذى وينمو يدل على ان النفس النباتية ليست كمالا اولا للجسم المذكور

مطلقـا بل من الحيثية المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمال لايلحقه من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والانسانية (الثـانية) النفس (الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلى من جهة مايحس و يتحرك بالارادة * الثـالثة) النفس (الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلى من حيث يعقل الكليات و يستنبط بالرأى) وفوائد القيود في هـذين الحـدين قد ظهرت مما مر هذا اذا عرفنا كل واحدة من النفوس الثلاث على حدة (وان اردنا تعريف النفس مطلقا) اى بحيث يتنـاول جميع ماذكرناه (قلنـا) النفس (كمال اول لجسم طبيعي آلى مايتغذى و ينمو او يحس و يتحرك بالارادة او يعقـل الكليات و يستنبط بالرأى) فان هذا الترديد راجع الى اقسـام المعرف ومتنـاول اياها والتحقيق انه بحسب المعنى تعريفات ثلاثة لتلك الاقسام مع وجازة في العبارة (وقد يعبر عنهـا) اى عن الحيثيات المذكورة على سبيل الترديد (بلازم واحد) شامل لها (وهو من حيث انه ذوحياة بالقوة) فيقال النفس كمال اول لجسم طبيعي آلى ذى حيـاة بالقوة فقيد الآلى احتراز عن صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غيرآلية كما مر و يخرج به ايضـا النفوس الفلكية على رأى من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على رأى من ذهب الى ان النفوس للافلاك الكلية فقط والافلاك الجزئية كالخارج والتدوير بمنزلة آلات لها فلا تخرج به فاحتيج الى القيد الاخير لتخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية وان كـانت كمالات اولية لاجسام طبيعية آلية لكنها ليس يصدرعنها افاعيل الحيـاة بالقوة بل يصدر عنهـا مايصدر من افاعيـل الحياة كالحركة الارادية مثلا دائمـا بخلاف النفوس الحيوانية فان افعالها قدتكون بالقوة اذليس الحيوان في التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة دائمـا بل قديكون كل واحد من هـذه الافعـال فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسـانية بالقياس الى تعقل الكليات والاستنباط بالآراء وحال النفس النباتية بالنسبة الى مايصدر عنها فمعنى قوله ذى حياة انه يصدرعنه بعض افاعيل الحياة ومعنى قوله بالقوة ان ذلك الصدور لايكون بالفعل دائمـا وفسرهما الامام الرازى بقوله اى من شأنه ان يحيى بالنشو ويبقى بالغداء وربمـا يحيى بالاحسـاس والتحريك ﴿تنبيهات﴾ على فوائد يتحقق بها المرام في هذا المقـام (الاول انا نشاهد اجسـاما يصدر عنهـا آثار على نهج واحد كما ذكرنا) من الحس والحركة والتغذى والنمو وتوليد المثل (وليس ذلك) الصدور عنها (للجسمية المشتركة) بين الاجسام كلها (للتخلف) اى تخلف تلك الآثار عن الاجسام الاخر المشاركة اياها في الجسمية (فهي) اى تلك الاثار (لمباد) في تلك الاجسام (غيرجسميتها) وليست هذه المبادى اجسـاما والا عاد الكلام فيهـا بل هي قوى متعلقة بالاجسام (وتسمى نفسا فالنفس) لها اعتبارات ثلاثة واسماء بحسبها فانها (من حيث هي مبدأ الاثار) المذكورة (قوة و بالقياس الى المـادة التي تحملها صورة و) بالقيـاس (الى طبيعة الجنس التي بها يتحصل) و يتكمل (كمال وتعريفها) اى تعريف النفس (بالكمال اولى من الصورة اذهي) اى الصورة هي (المنطبعة) الحالة (في المادة و) النفس (الناطقة ليست كذلك) لانها مجردة فلا يتناولها اسم الصورة الا مجازا من حيث انها متعلقة بالبدن و يقوم به امكانها قبل وجودها (لكنها) مع تجردها في ذاتها (كمال للبدن كما ان الملك كمال للمدينة) باعتبار التدبير والتصرف وان لم يكن فيها (ولانه) اى الكمال (مقيس الى النوع وهو) اى النوع (اقرب الى طبيعة الجنس) لصحة الحمل بينهما (من المادة التي يقاس اليها الصورة) اذلاحمل بينهما ولاشك ان وضع المنسوب الى ماهو اقرب الى الجنس مكانه اولى من وضع المنسوب الى ماليس اقرب (كيف) اى كيف لايكون تعريفها بالكمال اولى (والمادة يتضمنها النوع من غيرعكس) فاذا دل بالكمال على النوع فقد دل ضمنا على المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة على المادة اذلادلالة حينئذ على النوع فالدلالة الاولى اكمل من الثانية (وكذا) تعريف النفس بالكمال اولى (من القوة لانها للانفعال ولقوة الفعل ليست بمعنى واحد) يعني ان لفظة القوة تطلق بالاشتراك

اللفظي على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال والنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احدهما اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا فيفسد الحد بخلاف لفظ الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه (ولان القوة اسم لها) اى للنفس (من حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض جهاته) اى جهات هذا المعرف فتعرفه من هذه الجهة فقط (والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة) النوعية المستتبعة لآثارها (فتعرفه من جميع جهاته) ولا ريب في ان تعريف الشيء بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها * التنبيه (الثاني النفس في بعض الاشياء) كالانسان (قد تتبرأ عن البدن) بان تكون مجردة غير حالة فيه (لكن لا يتناوله اسم النفس الا باعتبار تعلقها به) حتى اذا انقطع ذلك التعلق اوقطع النظر عنه لم يتناوله اسم النفس الا باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها حينئذ هو العقل (وقد يكون للشيء باعتبار ذاته) وجوهره (اسم وباعتبار تعلقه) واضافته الى غيره (اسم آخر فاذا اردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد ان نأخذ فيه المضاف اليه وهي) اى الامور المضاف اليها (وان لم تكن ذاتية لها) اى للاشياء التي اريد تعريفها (في جوهرها فهي ذاتية) لها (من جهة التسمية) وتوضيحه ما في المباحث المشرقية من ان الشيء قد يكون له في ذاته وجوهره اسم يخصه وباعتبار اضافته الى غيره اسم آخر كالفاعل والمنفعل والاب والابن وقد لا يكون له اسم الا باعتبار اضافته الى غيره كالرأس واليد والجناح فمتى اردنا ان نعطيها حدودها من جهة اسمائها بما هي مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود * التنبيه (الثالث هذا الحد) الذي ذكروه للنفس على الاطلاق (لا يتناول النفوس الفلكية) لان افعالها ان لم تكن بالآلات كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد الآلى وان كانت بالآلات كما ذهب اليه جمع فقد خرجت عنه بقيد ذي حياة بالقوة على ما مر وكذا لا يتناولها الحد المستفاد مما ذكرناه في التنبيه الاول (لما عرفت انا اعطيناها اسم النفس من حيث تختلف افعالها و) النفوس (الفلكية ليست كذلك) فان افعالها غير مختلفة بل هي على نهج واحد والاختلافات المشاهدة فيها مستندة الى تركب حركات كل واحدة منها على وتيرة واحدة (ولا نعلم رسما يتناولها) اى ويتناول النفوس الثلاث معا اعني النباتية والحيوانية والفلكية (فانا لو قلنا) النفس مايكون (مبدأ للافعال) اى مايصدر عنه فعل (كان كل قوة كالطبيعة) العنصرية والصورة المعدنية (نفسا ولو شرطنا) مع صدور الفعل (القصد خرجت) النفس (النباتية) والحاصل ان الاكتفاء بصدور الفعل يبطل طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال يخرج النفوس الفلكية واعتبار القصد يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلاث فاطلاق النفس على النفوس الارضية والسماوية ليس الا بحسب الاشتراك اللفظي هذا وقد صرح ابن سينا في الشفاء بان كل مايكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان مايكون مبدأ لافاعيل موصوفة بما ذكر اما ان يكون مبدأ لافاعيل مختلفة وهو النفس الارضية اعني النباتية والحيوانية او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا تكون عادمة للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسما يتناولها باسرها * القسم الاول في النفس النباتية * سلك في ذكر النفوس اولا وبيان قواها ثانيا طريقة الترقي من الادنى الى الاعلى فقدم النفوس النباتية (وقواها تسمى طبيعية) بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير ارادة وهذه القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها (وهي اربع) مخدومة لاربع اخرى خادمة لها (منها) اى من الاربع المخدومة (اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص) وتكميله في ذاته (وهي) اى القوة المحتاج اليها لاجل الشخص (الغاذية والنامية) والقياس المنمية الا انه روعي المزاوجة فاسند الفعل الى السبب (فالغاذية) التي لابد منها في بقاء الشخص مدة حياته (تشبه الغذاء بالمتغذي اى تحيل

جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذى تغذوه بدلا لما يتحلل عنه) فيتم فعلها بامور ثلاثة الاول تحصيل الخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يخل به عند عدم الغذاء فى نفسه اولضعف الجاذبة الثانى الالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزأ منه بالفعل وقد يخل به كما فى الاستسقاء اللحمى فان الغذاء فيه متبرئ عن العضو ولذلك يصير البدن مترهلا اى مسترخيا الثالث ان يجعله بعد الالصاق شبيها به من كل جهة حتى فى قوامه ولونه وقد يخل به كما فى البرص والبهق (وقد يثبت وقوفها) اى وقوف الغاذية عن فعلها (ضرورة الموت) حينئذ لفساد المزاج (بان القوى الجسمانية متناهية) فى آثارها (كما تقدم) وفى بعض النسخ وقد يثبت وقوفها بضرورة الموت وبان القوى الجسمانية يعنى ان ضرورة الموت تدل على وقوفها ايضا وانما كان ضروريا لان الرطوبة الغريزية تنتقص بعد بنفس الوقوف وذلك ان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجة والحركات النفسانية والبدنية تتعاضد فى تحليلها حتى تتحلل بالكلية فتغلب اليبوسة والرطوبة الغريبة وتنطفئ الحرارة الغريزية كانطفاء المصباح عند انتفاء الدهن وغلبة الماء ويحل الموت (والنامية) التى لابد منها فى وصول الشخص الى كماله (تداخل الغذاء بين الاجزاء فتضمه اليها فتزيد فى الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية) اى تزيد فى تلك الاقطار بنسبة تقتضيها طبيعة ذلك الشخص الذى له تلك القوة (الى غاية ما) هى غاية النشو فى ذلك الشخص (ثم تقف) عن فعلها (لا كما لورم) فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعى (والسمن) فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا كالورم وقد مر ما قيل من ان السمن لايكون الا فى قطرين ومن انه مخصوص باللحم ومافى حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظائره (وذلك) اى بيان وقوف النامية (انه لما كان البدن متولدا من الدم والمنى فهو فى الاول رطب) فى الغاية فيتأتى حينئذ نفوذ الغذاء بين اجزائه بسهولة (ثم يجف يسيرا يسيرا) و يتعسر النفوذ قليلا قليلا (ونفوذ الغذاء لايكون الا بتمدد الاعضاء فاذا جفت) الاعضاء جفافا كاملا (لم تقبل ذلك) التمدد فلم يتصور نفوذ الغذاء فيها (فوقفت) النامية عن فعلها (ضرورة) وهل تبطل حينئذ بالكلية اوتبقى ذاتها فيه تردد والغاذية تخدم النامية بتحصيل مايتعلق به فعلها وهو مازاد من الغذاء على بدل ما يتحلل فاذا ساواه الغذاء اونقص عنه فات محل فعل النامية قالوا والغاذية فى الاعضاء مخالفة الماهية فان غاذية العظم تحيل الغذاء الى مايشبهه وكذا غاذية اللحم وسائر الاعضاء فلواتحدت طبائعها لاتحدت افعالها (ومنها) اى من الاربع المخدومة (اثنان يحتاج اليهما لبقاء النوع) فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاولين ايضا بتوسط الشخص (وهما المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء) بعد الهضم الاخير (مايصلح ان يكون مادة للمثل) اى لمثل ذلك الشخص الذى فصلت منه البذر (وهى فى كل البدن) كما ذهب اليه ابقراط واتباعه فان المنى عندهم يخرج من جميع الاعضاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمنى مختلف الحقيقة متشابه الامتزاج لان الحس لايميز بين تلك الاجزاء وعند ارسطو ان تلك القوة لاتفارق الانثيين فيكون المنى المتولد هناك متشابه الحقيقة وفى كليات القانون ان المولدة نوعان نوع يولد المنى فى الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التى فى المنى اى الكيفيات المزاجية لان اجزاءه متخالفة الامزجة فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا خاصا وكذا للعظم والشريان وغيرهما وذلك من منى متشابه الاجزاء اومتشابه الامتزاج (والمصورة وهى توجد) فى المنى عند كونه (فى الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء) اى الاجزاء المخالفة الحقيقة اوالاستعداد التى فى المنى (الصور والقوى) والاشكال والمقادير (التى بها تصير مثلا بالفعل) بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعنى المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية وهو ظاهر والنامية ايضا وذلك بان تعظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى تصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لايتكون المنى الا بعد عظم الاعضاء ﴿ وهذه

الاربع تخدمها اربع اخرى ﴿ جعلها خادمة للاربع السابقة كلها لانها تخدم الغاذية الخادمة للنامية مع كونهما خادمتين للباقيتين كما مر (الاولى الجاذبة وهى التى تجذب المحتاج اليه) من الغذاء (وتدل على وجودها وجوه) خمسة ﴿ (الاول حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والا امتنع) تحركه (الى جهة العلو) بل كان يجب ان يتحرك الى السفل وحده لكونه ثقيلا (والثانى باطل اذ قد يزدرد) اى يبتلع (المنكس) الغذاء ابتلاعا تاما وحينئذ تكون حركته الى علو (ولا ارادية اما من الغذاء فاذ لاشعور له) فلا يتصور منه ارادة (واما من المغتذى فاذ قد ينقلب الغذاء من الفم الى المعدة عند شدة الحاجة اليه بلا ارادة) من المغتذى (بل قد يريد الانسان منعه) ليمضغه (فيغلبه) الغذاء وينجذب الى داخل فوجب ان تكون قسرية فلابد من قاسر وهو اما دافع من فوق بان يقال الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر بطلانه واما جذب من تحت وهو ان تجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب ﴿ الوجه (الثانى انه متى تغذى الانسان بغذاء ثم تناول بعده) شيأ (حلوا واستعمل القئ وجد آخر ما يخرج بالقئ الحلو وليس) ذلك (الا لجذب المعدة له) اى للحلو (الى قعرها) بواسطة محبتها اياه طبعا (واذا تناول الانسان دواء) (مراكربها فالمرئ والمعدة يرومان نفضه ولفظه ولا يزدردانه الا بعسر فربما اندفع بالقئ بلا اختياره) الوجه (الثالث قد تصعد المعدة لجذب الغذاء فى بعض الحيوان) القصير المرئ (كالتمساح حتى تخرج) عند الاغتذاء بحيث تلاقى فمه لكونه واسعا وما ذلك الا لشوقها الى اجتذاب الغذاء فدلت هذه الوجوه الثلاثة على ان فى المعدة قوة جاذبة ﴿ الوجه (الرابع الرحم بعد) انقطاع (الطمث) عن قريب (اذا خلا عن الفضول يشتد شوقه الى المنى حتى يحس كأنه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة الدم) الى داخلها وقد سمى بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المنى فثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة فى الرحم ﴿ الوجه (الخامس الدم يكون فى الكبد مخلوطا بالفضلات الثلاث) اعنى البلغم والصفراء والسوداء (ثم تتمايز) تلك الامور المختلطة (وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولا ان فى كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة) اللائقة به (لامتنع ذلك) التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على حدة دائما او اكثريا وهذه حجة واضحة على وجود القوة الجاذبة فى جملة الاعضاء ﴿ الثانية ﴾ من الاربع الخادمة (الهاضمة وهى تعد الغذاء لان يصير جزأ بالفعل) من العضو (فهى غير الغاذية اعنى صيرورتها) اى اعنى القوة التى تقتضى صيرورة الاغذية (جزأ بالفعل) من الاعضاء وفى كليات القانون واما الهاضمة فهى التى تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل قال الامام الرازى هذا الكلام نص فى ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التى منها الهاضمة فلنتكلم فى الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيأ من الدم وامسكته ماسكته فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورت اخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله ينتقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية الى ان تزول عنها الاولى وتحدث فيها الاخرى فههنا حالتان احديهما سابقة وهى تزايد استعداد قبول الصورة العضوية والاخرى لاحقة وهى حصول هذه الصورة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله (وهى) اى الهضم الذى هو فعل الهاضمة (استحالات ما) واقعة (بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التى هى كون ما) اعنى حصول الصورة العضوية ثم اعترض الامام عليه اولا بما اشار اليه المصنف بقوله (ويمكن ان يقال المحرك الى مشابهة العضو هو القوة الموصلة اليه) وتقريره على ما فى المباحث المشرقية ان القوة الهاضمة محركة للغذاء فى الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك

شيأ الى شيء آخر فهو الموصل الى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة اما الصغرى فظاهرة اذ لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما الكبرى فظاهرة ايضا لان ما حرك شيأ الى شيء كان المتوجه اليه غاية للمحرك والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلي هو فعل ذلك الشيء وقد اعترف ابن سينا بذلك حيث احتج على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بلا علة موجودة موصلة ومحال ان تكون هذه العلة غير التي ازالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضي انه لما كان المزيل عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة فهي الغاذية لا غير واعترض ثانيا بما ذكره المصنف بقوله (كيف والمراد بالقوة هنا المعدة) للمادة لفيضان الصورة عليها (والمفيض) لها هو (واهب الصور) القوة (الهاضمة هي المفيدة) بطبخها ونضجها (للاستعدادات المختلفة بالقوة) اى الشدة (والضعف التي من جملتها ما يعد) المادة (لفيضان الصورة العضوية وتلك) القوة المفيدة لهذه الاستعدادات (مغنية عن قوة اخرى في الاعضاء) لانه اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة وتمت التغذية فاذن لا فرق بين الهاضمة والغاذية (ولذلك لم يذكر جالينوس) في شيء من كتبه (الغاذية) سوى هذه الاربع التي سميناها الخوادم (وقال ابن سينا) بل المسيحي على ما في المباحث (الغاذية اربع) وعد هذه (الاربع منها) والاظهر ان يقال وعد الهاضمة منها حيث قال في باب القوى والافعال والارواح من كتاب المائة الغاذية اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المغتذى والرابعة الدافعة (واعلم) ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يشبه بالمغتذى والثاني غير صالح له و(ان الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح للجزئية) على ما مر (تعد الفضل) الذي لا يصلح للتشبيه (منه) اى من الغذاء (للدفع بترقيق الغليظ) حتى يندفع (وتغليظ الرقيق) فانه قد يتشرب به جرم العضو لرقته فلا تندفع تلك الاجزاء المتشربة فيه فاذا غلظ لم يتشرب به العضو واندفع بالكلية (وتقطيع اللزج) فانه يلتزق بالعضو فلا يندفع الا اذا قطع والاعداد الصادر من الهاضمة (اما بذاتها كما في الجوارح) مثل البازي فان حرارتها تذيب الغذاء الوارد عليها بلا احتياج الى ماء وفي الحية فانها ربما تأكل التراب وتجعله كيلوسا من غير استعانة بماء وفي الجمل فانه يأكل اياما نباتا يابسا ولا يشرب ماء (او بمخالطة رطوبة) مائية (كما في الادمي واكثر الحيوانات ثم للهضم) الذي هو فعل الهاضمة (مراتب اربع ❊ الاولى في المعدة بان تجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك الثخين في بياضه وقوامه وهذه المرتبة تبتدئ في الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة) حتى كانهما سطح واحد على طريقة السطح الباطن من القرع الذي له عنق طويل ورأس مدور (ولذلك تفعل الحنطة الممضوغة في انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة منها) ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك على استحالة كيفيتها بالمضغ ❊ المرتبة (الثانية في الكبد فان الغذاء) بعد ما صار كيلوسا (اذا اندفع كثيفه الى الامعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها) اى ومن تلك الامعاء التي اندفع اليها الكثيف مختلطا باللطيف (الى الكبد بطريق ماساريقا وهي عروق) دقاق (صلبة ضيقة) تجاويفها واصلة بين الكبد وآخر المعدة وجميع الامعاء (كالمصفاة) قالوا واذا اندفع الى ما ساريقا صار الى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير يتشعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة دقيقة فشعب طرفه الخارجي يتصل فوهاتها بفوهات الماساريقا وشعب طرفه الاخر تتصغر وتتضاءل وتدق جدا في الانشعاب والانقسام وتنفذ في الكبد بحيث لا يخلو شيء من اجزائه عن شعب هذا العرق فاذا نفذ لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد ملاقيا لكله (فينطبخ فيها) اى في الكبد انطباخا تاما ويصير كيموسا (وتتميز الاخلاط الاربعة) المتولدة هناك بعضها عن بعض (وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منه) اى ما كان من اجزائه لطيفا فيه نارية اى حرارة ويبس

(تجاوز نضجه) وتميل الى الاحتراق (وخفته بعلوها) اى وخفة ما يجاوز نضجه بعلو سائر الاجزاء الغذائية (كالرغوة وهى الصفراء فيها حرافة) لمامر من ان فاعل الحرافة الحرارة المفرطة وحاملها الجسم اللطيف قالوا والطبيعى من الصفراء رغوة الدم وسببه الفاعلى هو الحرارة المعتدلة واما المحترق منها ففاعله الحرارة النارية فى الغاية (و) الاجزاء (الكثيفة الارضية) اى التى فيها برودة ويبس (اما لطبعها واما لشدة احتراقها وصيرورتها الى طبيعة الرماد برسب فيها) اى فى الاجزاء الغذائية (كالعكر وهى السوداء وفيها حموضة) قالوا والطبيعى من السوداء عكر الدم وطعمه بين الحلاوة والعفوصة وما ينصب منها الى فم المعدة ليدغدغها وينبه على الجوع حامض عفص وسببه الفاعلى حرارة معتدلة وأما المحترق فيها ففاعله حرارة مجاوزة عن الاعتدال والسبب المادى للسوداء هو الشديد الغلظ القليل الرطوبة من الاغذية (ومابين بينهما) اى بين الرغوة والعكر (منه ماقدتم نضجه وهو الدم وهو حلو) اى مائل الى الحلاوة فيكون حلوا بالقياس الى المرتين (ومنه ماهوفج) اى نئ لم ينطبخ انطباخا تاما (بعدكانه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ما) لكونه دما غير نضيج (وكلما كان) البلغم (اقرب الى النضج كان احلى) لزيادة قربه حينئذ من الدم (وكل واحد من هذه الاربعة اما طبيعى واما غير طبيعى وذلك) اعنى كونه غير طبيعى (اما لتغير مزاجه فى نفسه عن الاعتدال الواجب له الذى به يصلح لان يصير جزأ) من الاعضاء (واما لمخالطة مخالط) اياه من اخلاط اخر غير طبيعية اورطوبة غريبة تردعليه من خارج (ولها) اى وللاخلاط الغير الطبيعية (اسماء يعرفها الاطباء لسنا) ههنا (لبيانها) فان اشتهيت ان تعرف تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية ❊ المرتبة (الثالثة فى العروق فان الاخلاط الاربعة) بعد تولدها فى الكبد تنصب الى العرق النابت من جانبه المحدب المسمى بالاجوف المقابل للعرق النابت من مقعره المسمى بالباب ثم (تندفع) الاخلاط (فى العروق) المتشعبة من الاجوف (مختلطة) بعضها ببعض (وفيها) تنهضم الاخلاط انهضاما تاما فوق ماكان لها فى الكبد وهناك (يتميز مايصلح غذاء لكل عضو) عضو (فيصير مستعدا لان تجذبه جاذبة العضو) ❊ المرتبة (الرابعة فى الاعضاء فان الغذاء اذاسلك فى العروق الكبار الى الجداول ثم) منها (الى السواقى ثم الى الرواضع ثم الى العروق الليفية ترشح) الغذاء (من فوهاتها) اى فوهات الليفية الشعرية (على الاعضاء وحصل لها فى الاعضاء كل عضو) اى حصل غاذية كل عضو للاغذية المترشحة عليها (التشبه به التصاقا وقد يخل به كفى الذبول ولونا وقد يخل به كفى البرص والبهق وفى القوام وقد يخل به كفى الاستسقاء اللحمى) والصواب الموافق للمباحث المشرقية ماقدمناه من ان الاخلال فى الاستسقاء اللحمى بالالتصاق وفى الذبول فى تحصيل بدل مايتحلل وفى البرص والبهق فى التشبه من حيث القوام والماهية ❊ ﴿تنبيهان﴾ ❊ الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا) لايصلح ان يصير جزأ من المغتذى فيحتاج الى دفعه (فللاولى) التى فى المعدة (الثفل) الذى يندفع من طريق الامعاء (وللثانية) التى فى الكبد البول وهو الاكثر (و) الباقى (المرتان السوداء والصفراء) المندفعتان من الطحال والمرارة (وللثالثة) التى فى العروق (الرطوبة المائية المندفعة بالبول والابخرة التى تصير عرقا) وجعل البول فضلة للمرتبة الثالثة مخالف لما فى المباحث المشرقية والمشهور فيما بين الاطباء (وللرابعة المنى ولذلك) اى ولكونه فضلا للهضم الاخير المعد لصيرورة الغذاء جزء من المغتذى بالفعل بل من اعضائه الاصلية المتكونة من المنى (يضعف استفراغ القليل منه ما لايضعف مثله) اى مثل ذلك الاضعاف (استفراغ اضعافه من الدم) او سائر الاخلاط وذلك لان استفراغه يورث وهنا فى جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المنى دون غيره من الاخلاط ❊ التنبيه (الثانى الغذاء مايقوم بدل مايتحلل من الشئ بالاستحالة الى نوعه ويقال لماهو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة) هذه العبارة توهم ان للغذاء معانى اربعة وعبارة الامام الرازى فى كتابه هكذا الغذاء هو الذى يقوم بدل مايتحلل عن الشئ بالاستحالة

الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو بعد بالقوة غذاء كالخلطة و يقال له غذاء اذا لم يحتج الى غير الالتصاق فى الانعقاد و يقال له غذاء عند ما صار جزأ من المغتذى تشبيها به بالفعل فقوله وقد يقال له تفصيل لما قبله بلا شبهة فلو كان بالفاء لكان اظهر ولم يشتبه على احد ان معانيه ثلاثة (والمشهور) فيما بين الاطباء (ان البسيط لا يصير غذاء) للحيوان (ولا برهان عليه) بل فيه اشكال اذ لا شك ان النبات يجذب الماء الى نفسه و يصير ذلك الماء جزأ منه فلم لا يجوز مثله فى الحيوان ❊ (الثالثة) من الاربع الخادمة (الماسكة وهى) القوة (التى تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها) فالانسب ان يقدم ذكرها على الهاضمة كما فعله الامام الرازى وابن سينا وكأنه انما اخرها لاخذه الهاضمة فى تفسيرها (و يثبتها) اى يثبت وجود الماسكة (فى المعدة احتواؤها على الغذاء من كل الجوانب) وليس ذلك لامتلاء المعدة فانها تحتوى (وان قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء) اصلا (واذا ضعفت المعدة لم يحصل) ذلك الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم (وان كثر الغذاء) مع ضعف المعدة (حصلت القراقر) والنفخ ببطء الاستمرار (وبالتشريح نشاهده) هذا موجود فى بعض النسخ ومعناه ماذكره الامام فى المباحث المشرقية من انا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا كالاشربة والاحساء الرقيقة وشرحنا فى ذلك الوقت بطنه وجدنا معدته محتوية عليه من كل جانب قال ووجدنا البواب منطبقا بحيث لا يمكن ان يسيل منه شئ من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيوانا تناول عظما اعظم من سعة البواب فانه يندفع فلما رأينا الرقيق الذى من شأنه النزول غير نازل والكثيف الذى ليس من شأنه النزول نازلا علمنا ان هناك قوة تمسك شيأ غير شئ (و) يثبتها (فى الرحم احتواؤها على الزرع) الذى هو الولد واطواره (بحيث لا ينزل) ولو شق الحيوان الحامل من اسفل السرة الى جانب الفرج وكشف عن الرحم برفق لوجد الرحم منضمة من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه الميل فلو لم يكن فى جوهر الرحم قوة تمسكه لما كان الامر كذلك وايضا جرم المنى يقتضى بطبعه الحركة الى اسفل فلولا ان فى الرحم قوة تمسكه لما وقف (وكذلك) يثبت بهذا الطريق القوة الماسكة (فى الاعضاء) كلها فانها تمسك الرطوبات التى هى اغذيتها (وبالجملة فلما رأينا الرقيق والثقيل) اى الجسم الجامع بين الرقة والثقل كالمشروبات والاحساء الرقيقة فى المعدة على مامر والمنى فى الرحم والاخلاط فى الاعضاء (الذى من شأنه النزول لا ينزل و) رأينا (خلافه) اى الغليظ الخفيف (الذى ليس من شأنه النزول) كالعظم الكبير الحجم الخفيف الوزن على ما تقدم (ينزل علمنا ان ثمه) اى فى كل واحد من المعدة والرحم والاعضاء (قوة ماسكة ❊ الرابعة) من القوى الخادمة (الدافعة اما للغذاء المهيأ للعضو اليه) فتعين بدفعها جاذبة العضو فى جذب الغذاء (واما للفضل عنه) فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلاط الثلاثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه و يدفع ما ينافيه ولولا دفعه اياه لم يخل شئ من الاعضاء عن الاخلاط التى تفسده (و) ايضا (يجده) ترك هذه الكناية اولى اى يجد (كل احد من نفسه عند التبرز) اذا كان البراز متغلا وكان فى الامعاء فضل لداغ (كان معدته وامعاءه) وسائر احشائه (تنتزع) من موضعها وتحرك الى اسفل لدفع الفضل حتى انه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يعرض له فى الزحير (ويدل عليه) ايضا (القئ من غير اختيار وما نراه) حينئذ (فى المعدة من الانتزاع عن موضعها) الى فوق بحيث يتحرك معها عامة الاحشاء (و) كذا يدل عليه (سائر الاستفراغات البحرانية وغيرها) اذ لا بد لها من دافع يدفعها (تنبيه اثبات تعدد القوى وتغايرها) بالذوات على رأى الحكماء (بناء) اى مبنى (على اصلهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والا جاز ان يستند الكل) اى جميع الافعال المذكورة (الى قوة واحدة) بالذات (وقد ثبت) فيما مر (ضعفه) اى ضعف هذا الاصل وفساده فلا يصح ما بنى عليه من تعدد القوى وتغايرها (ثم) ان سلمنا صحته قلنا (شرطه عدم تعدد الآلات والقوابل) اذ مع تعددها يجوز ان يصدر عن الواحد اشياء متكثرة اتفاقا (وانه) اى عدم تعدد الآلة

والقابل فيما نحن بصدده (غير معلوم) لجاز حينئذ ان لايكون هناك الاقوة واحدة تجذب الطعام بآلة وتمسكه باخرى وتهضمه بثالثة وتدفع الفضل بآلة رابعة وتورد الغذاء تارة اكثر من المتحلل وتارة انقص اومساويا فلا تعدد في هذه القوى الا بالاعتبار (ومايقال) في بيان تعدد القوى (ان ارى العضو قويا في احديها) اى احدى القوى (وضعيفا في الاخرى) منها (فهما) امران (متغايران) قطعا لامتناع اجتماع المتنافيين في ذات واحدة (ضعيف لجواز ان يكون ذلك) الاختلاف في العضو (لضعف الآلة واختلاف فيها) لالضعف وقوة في ذات القوة (ثم) نقول في ابطال القوى لاسيما القوة المصورة كما زعموه ان (من تأمل في عجائب الافعال الحادثة في عالم الطبيعة) من النباتات المختلفة الانواع والحيوانات المتباينة الحقائق (البالغة) تلك الافعال العجيبة (من الاتقان) والاحكام (اقصى الغاية وكان) ذلك المتأمل (راجعا الى فطنة وانصاف باقيا على فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها) من الذكاء والميل الى الصواب (لم يعم بصيرته التقليد) من اهل الاهواء (ولم يكن اسيرا في مطمورة الوهم) اى في سجنة بان لايغلب وهمه على عقله (علم) ذلك المتأمل (بالضرورة انها) اى تلك الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية (لايمكن ان تستند الى قوى بسيطة) اومركبة (عديمة الشعور) بما يعرض صادرا عنها (سيما مايحدث) في الحيوانات (من الصور) والاشكال والتخطيطات المقدارية والاوضاع المتلائمة (في الرحم ومايفاض) فيه (من الصور) النوعية (والقوى) التابعة لها (على تلك المادة المتشابهة الاجزاء) على الرأى الاصوب (ومايراعى فيهما) اى في تلك الامور الحادثة والمفاضة (من) حكم و(مصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها) العقول و(الافهام قد بلغ المدون منها) اى من تلك الحكم والمصالح (كما علم) في الكتب التي دون فيهامنافع اعضاء الحيوانات واشكالها ومقاديرها واوضاعها (خمسة آلاف ومالايعلم) منها (اكثر) مما علم كما لايخفى على ذى حدس كامل (وعلم) ذلك المتأمل ايضا (علما ضروريا لايشوبه ريبة ولايحتمل النقيض بوجه) من الوجوه (انها) اى تلك الافعال المذكورة (لاتصدر الاعن عليم) كامل علمه (خبير) ببواطن الاشياء ومايخفى منها (حكيم) يتقن افعاله مطابقة للمنافع التي يتصور ترتبها عليها (قدير) على كل ماتعلقت به مشيئته بعد علمه المحيط (كما نطق به الكتاب الكريم) (في عدة مواضع في معرض الاستدلال) على عظمة الصانع وكماله منها قوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء فدل ايراده في معرضه على انه علم ضروري يستدل به على غيره هذا هوالحق الذى لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (على ان في الاعتراف بالفاعل المختار) واسناد الاشياء اليه ابتداء كما مرت اليه الاشارة مرة بعد اخرى فائدة جليلة هي ان فيه (لمندوحة عن كثير من) امثال (هذه التمحلات التي يكذبها العقل الصريح ويأباها الذهن الصحيح ولايقبلها طبع سليم ولايذعن لها ذهن مستقيم ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب) منك المبدأ واليك المآب ﴿تنبيهان﴾ آخران على امرين متفرعين على ثبوت القوى وتعددها (الاول قالوا وهذه) القوى (الاربع) الخادمة للاربع الاولى (تخدمها الكيفيات الاربع فاشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة) لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء في الكيف وهي لاتحصل الابتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة ولايحصلان الابحركة مكانية ففعل الهاضمة حركتان كيفية وأينية وكل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة اينية والامساك وان لم يكن في نفسه حركة بل هو منع عن الحركة الا انه لايحصل الابتحريك الليف المورب الى هيئة الاشتمال فلابد فيه ايضا من الحركة الاينية واذا ثبت ان افعال هذه القوى لاتتم الابالحركة ولاشك ان البرودة مميتة مخدرة فلا تنفع بالذات شيأ من القوى بل هي محتاجة في افعالها وحركاتها الى الحرارة التي تعاونها فما كانت الحركة فيها اكثر كالهاضمة كانت حاجتها الى الحرارة اشد (ثم الجاذبة)

لانها تحتاج الى حركات في الاين كثيرة قوية قالوا والاجتذاب اما بفعل القوة كما في المغناطيس واما باضطرار الخلاء كانجذاب الماء في الزراقات واما بالحرارة كما في السراج وان كان هذا الاخير راجعا في الحقيقة الى ذلك الاضطرار فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان الجذب اقوى (ثم الدافعة) لان فعلها تحريك محض (ثم الماسكة) لما مر من ان فعلها لا يحصل الا بتحريك الليف لكن لما كانت مدة تسكين الماسكة للغذاء اكثر من مدة تحريكها الليف كان احتياجها اقل (واشد القوى حاجة الى اليبوسة الماسكة) لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليبوسة نافعة في ذلك جدا (ثم الجاذبة) لان حاجتها الى التحريك امس من حاجتها الى تسكين اجزاء آلتها وتقبيضها باليبوسة لتتمكن من التحريك (ثم الدافعة) وذلك لان فعلها ايضا التحريك واليبوسة تفيد زيادة تمكن للروح وآلتها من الاعتماد الذى لابد منه في الحركة ولو كان في جوهر الروح او الآلة استرخاء بسبب الرطوبة لتعسر الحركة وحيث كانت الحركة في الجاذبة اقوى كانت حاجتها الى اليبوسة اشد (والهاضمة لا حاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة) المعينة اياها في التفريق والجمع والطبخ والانضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال هذه القوى تخدم بالعرض الماسكة باعانتها على حبس الليف المورب على هيئة الاشتمال الصالح للامساك وتخدم كذلك الدافعة بانها تمنع تحليل الريح المعينة على الدفع وايضا تغلظها وكلما كانت الريح اغلظ كانت اعون وايضا تجمع الليف العاصر وتكثفه فتكون اقوى في الدفع فظهر مما ذكر ان الحرارة تخدم جميع هذه القوى والبرودة لا تخدم الا الماسكة والدافعة وان اليبوسة تخدم ماسوى الهاضمة والرطوبة تخدمها فقط ❊ التنبيه (الثانى قد تتضاعف هذه القوى في بعض الاعضاء فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها وجاذبة) ايضا (لغذاء البدن من خارج وبالجملة فقد تفعل) المعدة (تارة للاعداد) وتهيئة الغذاء لسائر الاعضاء (وتارة للاغتذاء وكذا كثير من الاعضاء) كالكبد وسائر ادوات الغذاء وفي المباحث المشرقية قال بعض الحكماء ان هذه القوى الاربع توجد في المعدة مضاعفة احديها التى تجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة والتى تمسكه هناك والتى تغيره الى ما يصلح ان يكون دما والتى تدفعه الى الكبد والثانية التى تجذب الى المعدة غذاءها على الخصوص وتمسكه هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا الحال في الكبد لان التغير الى الدم غير التغير الى جوهر الكبد كما ان التغير الى العصارة غير التغير الى جوهر المعدة وهذه الثانية موجودة باجزائها الاربعة في جميع اعضاء البدن على اختلاف جواهرها واما في المعدة والكبد فيوجد معها ايضا الاولى باجزائها الاربعة ثم قال الامام الرازى ان كان هذا حقا وجب ان يحكم به في الفم واللسان والمرئ والامعاء والعروق المسماة بماساريقا وبالجملة في جميع اعضاء الغذاء

❊ القسم الثانى في النفس الحيوانية وتسمى قواها ❊

التى لا توجد في النبات (نفسانية وهي اما مدركة واما محركة) لان امتياز الحيوان عن مشاركاته في القوى الطبيعية بهاتين القوتين (والمدركة اما ظاهرة واما باطنة) فهذه انواع ثلاثة (النوع الاول القوى المدركة الظاهرة) قدم المدركة على المحركة لان تحريكها انما هو بالارادة المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها (وهي المشاعر) اى الحواس (الخمس الاول البصر وللحكماء فيه) اى في الابصار (قولان) بل اقوال ثلاثة مشهورة الا ان الثالث قريب من الثانى فذكره المصنف في قرنه وعدهما قولا واحدا ❊ الاول ❊ وهو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين (انه انما يحصل) الابصار (بانعكاس صورة المرئى بتوسط الهواء المشف) الذى لا لون له فلا يستر ماوراءه (الى الرطوبة الجليدية) التى في العين (وانطباعها في جزء منها) اى من تلك الجليدية (وذلك الجزء) الذى تنطبع فيه الصورة (زاوية) رأس (مخروط) متوهم لا وجود له اصلا (قاعدته سطح المرئى) ورأسه عند الباصرة (ولذلك) اى ولان الابصار بالانطباع على الوجه

المذكور دون خروج الشعاع (يرى القريب اعظم) من البعيد مع تساويهما فى المقدار بحسب نفس الامر بل مع اتحاد المرئى فى حالتى القرب والبعد وذلك (لان الوتر الواحد) الذى هوامتداد سطح المرئى (كلما قرب) من النقطة التى خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية (كان اقصرساقا فاوتر) عندتلك النقطة (زاوية اعظم وكلما بعد) عنها (كان اطول ساقافأوتر) عندها (زاوية اصغر) كماتشهدبه الفطرة السليمة (والنفس انماتدرك الصغر والكبر) فى المرئى (باعتبار تلك الزاوية) فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فترتسم صورة المرئى فيه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فترتسم صورته فيه فيرى كبيرا ومن المعلوم ان هذا انمايستقيم اذاجعلت الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا اليه واما اذا جعل موضع الابصار قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى الجسم كما هوسواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة اوغيرضيقة هكذا قالواو فيه بحث لان الابصار ليس حاصلا بمجرد القاعدة بل لرأس المخروط فيه مدخل ايضا فجازان يتفاوت حال المرئى صغرا وكبرا بتفاوت رأسه دقة وغلظا الاترى ان الابصار ان كان بالانطباع كما زعموه كان الظاهر ان لايتفاوت حال المرئى فى الصغر والكبربالقرب والبعد لكن لما كان الانطباع على ماصوروه من توهم المخروط جازان يظهر التفاوت فيه بحسبهما (و) يدل على صحة القول الاول ان (من نظر الى الشمس) بتحديق وامعان (نظرا طويلا ثم اعرض عنها) وغمض عينيه (فانها تبقى صورتها فى العين مدة ما) حتى كأنه بعد التغميض ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة المخضرة جداساعة طويلة نظرابتدقيق فان عينيه يتكيفان بتلك الخضرة حتى اذا نظر الى لون آخر لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة اوغمض عينيه فانه يجده كانه ناظر اليها فلولاان الابصار بانطباع صورة المرئى لما كان الامر كذلك (و) مما يدل على صحته ايضا ان يقال (له) اى للبصر فى ادراكه (اسوة بسائر الحواس) الظاهرة (اذليس ادراكها) لمدركاتها (بان يخرج منهاشئ ويتصل) ذلك الشئ (بالمحسوس بل) ادراكها اياها انماهو لان المحسوس يأتيها) فوجب ان لايكون الاحساس بالبصر لخروج شئ منه الى المبصر بل لان صورته تأتيه فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع (ويمكن ان يقال على) الدليل (الاول لعله) اى لعل ماذكرتموه من تفاوت المرئى الواحد فى الكبروالصغر بالقرب والبعد (لسبب آخر) لاالانطباعه فى جزء اكبراواصغر فان عدم العلم به لايوجب عدمه (و) ان يقال (على الثانى ان الصورة) اى صورة الشمس اوالروضة (انماتبقى فى الخيال) دون الجليدية الاترى انه لايتفاوت الحال بالتغميض والابصار فى هذه الحالة قطعا (و) ان يقال (على الثالث انه تمثيل) وقياس للبصر على الحواس الآخر (بلا جامع) معتبر اذ من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شئ منها الى مدركها دون باقى الحواس الظاهرة (احتج النفاة) للانطباع (بوجوه والعمدة) فى الاحتجاج عليه (ما ذكره جالينوس وهو ان الجسم لاينطبع فيه من الاشكال الامايساويه) فى المقدار (فوجب) على تقدير كون الابصار نفس الانطباع اومشروطابه (ان لايبصر) من الاشياء (الاقدر نقطة الناظر منا) وهو السواد الاصغر الذى فيه انسان العين (لكنانبصر نصف كرة العالم والجواب انه لايمتنع حصول شبح الكبير فى الصغير انما المحال حصول ذلك الشكل) الكبير (بعينه) فى الصغير (والحاصل) مما ذكرنا فى الجواب (ان هذا) الذى اورده جالينوس (انمايرد على من يرى) ويعتقد (ان المبصر نفس الشبح) المنطبع فى الجليدية كما توهمه المتأخرون من كلام المعلم الاول وحكوه عنه (واما من يزعم ان حصول الشبح شرط للابصار) وان المبصر هو ذلك الامر الخارجى (فلا يرد عليه ذلك) الذى اورده فان شبح الشئ قد لايساويه فى المقدار وان كان موجبا لابصاره على ماهو عليه (وهذا) الاخير (هوالحق) على القول بالانطباع وفى الملخص ان المتأخرين لم يفهموا كلامه

فحكموا على مالاينبغى فتارة قالوا ان هذه الصورة نفس الابصار واخرى قالوا انها الابصار والمبصر معا واما الموجود الخارجى فغير مرئى اصلا ثم انهم تعصبوا لهذه الخرافات وعرضوا معلمهم لطعن الطاعنين فهم كما قال رواة السيوء للشاعر الجيد ﴿ القول الثانى ﴾ انه يخرج من العين جسم شعاعى على هيئة مخروط) متحقق (رأسه يلى العين وقاعدته تلى المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذى هو موضع سهم المخروط) وهو مذهب جمهور الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على وجوه ثلاثة الاول ان ذلك المخروط مصمت الثانى انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هى اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التى فى غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعى دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهى الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا فى طول المرئى وعرضه فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم بان الانسان اذا رأى وجهه فى المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا كانت منطبعة فى موضع معين منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرائى من الجوانب بل لان الشعاع يخرج من العين الى المرآة ثم انعكس منها لصقالتها الى الوجه الا يرى انه اذا قرب الوجه منها تخيل ان صورته مرتسمة فى سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بان المرآة ليس لها غور بذلك المقدار وههنا مذهب ثالث هو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذى بينها وبين المرئى يتكيف بكيفية الشعاع الذى فيها و يصير ذلك آلة فى الابصار ولما كان هذا ايضا مبنيا على الشعاع كان فى حكم المذهب الثانى كما مر (ويبطله) اى المذهب الثانى (انه اذا كان) هناك (ريح) عاصفة (او اضطراب فى الهواء وجب ان تتشوش تلك الشعاعات) الخارجة من العين (وتتصل بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان مالا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التى يحملها الهواء المتموج لاجرم انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة الى جهة) واشار الى ابطاله وابطال المذهب الثالث معا بقوله وايضا (فنعلم ضرورة ان النور الذى يخرج من عين العصفور يستحيل ان يؤثر فيما بينه و بين الكواكب الثابتة) اى يستحيل ان يقوى ذلك النور على خرق الهواء والافلاك بحيث يصل الى الثوابت و يتصل بنصف كرة العالم ويستحيل ايضا ان يقوى نور عينه على احالة مابينهما الى كيفيته (بل نقول ذلك العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نورا لما امتد ولا احال) الى كيفيته (من الهواء عشرة فراسخ وان لم يكن هذا جليا فى العقل فلا جلى عنده) واذا كان الامر كذلك لم يتصور امتداده الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذى فى العين مابينهما الى جوهره فبطل القول بالشعاع وتوسطه فى الابصار مطلقا قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية حاصل الكلام فى هذا المقام ان نقول انا نعلم علما ضروريا بان العين على صغرها لايمكن ان تحيل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها مايتصل بنصف كرته ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد بتأمل قليل فى هذا الذى ذكرناه وانى لاتعجب من اشتهارها فيما بين الناس واقبالهم على قبولها قال ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج من عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الآخر اذ ليسا على طرفى النقيض ﴿ تنبيه ﴾ سواء قلنا الابصار بالانطباع او بخروج الشعاع فانه ينفذ فى الجسم الشفاف) المتوسط فيما بين الرائى والمرئى كالهواء (مستقيما و ينفذ فى الشفاف الذى شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبخار منعطفا) هذا انما يظهر على القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية التى على سطح المخروط كما مرت اليه اشارة

في صدر الكتاب تنفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ والرقة فان فرض هناك تفاوت بان يكون مايلي الرائي هواء ومايلي المرئي ماء مثلا فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفي المرئي فتكون زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي اعظم ولو انعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فترى اصغر واما على القول بالانطباع فليس هناك مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة في الشفاف على الاستقامة او الانعطاف الا على سبيل التوهم المحض والتخيل الصرف فيختلف حال زاوية رأس المخروط والجزء الواقع فيها من الجليدية فيتفاوت ايضا المرئي الواحد صغرا وكبرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافها انما يكون

(بزاوية اصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور انها مثل زاوية الرؤية فقد اخطأ وموضع بيانه غير هذا الوضع) وقد نبه بعض من عاصره المصنف من محقق صناعة المناظر وانه ينعكس الشعاع البصري وغيره من السطح الصقيل كالمرآة والماء الى مايقابله بزاوية مساوية لزاوية والرؤية بمعنى زاوية الشعاع وليكن لتصوير الانعكاس ا الحدقة و حد سطح الماء وحب هو المرئي من سطحه و ه مقابل المرئي بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة فـ اب هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي و هب هو الشعاع المنعكس وزاوية ابح زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ح وزاوية هبد زاوية الانعكاس عليه وهي مساوية للزاوية الاولى ولما تساويا وجب ان يتساوى ايضا زاويتا ابه هبج واما زاوية ابه فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد تنتفي هذه الزاوية كما اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس واما تصوير الانعطاف فهو ان تفرض ه الحدقة و اب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفي المرئي الخطان الاحمران المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون مايلي المبصر اغلظ فالواصل اليهما الخطان الاسودان المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف هي الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف مفروضا على الاستقامة والانعطاف كزاوية ح ١٢ (ولهذا) الذي ذكرناه من الانعطاف والانعكاس على زاوية مساوية لزاوية الشعاع (لوازم) كثيرة (من رؤية

الشجر على الشط منتكسا و) رؤية (العنبة في الماء كالاجاصة ونحوهما لسنا الآن بصدد بيانها فانه خروج عن الصناعة) الكلامية بالكلية اما رؤية العنبة كذلك فمن لوازم الانعطاف لان زاوية الخطين الاسودين عند الحدقة اكبر من زاوية الاحمرين كما مر ذلك في المرصد الرابع من الموقف الاول واما رؤية الشجر منتكسا فمن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ولنشر اليه ههنا اشارة خفية وهي ان نفرض خط اب عرض النهر وخط حب الشجر القائم على شطه و ه الحدقة ونفرض على اب نقطتي ز و وعلى حب نقطتي حط فاذا خرج من ه خط شعاعي الى و وآخر الى ز وجب ان ينعكس الاول الى نقطة ط مثلا فتكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية هوا كالزاوية الانعكاسية اعني زاوية ط وب وان ينعكس الآخر الى نقطة ح فيتساوى ايضا شعاعية هزا وانعكاسية حزب حتى تكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشجر

كاوتار الآلة الحدباء المسماة بجنك على مامر فى ذلك المرصد فيكون المنعكس الى رأس الشجر اطول من المنعكس الى ما تحته ولاشعور للنفس بالانعكاس لاعتيادها الرؤية بخروج الاشعة على الاستقامة فيكون رأس الشجر عندها ادخل فى عمق الماء وهكذا الى اسفله فتراه منكسا رأسه ابعد من سطح الماء غائرا فيه جدا ولا يجوز ان ينعكس الخط من ا الى ط ومن والى ح والا كانت شعاعية هوا كانعكاسية طوب وهذه الانعكاسية اصغر من زاوية حوب الخارجة عن مثلث راو فشعاعية هوا اصغر ايضا من هذه الخارجة ثم نقول زاوية ه ا ا اكبر للعلة المذكورة من زاوية هوا المساوية لزاوية حب و فتكون اكبر منها ايضا فيلزم ان يكون كل من زاويتى ه ا ا ح و ب اكبر من الاخرى هذا خلف واما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة كـ ا مثلا خطان الى نقطتين من الشجر كنقطتى ح ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشئ واحد كما لا يخفى ﴿ المشعر الثانى السمع ﴾ اى القوة السامعة (وانما يحصل) الادراك السمعى كما سلف (بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ لقوة حاصلة فى العصبة المفروشة فى مؤخره التى فيها هواء محتقن كالطبل) فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبة و قرعها ادركته القوة المودعة فيها (فاذا انحرفت تلك العصبة او بطل حسها بطل السمع ﴿ المشعر الثالث الشم ﴾ وهو قوة مستودعة فى زائدتين فى مقدم الدماغ كحلمتى الثدى وزعم بعضهم ان الرائحة تتأدى اليه) اى الى هذا المشعر (بتحلل اجزاء من الجسم ذى الرائحة وتبخره ومخالطته للمتوسط) من الهواء بين القوة الشامة وذلك الجسم (وزعم آخرون ان الهواء) المتوسط (يتكيف بتلك الكيفية) الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها (من غير ان يخالطه شئ من اجزاء ذى الرائحة) وايد ذلك بان ذا الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء انما ينفعل بالرائحة من مجاوره ولا شك ان كيفية المتأثر اضعف من كيفية المؤثر (وهذا هو الحق لان المسك) القليل (يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا ينقل وزنه) مما كان (ولو كان ذلك بتحلل منه لامتنع ذلك) وانت تعلم ان هذا انما يبطل انحصار الشم فى الوجه الاول ولا ينافى حصوله على كل واحد من الوجهين تارة معا وتارة بدلا عن الآخر كما ذكره بعض المحققين (احتج الاولون بوجهين الاول ان الحرارة تهيج الروايح) وتثيرها وكذلك كل من الدلك والتبخير يذكيها وينشرها (والبرد يكثفها) ويخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحلل (قلنا) لا نسلم ما ذكرتم (بل) الحرارة واخواتها (تعدها) اى تعد الشامة والاهوية المتوسطة بينهما وبين ذى الرائحة (لقبول الرائحة) ادراكا واتصافا وذلك اما (لتأثيرها فى الهواء) واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة (او) تأثيرها (فى الآلة) واعدادها للشم (الثانى التفاحة تذبل من كثرة الشم) فلولا انه يتحلل شئ منها لم يكن كذلك (قلنا) ليس ذبولها من كثرته (بل من وصول النفس اليها وكثرة اللمس) فانهما يحللانها (واما مجرد) انتشار (الرائحة) منها (فلا) يحللها (والا لم يتفاوت) مع الانتشار (الشم وعدمه) وهو باطل قطعا ﴿ المشعر الرابع الذوق ﴾ وهو قوة منبثة) اى منتشرة من بثه اذا نشره (فى العصب المفروش على جرم اللسان وانما تدرك) هذه القوة الطعوم (بواسطة الرطوبة) المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة (العذبة) اى الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها (المخالطة للمذوق) فيحتمل ان يكون توسطها بان ينتشر فيها اجزاء من ذى الطعم ثم يغوص فى اللسان فتدرك الذائقة طعمها فلا فائدة حينئذ فى تلك الرطوبة الا تسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الحاسة ويكون الاحساس بملامسة المحسوس غير واسطة وان يكون توسطها بان تتكيف تلك الرطوبة بالطعوم من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة حينئذ هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة (فاذا كانت الرطوبة) اللعابية (عديمة الطعم) كما هو حالها فى ذاتها (ادت الطعوم) من الاجسام الى الذائقة (بصحة) فتدركها كما

هى (وان خالطها طعم) امابان تتكيف به او يخالطها اجزاء من حامله (لم تؤدها بصحة) بل مخلوطة بذلك الطعم (كما للمرضى) الذين تغير لعابهم على احد الوجهين (ولذلك كان الممرور) الذى غلبت عليه المرة الصفراء (يجد الماء) التفه (والسكر) الحلو (مرا ومن ثمه) اى ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤد الطعوم بصحة بل مخلوطة بما خالطها (قال بعضهم الطعوم لاوجود لها فى ذى الطعم) اى فيما اشتهر بانه ذوطعم كالعسل مثلا (وانما توجد) الطعوم (فى القوة الذائقة) والآلة الحاملة لها (وكذلك سائر الكيفيات فالحرارة انما يعلم وجودها بالحس) والذى يعطيه الحس و يشهد به وجودها فى العضو الذى فيه القوة اللامسة (عند مماسة النار واما وجودها فى النار فوهم مستفاد من انها) اى النار (لا تعمل) ولا تؤثر فى غيرها (الا بالتشبيه) اى احداث شبيه لما هو موجود فيها (و) على هذا (لولم تكن النار حارة) فى نفسها (لماسخنت) غيرها (وهو) اى هذا الوهم (يضمحل) ويتلاشى (بالتأمل فى تسخين الحركة) للمتحرك (مع عدم حرارتها) فى نفسها (والجواب انه انكار للمحسوسات) التى علم وجودها فى محالها بلاشبهة (وسفسطة) ظاهرة البطلان (لاتستحق الجواب) باظهار الخلل فى مقدماتها لان مصادمتها للضرورة كافية فى ذلك ﴿المشعر الخامس﴾ اللمس وهو قوة مبثوثة فى العصب المخالط لاكثر البدن سيما الجلد) فان العصب يخالطه كله ليدرك به ان الهواء المجاور للبدن محرق اومجمد فيحترز عنه كيلا يفسد المزاج الذى به الحياة (ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها ممر الفضلات الحادة فاقتضت الحكمة) الالهية (ان لايكون لها حس لئلا تتأذى بمرورها عليها) وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويح القلب فلا حس فى شئ من هذه الاعضاء بل فى اغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الآفات (وكذلك العظم) ليس فيه قوة لامسة (لانه اساس البدن) وعموده (وعليه اثقاله) فلوكان له حس لتأذى بالحمل وقد يقال ان له حسا الا ان فى حسه كلالا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس شديدا جدا ﴿تنبيهان﴾ الاول منهم من قال ان القوة اللامسة اربع) متغايرة بالذوات (الحاكمة بين الحار والبارد و) الحاكمة (بين الرطب واليابس و) الحاكمة (بين الصلب واللين و) الحاكمة (بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت) قوة (خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولايبعد كون الآلة) الحاملة للقوة (واحدة) مع تعدد القوى اللامسة الحالة فيها فلا يلزم من سريان اللامسة فى البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة (كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة و) قوة (لامسة) واذا جاز اجتماعهما فى محل واحد جاز اجتماع اللامستين فيه ايضا اذليستا متماثلتين (وكله بناء على ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد) فلا بد من قوى متعددة اما اربع اوخمس لادراك تلك الملموسات (وليت شعرى لم لايجعلون الذائقة ايضا) قوى (متعددة لتعدد المذوقات) كما يجعلون اللامسة متعددة لتعدد الملموسات قال الامام الرازى لهم ان يجيبوا عن هذا بانا انما اوجبنا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة على حدة ليتم الشعور بهما والتميز بينهما ولاشك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من المضادة مغايرا للنوع الذى بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال فى بواقى الملموسات بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها ليس بينها الا نوع واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت اليه المصنف لظهور ضعفه (الثانى) من التنبيهين (قوة الذوق) فى ادراكها (مشروطة باللمس) اذلا يتصور ادراك ذوق بلاملامسة بين اللسان والمذوق فربما يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة باللامسة فدفعه بقوله (ولاشك انها غيرها اذلايكفى فيها) اى فى ادراك الذائقة (اللمس) وحده (بل يحتاج) معه الى توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على ما مر فلابد من التغاير وكيف لاوالذوق (يضاده) اى اللمس باعتبار الغاية (لان الذوق) انما (خلق للشعور بمايلايم) من المطعومات التى تستبقى بها الحياة (ليجتلب واللمس خلق للشعور بما لايلايم ليجتنب) وتلخيصه ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاحه باعتدالها

وفساده بغلبة بعضها على بعض فلا بد له من قوة يدرك بها ما ينافي مزاجه و يخرجه عن اعتداله وهي اللامسة الدافعة للمضرة كما لابد له من قوة جاذبة للمنفعة فبهذا الاعتبار كان بينهما تضاد وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات واجبا دون اجتلاب جميع الملائمات عمت اللامسة البدن قال الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت ما في الدرجة الاولى فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان

﴿وههنا ابحاث﴾ اي بحثان (نختم بها هذا النوع) اي الاول من الانواع الثلاثة (احدهما ان الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف) في ادراكاتها (وتفاوتها) في ذلك انما هو (بحسب القوة الممانعة وضعفها) فكل ما كان اقوى ممانعة لمدركه كان اقوى احساسا به (وذلك) اي التفاوت في الممانعة قوة وضعفا انما هو (لغلظ الآلة ورقتها) فما هو اغلظ آلة كان اشد ممانعة (و) على هذا (اضعفها) في الاحساس (البصر اذ آلتها النور وهو الطف) من آلات سائر الحواس (ثم السمع وآلتها الهواء ثم الشم وآلتها البخار ثم الذوق وآلتها الماء ثم اللمس وآلتها الاعضاء الصلبة الارضية) فلذلك كانت ملاءمة الذوق منافرته اشد ايلاما (ثانيهما ههنا محسوسات مشتركة) اي يشترك في ادراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج في الاحساس بها الى قوى اخرى (كالمقادير والاعداد والاوضاع) والاشكال (والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة فلو وجب لكل نوع محسوس قوة) على حدة كما ذهب اليه جمع (لوجب اثبات قوى اخرى) لادراك هذه الامور لانها انواع مخالفة (وقد يجاب عنه بانها محسوسة بالعرض لا بالذات) اي بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة اخرى كما اشرنا اليه انما ذاك فيما هو محسوس بالذات وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله (فانها انما تحس بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها) وتفصيله ان يقال ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماسة بتوسط الضوء واللون واللمس يدرك جميعها بتوسط حر او برد اوصلابة اولين والذوق يدرك العظم بان يذوق طعما كثيرا والعدد بان يجد طعوما مختلفة والشم يدرك العدد بضرب من القياس وهو ان يعلم ان الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانيا ويدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه احيانا من جهة ان الاصوات العظيمة انما تحصل في الاغلب من اجسام عظيمة (وقد يستعان فيه) اي في ادراك بعضها (بالعقل) كما في ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لابد ان تختلف نسبته الى اجسام اخرى كأن يصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه وبالعكس فاذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف من جهته حصل الشعور بكونه متحركا (ولذلك قد لا يدرك في بعض الاوقات كراكب السفينة يراها ساكنة) مع كونها متحركة حركة سريعة (و) يرى (الشط متحركا) مع كونه ساكنا فانه لما لم يشعر بان اختلاف نسبتها الى الشط انما هو من جهتها لم يشعر بحركتها بل اسنده الى الشط فتوهمه متحركا وقد مر استعانة الشم والسمع بالعقل في العدد والعظم ثم اشار الى معنى آخر للمحسوس بالعرض بقوله (وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كابصارنا اباعمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه اباعمرو محسوسا اصلا) لا اصالة ولا تبعا بخلاف الامور السابقة فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي وبهذا خرج الجواب عما ذكره في المباحث المشرقية من ان هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي وان شئت حقيقة الحال فاستمع لهذا المقال الست قد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة في انه ليس معنى ذلك ان للبياض قيامين احدهما بالسطح والآخر بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم

صار ذلك القيام منسوبا الى السطح اولا وبالذات والى الجسم ثانيا وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشيء مثلا مرئيا بالذات ومرئيا بالعرض فاذا قلنا اللون مرئي بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لاينافي كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية الآخر واذا قلنا المقدار مرئي بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولا وبالذات وبالمقدار ثانيا وبالعرض وهكذا الحال في سائر الامور التي سماها مشتركة بين الحواس فهي محسوسة تبعا قطعا واما كون الشخص ابا عمرو فلا تعلق للاحساس به البتة والمنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما وعلم ان المقدار مثلا له انكشاف في الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاتضح الفرق بين معنيي المحسوس بالعرض واندفع ماذكره الامام بل نقول اطلاق هذا الاسم على المعنى الاول اولى كما اشار اليه المصنف بايراد كلمة قد في المعنى الآخر

﴿ النوع الثاني القوة المدركة الباطنة ﴾

اي القوى التي يكمل بها الادراك الباطني سواء كانت مدركة اومعينة في الادراك (وهي ايضا خمس الاولى الحس المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس) الظاهرة التي هي الجواسيس لها (فتطالعها النفس ثمة فتدركها) ولما كانت هذه القوى آلة للنفس في ادراكها سميت مدركة لها (ويثبتها) اي يدل على ثبوت الحس المشترك (ثلاثة اوجه ❊ الاول لولا ان فينا قوة) واحدة (مدركة للمحسوسات كلها) بحيث ترتسم فيها باسرارها (لما امكننا) الحكم ببعض المحسوسات على بعضها ايجابا ولاسلبا مثل (ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون) اوليس هذا الملون (فان القاضي) الحاكم بالنسبة (لابد ان يحضره الخصمان) اي المحكوم عليه والمحكوم به حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وايقاع احد طرفيها وليس شيء من القوى الظاهرة كذلك فلابد من قوة باطنة (فان قيل الحاكم هو العقل) فلاحاجة الى قوة اخرى (قلنا سنبين ان الجزئيات لايدركها الاقوى جسمانية) فلايدركها العقل فلايحكم عليها بل لابد من قوة جسمانية تدركها برمتها وتحكم فيما بينها (وللقائل ان يقول فاقولك في ان حكمنا بان زيدا انسان ان كان المدرك لهما واحدا فالمدرك للجزئي هو المدرك للكلي اعني العقل) اذلايمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات وحينئذ فقد جاز ان يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل (والا) اي وان لم يكن مدركهما واحدا (بطل اصل الدليل) وهو ان الحاكم لابد ان يحضره الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل كما اشرتم اليه اولا لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب ان يكون هناك قوة جسمانية ترتسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده ❊ اجيب بان الحضور عند العقل لايجب ان يكون باجتماعها في قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها في الآلات متعددة للعقل كالحواس الظاهرة ❊ الوجه (الثاني القطرة النازلة نراها خطا) مستقيما (والشعلة التي تدار بسرعة) شديدة (نراها كالدائرة وليستا) اي القطرة والشعلة (في الخارج) عن القوى المدركة (خطا ودائرة فهو) اي كونهما كذلك انما يكون (في الحس المشترك وليس في الباصرة لانها انما تدرك الشيء حيث هو) حتى اذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل في مكان آخر فقط (فهو لارتسامهما) على الوجه المذكور (في قوة اخرى) سوى الباصرة (وليست) تلك القوة (هي النفس) الناطقة لاستحالة اتصافها بماله مقدار (فهي قوة جسمانية) باطنة ترتسم فيها صور المحسوسات (ولقائل ان يقول يجوز ان يكون ذلك لارتسامه في القوة الباصرة) وماذكرتموه من ان الباصرة لاتدرك الشيء الاحيث هوممنوع اذلا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لايفيد اليقين فنقول لم لايجوز ان ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حيز وقبل ان تنمحي هذه الصورة عنها تنطبع فيها صورته في حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان في الباصرة شعرت بهما معا على انهما صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة اوالاستدارة ويؤيد ذلك ان ابن سينا يسلم ان البصر يدرك الحركة

ويستحيل ادراكها الاعلى الوجه الذى صورناه وايضا ارتسام ماله امتداد فى النفس انما يستحيل
اذا كان حلول الصور فيها كحلول الاعراض فى محالها وهو ممانازع فيه لان الاعراض متماثعة
دون الصور ❊ الوجه (الثالث مايراه النائم والمبرسم والكاهن موجود) فان كل واحد منهم يشاهد
صورا محسوسة ويدرك اصواتا مسموعة بحيث لاارتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها فلا بد ان يكون
لتلك الصور والاصوات وجود اذا لعدم المحض يستحيل ان يتميز عن غيره ويشاهد على حسب
مانشاهد الامور الموجودة (وليس) وجودها (فى الخارج والا رآها كل سليم الحس فهو فى المدرك
وهو) اى ذلك المدرك (جسمانى) لاعقلى (لمامر) من ان الجزئيات لاتدركها الاقوى جسمانية وليس
حسا ظاهرا لتعطله فى النوم ولان الرائى ربما كان مغموض العينين فوجب ان يكون حسا باطنا
(ولقائل ان يقول لعل المدرك لها النفس كمامر) من انها تدرك الكلى والجزئى ايضا وامتناع
ارتسام الصور التى لها مقدار فيها غير مسلم عندنا لما عرفت آنفا (واحتج الخصم) النافى للحس
المشترك (بوجهين ❊ الاول ان حصول جبل من ياقوت وبحر من زيبق) كما يرى فى النوم (فى جزء
من بدن النائم ضرورى البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير فى الصغير) انما الممتنع ان يرتسم
عين الكبير فى الصغير (كمامر ❊ الثانى كما نعلم انا لانشم) الروائح (ولا نذوق) الطعوم (ولانسمع)
الاصوات (ولا نبصر) الالوان (بالايدى والارجل) كذلك (نعلم انا لانذوق ولا نلمس) ولا نعقل شيأ
مماذكرناه (بالدماغ ومنكره مكابر) لانكار ما يجده كل عاقل من نفسه (قلنا عدم توسط الدماغ فيه)
اى فى الادراك الحسى (ممنوع) وماذكرتموه لايدل عليه (واما انه) اى الدماغ (ليس آلة جرمية)
اى ليس جرمه آلة للاحساسات المذكورة كما اقتضاه دليلكم (فنعم) اذلا نزاع لنافيه ❊ (الثانية ❊ من القوى
المدركة الباطنة (الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة فى الحس المشترك) اذا غابت المحسوسات
عن الحواس الظاهرة فهو (كالخزانة له وبه يعرف من يرى) فى زمان (ثم يغيب ثم يحضر ولولاهذه
القوة) وحفظها لصور المحسوسات الغائبة (لامتنع معرفته) اى لامتنع ان يعرف من شئ انه الذى
رؤى فيما سبق من الزمان (واختل النظام) اذ يحتاج الانسان حينئذ فى كل مايحس به ان يتعرف حاله فى
المرة الثانية ومابعدها كما فى المرة الاولى فلا يتميز عنده الضار من النافع والصديق من العدو ويختل
امر المعاش والمعاد (واثبت) وجود الخيال (بوجوه ثلاثة ❊ الاول قوة القبول غير قوة الحفظ) فمدرك
الصور القابل لها اعنى الحس المشترك غير حافظها الذى هو الخيال (قلنا) ماتمسكتم به (هو فرع
قولكم الواحد لايصدر عنه الا واحد) وقد مر بطلانه (وان سلم) ذلك (فالحفظ مشروط بالقبول)
بديهة فلابد ان يجتمع القبول مع الحفظ (فكيف تقول القابل غير الحافظ) البتة حتى يثبت ان مدرك
المحسوسات يجب ان يكون مغايرا لما يحفظها (الثانى الحس المشترك حاكم) على المحسوسات كما سلف
(دونها) اى دون القوة الخيالية لان فعلها الحفظ ولاشك ان ماليس بحاكم مغاير لما هو حاكم (قلنا) يجوز
ان يكون هناك قوة واحدة (قد تحكم تارة ولا تحكم اخرى) فلا يلزم الا التغاير بالاعتبار دون الذات
(الثالث الصور) المحسوسة (اذا كانت) مرتسمة (فى الحس المشترك فهى مشاهدة) كما فى المحسوسات
الحاضرة عندنا (بخلاف ما اذا كانت) مرتسمة (فى الخيال) فانها ليست كذلك كما اذا غابت المحسوسات
عنا فلابد من تغاير القوتين بحسب الذات (قلنا قد يعود) ماذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة وعدمها
(الى ملاحظة النفس وعدمها) بان تكون الصور مرتسمة فى قوة واحدة فتارة تلتفت النفس اليها
فتشاهدها وتارة تعرض عنها فلا تشاهدها ❊ الثالثة ❊ من تلك القوى هى (القوة الوهمية وهى التى
تدرك المعانى الجزئية) المتعلقة بالصور المحسوسة (كالعداوة) الجزئية (التى تدركها الشاة من الذئب)
فتهرب منه (والمحبة) الجزئية (التى تدركها السخلة من امها) فتميل اليها فان هذه المعانى لابد لها من
قوة مدركة سوى الناطقة قالوا (وهى التى تحكم بان هذا الاصفر) هو (هذا الحلو) ويتجه عليه ان النسبة

التى بينهما وان كانت معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية الا ان طرفيها محسوسان ومدركان بالحس المشترك والحاكم لابد ان يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك * الرابعة * منها (القوة الحافظة وهى الحافظة للمعانى التى تدركها) القوة (الوهمية كالخزانة لها ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك فاستغنى) فى اثباتها (بما ذكرنا * ثم) الخامسة القوة (المتخيلة وهى) القوة (التى تتصرف فى الصور المحسوسة والمعانى) الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها (بالتركيب) تارة (والتفصيل) اخرى (مثل انسان ذى رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس) وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة اخرى (وهذه القوة اذا استعملها العقل) فى مدركاته بضم بعضها الى بعض اوفصله عنه (سميت مفكرة) كما انها اذا استعملها الوهم فى المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم فى الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم فى الاخرى والوهمية هى سلطان تلك القوى فلها تصرف فى مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما * ولنختم هذا النوع * الثانى (بابحاث الاول عرف وجود هذه القوى) الخمس الباطنة (بتعدد الافعال) الخمسة التى هى ادراك المحسوسات وادراك المعانى الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتصرف فيهما (لما اعتقدوا انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه) من الفساد (ثم) ان سلمنا صحته قلنا (لم لا يجوز ان تكون القوة واحدة والآلات متعددة او الشرائط) فتصدر تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما جوزتموه فى مواضع اخرى (الثانى محل الحس المشترك والخيال) هو (البطن الاول من الدماغ) المنقسم الى بطون ثلاثة اعظمها الاول ثم الثالث واما الثانى فهو كمنفذ فيما بينهما منفرد على شكل الدودة (فالحس المشترك فى مقدمه) اى مقدم البطن الاول (لتصادفه المحسوسات بالحواس الظاهرة (اولا والخيال فى مؤخره) لانه خزانتها التى تحفظها (ومحل الوهمية والحافظة) هو (البطن الاخير منه والوهمية فى مقدمه والحافظة فى مؤخره) على قياس حال الحس المشترك والخيال فى البطن الاول (ومحل المتخيلة) هو (الدودة الحاصلة فى وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتأخذ من هذه) المحسوسات التى فى احد جانبيها (و) من (هذه) المعانى الجزئية التى فى الجانب الآخر (فتتصرف) بالتركيب والتفصيل (فيما فيهما) اى فى البطنين الاول والاخير من الصور والمعانى والمشهور فى الكتب المعول عليها ان المتخيلة فى مقدم الدودة والوهمية فى مؤخرها والحافظة فى مقدم البطن الاخير وليس فى مؤخره شئ من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فتكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال (وانما عرف محالها) المذكورة (بالآفة فانه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها) اى دون فعل غيرها من افعال سائر القوى (ولولا اختصاص كل) من هذه القوى (بمحله لما كان) الامر (كذلك * خاتمة * لابحاث النوع الثانى وهى البحث الثالث اكثر الكلام) الذى نقلناه عنهم (فى) اثبات (هذه القوى) وتعددها (بعد) بنائه على (نفى القادر المختار) الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته مبنى (على ان النفس) الناطقة (ليست مدركة للجزئيات كما اشرنا اليه) فى اثناء الكلام المنقول (فلنتكلم فى ذلك فنقول المدرك لجميع اصناف الادراكات) هو (النفس لوجوه * الاول ماذكرناه من الحكم بالكلى على الجزئى) فى مثل قولنا زيد انسان (و بكل جزئى على انه غير الآخر) اى والحكم بسلب احد الجزئيين عن الآخر كما فى قولك زيد ليس بعمرو فلا بد من قوة تدرك الكليات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومتخيلة والمعانى الجزئية متوهمة ومحفوظة ولا يجوز ان تكون هذه القوى جسمانية اتفاقا فهى القوة العاقلة (الثانى وجدانى) بلا شبهة (انى واجد

اسمع وابصر واجوع واشبع) وادرك المعقولات فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس (الثالث ان النفس مدبرة للبدن) المعين (فهو) اى النفس بتأويل الانسان (فاعل للجزئيات) من الافعال التدبيرية (ولابد له فيه) اى فى كونه فاعلا للافعال الجزئية (من ادراك الجزئيات) الصادرة عنه (اذ الرأى الكلى نسبته الى الكل) من آحاد ذلك الكلى (واحدة فلا يصلح) الرأى الكلى (لكونه مصدرا للبعض دون البعض) فالنفس مدركة للجزئيات وفى المباحث المشرقية هى مدبرة لبدن شخص وتدبير الشئ للشخص من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الابعد العلم به من حيث هو هو فاذن هى مدركة للبدن الجزئى (وللخصم) القائل بان النفس لاتدرك الجزئيات (وجوه ؛ الاول نعلم ضرورة ان ادراك المبصرات حاصل للبصر و) ادراك (الاصوات للسمع وعلى هذا) ادراك سائر المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة (وانكار ذلك مكابرة) مصادمة للبديهة فلا يلتفت اليه (الثانى آفة كل عضو) هو محل لقوة (توجب آفة فعله) الذى نسب اليه فلولا انه فعله حقيقة لما كان كذلك وهذا انما يظهر فى الحواس الظاهرة واما فى الباطنة فيستعان بالتجارب الطبية من ان الآفة متى حدثت فى مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات السابقة ومتى حدثت فى مؤخره اختل التخيل دون الاحساس وهكذا الحال فى سائر القوى الباطنة (الثالث اذا ادركنا الكرة) الشخصية مثلا (فلابد له) اى لادراكنا اياها (ان ترتسم فى المدرك) منا (صورتها) المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين وحيز لازم لهما (ومن المحال ارتسام ماله وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له) اعنى النفس المجردة بل لابد ان يكون ارتسامه فى قوة جسمانية (الرابع اذا تصورنا مربعا) مشخصا على مقدار مخصوص (مجنحا بمربعين) مشخصين على وضع معين (هكذا) (فانا نميز بين المربعات الثلاثة ونشير الى وضع كل من الآخر على معنى اين هو من صاحبه) واحد الجناحين عن يمين المجنح والآخر عن يساره (فلو كان محله) اى محل ارتسام هذا المتصور هو (النفس لزم كونه) اى كون هذا المحل الذى هو النفس (منقسما انقساما فى الكم وانه باطل لانها مجردة عن المادة) فلا تقبل الانقسام المقدارى (والجواب) عن وجوه الخصم (ان شيأ من ذلك) الذى ذكره (لاينفى كون الحواس آلات والنفس هى المدركة) فترتسم الجزئيات فى تلك الآلات وتدركها النفس لملاحظتها لما ارتسم فى آلاتها فلا يلزم انقسام النفس ولا كونها ذات وضع وحيز وتكون آفة الفعل باختلال الآلة دون المدرك ويصح اسناد الادراك الى تلك الآلات وان لم تكن مدركة حقيقة (وهذا القدر) الذى لاينفيه شبه الخصم (كاف) للمستدل (فى اثبات القوى المذكورة اذ) يعلم بالضرورة انه (لولا اختصاص كل عضو) من تلك الاعضاء (بقوة) مخصوصة (لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر) و بذلك يثبت وجود القوى وتعددها وهو المطلوب (النوع الثالث القوى الفاعلة) هى التى عبر عنها فيما سبق بالمحركة على معنى ان لها مدخلا فى الحركة اما بالتحريك او الاعانة على قياس مامر فى المدركة وفائدة العدول ظاهرة (وتنقسم الى) قوة (باعثة) على الحركة (و) قوة (محركة) مباشرة للتحريك (اما الباعثة) وتسمى شوقية ونزوعية (فاما لجلب النفع وتسمى شهوية واما لدفع الضرر وتسمى غضبية واما المحركة فهى التى تمدد الاعصاب) بتشنيج العضلات (فتقرب الاعضاء الى مباديها كما فى قبض اليد) مثلا (وترخيها) اى ترخى الاعصاب بارخاء العضلات (فتبعد الاعضاء عن مباديها كما فى البسط) اى بسط اليد (وهذه القوة) المنبثة فى العضلات (هى المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد) هو (التصور وبينهما الشوق والارادة) فهذه مباد اربعة مترتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان (فان النفس تتصور الحركة) اولا (فتشتاق اليها) ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها (فتريدها) ثالثا (ارادة قصد) اليها (وايجاد) لها (فتحصل) الحركة بتمديد الاعصاب وارخائها رابعا وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس قدرته تامة فتردد وتشتاق واما الذى يثق بقدرته فلا شوق له

﴿من﴾

من الاقسام الثلاثة التي في الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات التي لها نفس (في النفس الانسانية) اي في بيان قواها ولذلك قال (وقواها) يعني المخصوصة بها (تسمى القوة العقلية فباعتبار ادراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الايجابية اوالسلبية تسمى القوة النظرية) والعقل النظري (و باعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للرأي و المشورة) في الامور الجزئية مما ينبغي ان تفعل او تترك (تسمى القوة العملية) و العقل العملي فهاتان قوتان متغايرتان اما بالذات اوبالاعتبار اختص بهما الانسان من بين سائر الحيوان فالاولى للاحكام الكلية صادقة كانت اوكاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت خيرات اوشرورا جميلة اوقبيحة وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية لان استخراج الآراء الجزئية انما يكون بضرب من التأمل والقياس فلابد هناك من مقدمة كلية كأن يقال مثلا هذا الفعل كذا وكذا وكل ما هوكذا فهو جميل ينبغي ان يفعل اوقبيح ينبغي ان يترك فتكون صغرى القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل منهما رأى في امر جزئي مستقبل من الامور الممكنة فان الواجبات والممتنعات لا تروى في كيفية ايجادها واعدامها وكذا الماضي والحاضر لا تروى فيهما ايضا للايجاد اوالاعدام بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلة واذا حكمت هذه القوة بهذا الرأي الجزئي تبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن (ويحدث فيها) اي في النفس الانسانية (من القوة) العملية الشوقية (هيئات انفعالية) تتبعها احوال بدنية (هي الضحك) التابع للتعجب الحادث في النفس من ادراك الامور الغريبة الخفية الاسباب (والخجل والحياء واخواتها) من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر ان النفس تتأثر من قواها كما انه يؤثر فيها

﴿القسم الخامس﴾

من الاقسام الخمسة التي ينطوي عليها الفصل الثاني من فصول المرصد الاول من موقف الجواهر فلا يستبعد ورود الخامس عقيب الثالث (في المركبات التي لامزاج لها اعلم ان حرالشمس) وغيرها (يصعد) الى الجو (اجزاء اماهوائية ومائية) مختلطتين (وهو البخار) وصعوده ثقيل (واما نارية وارضية وهو الدخان) وصعوده خفيف وليس ينحصر الدخان كما تعورف في الجسم الاسود الذي يرتفع مما يحترق بالنار وقلما يصعد البخار والدخان ساذجا بل يتصاعدان في الاغلب ممتزجين (ومنهما يتكون جميع الآثار العلوية اما البخار فان) قل و(اشتد الحر) في الهواء (حلل) الاجزاء (المائية) وقلبها الى الهوائية (وبقي الهواء الصرف والا) اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا ولم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله (فلن وصل) ذلك البخار بصعوده (الى) الطبقة (الزمهريرية) التي هي الهواء البارد كما عرفت (عقده ببرده) وتكاثف (فصار سحابا وتقاطرت الاجزاء المائية امابلاجمود) اذا لم يكن البرد شديدا (وهوالمطر وامامع جمود) اذا كان البرد شديدا (فان كان الجمود قبل الاجتماع) والتقاطر وصيرورته حبات كبارا (فهو الثلج وان كان) الجمود (بعده فهو البرد وانما يستدير) ويصير كالكرة (بالحركة) السريعة الخارقة للهواء بمصادمته فتنمحي الزوايا عن جوانب القطرات المنجمدة (وان لم يصل) البخار بالتصاعد (الى الزمهريرية) فامّا ان يكون كثيرا اوقليلا فالكثير قد ينعقد سحابا ماطرا كما حكى ابن سينا انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة فكان هوفوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحتها من اهل القرية التي كانت هناك يمطرون وقد لاينعقد (فهو) اي هذا البخار الكثير المتكاثف الذي لم ينعقد سحابا ماطرا (الضباب) المجاور لوجه الارض (و) اما (قليله) اي قليل البخار الذي لم يصل الى تلك الطبقة فانه (قد يتكاثف ببرد الليل فينزل) نزولا ثقيلا في اجزاء صغار لايحس بنزولها الا عند اجتماع شئ يعتدبه (امابلاجمود) بعد النزول (وهوالطل اومعه وهو الصقيع) ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يتكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل حينئذ منه الاقسام المذكورة قال الامام الرازي ان تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف

البخار وفى الاقل من تكاثف الهواء (واما الدخان فربما يخالط السحاب) بان ترتفع ابخرة وادخنة كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار وينعقد سحابا فيحتبس ذلك الدخان فى جوف السحاب (فيخرقه اما فى صعوده بالطبع) لبقائه على حرارته المقتضية لتصعيده (اوعند هبوطه للتكاثف) اى لتكاثفه (بالبرد) الشديد الواصل اليه (فيحدث من خرقه له) اى خرق الدخان وتمزيقه للسحاب صاعدا اوهابطا (ومصاكته اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل) الدخان (بقوة التسخين) وذلك لانه شئ لطيف وفيه مائية وارضية عمل فيهما الحرارة والحركة والخلخلة المازجة عملا قرب مزاجه من الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب مشعل فكيف لا يشتعل بالتسخين القوى (الحاصل من الحركة) الشديدة (والمصاكة) العنيفة واذا اشتعل (فلطيفه ينطفئ سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفئ حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة) واذا وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ فى المتخلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة فى الصرة مثلا ولا يحرقها الا ما احترق من الذوب وقد اخبرنا اهل التواتر بان الصاعقة وقعت بشيراز على قبة الشيخ الكبير ابى عبدالله بن خفيف قدس سره فاذاب قنديلا فيها ولم يحرق شيأ منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شئ اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا ويحكى ان صبيا كان فى صحراء فاصاب ساقيه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكى بحرارتها (وانه اعنى الدخان قد يصل الى كرة النار) وذلك لانه اجزاء ارضية يابسة جدا فيحفظ الحرارة التى يصعدها بخلاف البخار (فيحترق) الدخان حينئذ (كالشمعة التى تطفأ ويحاذى بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان) الواصل الى الشمعة الفوقانية (وتتصل) النار التى وقعت فى ذلك الدخان (بالشمعة السفلانية فتشتعل) بهذه النار (فما كان منه) اى من الدخان (لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فيرى ذلك) المشتعل (كانه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا) لا فى الغاية (تعلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال) بل ثبت فيه الاحتراق (ودام متصلا لا ينطفئ) اياما وشهورا ويكون على صورة ذؤابة اوذنب اورمح اوحيوان له قرون كما اشار اليه بقوله (وهو الذؤابات والاذناب والنيازك وذوات القرون وما كان) من البخار (غليظا) اى كثيفا جدا (تعلق به النار تعلقا ما) لا تعلقا تاما (فيحدث فى الجو علامات سود اوحمر) على حسب غلظ المادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحمرة واذا كانت اغلظ ظهر السواد (وقد تقف الذؤابات ونحوها بجنب كوكب فيديرها الفلك معه مشايعة اياه فترى كان لذلك الكوكب ذؤابة اوذنبا اوقرنا) واحدا (اواكثر) من واحد (وهذه الاقسام) التى ذكرناها للدخان الواصل الى كرة النار (اذا اتصلت بالارض احرقت ماعليها ويسمى الحريق) وفى المباحث المشرقية اذا ارتفع بخار دخانى لزج دهنى وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كان تنينا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض احرقت تلك المادة بالكلية ومايقرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفأ اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثانى فانحدر اللهب الى فتيلته (وايضا) نقول (فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول الى الكرة الزمهريرية) فيثقل (فيرجع بطبعها) الى الارض (او) لا ينكسر وحينئذ (يصعد ويصادم) كرة النار لا (الفلك) على ماوقع فى النسخ لان نفوذه فى النار البسيطة العالية على الاحالة الى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر (فيرجع) ويرتد بمصادمته كرة النار المتحركة بحركة الفلك رجوعا على جهات مختلفة كما يرد بعصا دائرة سهام على جهات شتى (وعلى التقديرين فيتموج الهواء) ويضطرب (وهو الريح) قيل قد وقع فى كلام ارسطو ان الريح يحد بانه متحرك وهو هواء لا بانه هواء متحرك قال الامام الرازى والذى يمكن ان يقال فيه ان الهواء مادة الريح وموضوعها فلا يجوز وضعها موضع الجنس (ولذلك) الذى ذكرناه من حال الدخان فى توليد الريح (كان اكثر

مبادى الرياح فوقانية كما تشهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق) فى الاغلب (فقد يحدث) ايضا (بان يتخلخل الهواء فيندفع) عن مكانه بواسطة عظم مقداره (فيدافع مايجاوره فيطاوعه) ويدافع ذلك المجاور ايضا مجاوره فيتموج الهواء (وتضعف) تلك (المدافعة) شيأ فشيأ (الى غاية ما فيقف وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع) تلك الرياح (الاجزاء الارضية فتنضغط الاجزاء الارضية (بينهما مرتفعة كأنها تلتوى على نفسها وهو الزوابع) جمع زوبعة وهى الريح المستديرة على نفسها (والاعصار) المسمى فى الفارسية بكرد باد هذا وقد قيل بين الريح والمطر تمانع وتعاون اما التمانع فلان الريح فى الاكثر تلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بتحريكها والمطر يبل الادخنة ويصل بعضها ببعض فيثقل حينئذ ولايتمكن من الصعود فكل سنة يكثر فيها المطر تقل فيها الريح وبالعكس واما التعاون فلان المطر يبل الارض فيعدها لان يصعد منها دخان اذ الرطوبة تعين على تحلل اليابس وتصعده والريح تجمع السحاب وتهرب منها برودة السحاب الى باطنه فيشتد البرد المكثف واما مهاب الرياح فغير منحصرة حقيقة فى عدد الا انهم جعلوا اصولها اربعة هى نقط المشرق والمغرب والشمال والجنوب والعرب تسمى الرياح التى تهب منها بالقبول والدبور والشمال والجنوب وتسمى التى تهب ممابينها نكباء (وايضا) نقول (فقد يحدث فى الجو اجزاء) رطبة (رشية صقيلة كدائرة تحيط) تلك الاجزاء (بغيم رقيق) لطيف (لايحجب ماوراءه) عن الابصار (فينعكس منها) اى من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع (ضوء البصر لصقالتها الى القمر فيرى) فى تلك الاجزاء (ضوءه دون شكله فان الصقيل) الذى ينعكس منه شعاع البصر (اذا صغر جدا) بحيث لاينقسم فى الحس (ادى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما فى المرآة الصغيرة) وتلك الاجزاء الرشية مرايا صغار متراصة على هيئة الدائرة (فيرى جميع تلك الدائرة كأنها منورة بنور ضعيف وتسمى الهالة) وانما لايرى الجزء الذى يقابل القمر من ذلك الغيم لان قوة الشعاع تخفى حجم السحاب الذى لايستره فلايرى فيه خيال القمر كيف والشئ انما يرى على الاستقامة نفسه لاشبحه بخلاف اجزائه التى لاتقابله فانها تؤدى خيال ضوءه كما عرفت قبل واكثر ما تتولد الهالة عند عدم الريح فان تمزقت من جميع الجهات دلت على الصحو وان تخن السحاب حتى بطلت دلت على المطر لان الاجزاء المائية قد كثرت وان انخرقت من جهة دلت على ريح تأتى من تلك الجهة واذا اتفق ان توجد سحابتان على الصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى حدثت هناك هالة تحت هالة وتكون التحتانية اعظم لانها اقرب الينا وزعم بعضهم انه رآى سبع هالات معا واعلم ان هالة الشمس وتسمى الطفاوة بضم الطاء نادرة جدا لان الشمس تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن سينا انه رآى حول الشمس هالة تامة فى الوان قوس قزح ورآى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما تنفرج هالة الشمس اذا كثف السحاب واظلم وحكى ايضا انه رآى حول القمر هالة قوسية اللون لان السحاب كان غليظا فتقوس فى اجزاء الضوء وعرض مايعرض للقوس (وقد يحدث مثل ذلك) الذى ذكرناه من الاجزاء الرشية الصقيلة على هيئة الاستدارة (فى خلاف جهة الشمس وهى قوس قزح) وتفصيله انه اذا وجد فى خلاف جهة الشمس اجزاء رشية لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب كدر وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا ادبر على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم يؤد الشكل بل اللون الذى يكون مركبا من ضوء الشمس ولون المرآة (وتختلف الوانها) اى الوان قوس قزح (بحسب اختلاف (اجزاء السحاب) فى الوانها (و) بحسب الوان (ماوراءها) من الجبال (و) الوان (ماينعكس منها الضوء من الاجرام الكثيفة ورأيت بعض فضلاء زماننا ممن له فى علم المناظر كعب عال) وهو المولى الفاضل كمال الملة والدين الحسن الفارسى برد الله مضجعه (يدعى بطلان ذلك) الذى ذكرناه

من اسباب الهالة وقوس قزح (لكنه) اى ماذكرناه فيهما (رأى الجمهور فذكرناه متابعة لهم) وفى المباحث المشرقية زعم بعضهم ان السبب فى حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية وقوى روحانية اقتضت وجودها وحينئذ لاتكون من قبيل الخيالات وهو ان يرى صورة شئ مع صورة شئ آخر مظهرله كالمرآة فيظن ان الصورة الاولى حاصلة فى الشئ الثانى ولايكون فيه بحسب نفس الامر قال الامام الرازى وهذا الذى ذكره لاينافى ماذكرناه فان الصحة والمرض قديستندان الى اسباب عنصرية تارة والى اتصالات فلكية وتأثيرات نفسانية اخرى لكن هذا الوجه يؤيده ان اصحاب التجارب شهدوا بان امثال هذه الحوادث فى الجو تدل على حدوث حوادث فى الارض فلولا انها موجودات مستندة الى تلك الاتصالات والاوضاع لم يستمر هذا الاستدلال (وايضا) نقول (فالبخار المحتقن فى الارض يخرج القليل من مسامها وينقلب الكثير بمعونة البرد) الذى فى باطن الارض (ماء ويشقها) فيخرج منها (ومنه العيون) السيالة (اذا كان البخار كثيرا فحصل المدد بعد المدد كان الفائض يحدث الثانى ضرورة امتناع الخلاء) فان البخار الذى انقلب ماء وفاض الى وجه الارض وجب ان ينجذب الى مكانه مايقوم مقامه لئلايكون خلاء فينقلب هو ايضا ماء ويفيض وهكذا يستتبع كل جزء منه جزأ آخر قال الامام الرازى ومياه العيون الراكدة تحدث من ابخرة بلغت من قوتها ان اندفعت الى وجه الارض ولكن لم تبلغ من كثرة مددها وقوتها ان يطرد تاليها سابقها وهذا الكلام ينافى ماذكره المصنف من التعليل بامتناع الخلاء ويقتضى ان يعلل السيلان بكثرة الابخرة المقتضية للاندفاع الى فوق والركود بقلتها فتأمل قال ومياه القنى والآبار متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا تندفع اليه بادنى حركة فان لم يحصل هناك مسيل فهو البئر وان حصل فهو القناة ونسبة القنى الى الآبار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة واعلم ان النزح من الآبار والعيون الراكدة سبب لنبوع الماء فيها لان ثقل الماء الظاهر يمنع سائر الابخرة عن الظهور فاذا نزح قويت تلك الابخرة واندفعت الى خارج وقداختلفوا فى ان هذه المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة فى عمق الارض اذا اجتمعت اومن الهواء البخارى الذى ينقلب ماء وهذا الثانى وان كان ممكنا الا ان الاول اولى لان مياه العيون والقنوات والآبار تزيد بزيادة الثلوج والامطار (وايضا) نقول (فالبخار والدخان اللذان فى الارض قديكثران ويريدان الخروج منها) بقوة (ومسامها متكاثفة فيزلزلانها بحركتيهما ومنه تكون الزلازل) واذاكانا قليلين اوكان مسامها مفتوحة لم يكن زلزلة ولذلك قلت الزلازل فى الاراضى الرخوة واذا كثرت الآبار والقنى فى ارض صلبة قلت زلزلتها (وقديخرج البخار والدخان) الممتزجان امتزاجا مقربا الى الدهنية (وقد صارا نارا لشدة الحركة) المقتضية للاشتعال والانقلاب الى النارية وربما قويت المادة على شق الارض فتحدث اصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق فى بلدة جعل عاليها سافلها وربما كان فى موضع الانشقاق وهدات فيسقط مافوق الارض فى تلك الوهدات وقليلا ماتتزلزل الارض بسقوط تلك الجبال عليها بتواتر المطر وشدته (وايضا) نقول (فيحدث فى الارض قوة كبريتية وفى الهواء رطوبة يختلط بخار الكبريت باجزاء الهواء الرطب فيفيد مزاجا فيصير دهنا) اى فى طبيعة الدهن (وربما يشتعل بانوار الكواكب وبغيرها) فيرى بالليل فى ذلك الموضع شعل مضيئة غير محترقة احترافا يعتدبه وذلك للطفها (ملخص) بعبارة جامعة وافية (ماذكرناه) فى الفصل الثانى اوفى المرصد الاول (كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار) كما سبقت اليه الاشارة فى اثناء الكلام مرة بعد اخرى (فاحالوا اختلاف الاجسام بالصور الى استعداد) فى موادها يقتضى اختلاف الصور الحالة فيها (و) احالوا (اختلاف آثارها الى صورها المتباينة وامزجتها) المختلفة (و) احالوا (كل ذلك) فى الاجسام العنصرية واسندوه بالآخرة (الى حركات الافلاك واوضاعها

واما المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة بالذات) اى متوافقة الحقيقة (لتركبها من الجواهر الافراد وانها متماثلة لااختلاف فيها وانما يعرض الاختلاف للاجسام لا فى ذواتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار)فالاجسام على رأيهم متوافقة فى الحقيقة مخالفة بالامور الخارجة عن ذواتها (هذا مافد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض) الملتئمة منها الاجسام (والاعراض) التى تركب منها الجسم (مختلفة بالحقيقة) قطعا (فتكون الاجسام) ايضا (كذلك) اى مختلفة بالحقيقة وقد سبق فى المقصد الثانى من الفصل الاول من هذا المرصد انه لامحيص لمن يذهب الى تجانس الجواهر الافراد من جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم وهو مبنى على ان الاجسام متخالفة الحقايق بالضرورة فيكون منافيا لما قد اجمعوا عليه من تماثلها فى الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة الحالة فيها

﴿ المرصد الثانى فى عوارض الاجسام ﴾

واحوالها (وفيه مقاصد) ثمانية ﴿ المقصد الاول ﴾ فى ان الاجسام محدثة) وضبط الكلام فى هذا المقام ان يقال (انها اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها اوقديمة بذواتها وصفاتها اوقديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام) مقيسة الى نفس الامر (ثم اما ان نقول بواحد منها اولا نقول) بل نتردد ونتوقف (فهذه خمسة احتمالات ﴿ الاول انها محدثة بذواتها) الجوهرية (وصفاتها) العرضية (وهو الحق وبه قال المليون) كلهم (من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس ﴿ الثانى انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متأخرى الفلاسفة) كالفارابى وابن سينا (وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها) الجسمية والنوعية (واعراضها) المعينة من المقادير والاشكال وغيرها (الا الحركات والاوضاع المشخصة فانها حادثة) قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا (واما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها) وذلك لان المادة لاتخلو عن الصورة الجسمية التى هى طبيعة واحدة نوعية لاتختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا (وبصورها النوعية بجنسها) وذلك لان مادتها لايجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة فى جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه (نعم الصور المشخصة فيهما) اى فى الصورة الجسمية والنوعية (والاعراض المخصصة) المتعينة (محدثة ولا امتناع فى حدوث بعض الصور النوعية) العنصرية كان يكون مثلا نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا عندهم فى استمراره كذلك ولا فى استمرار انواع المركبات فى ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية (الثالث) انها (قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا فى تلك الذوات فنهم من قال انه جسم واختلف فى ذلك الجسم اى الاجسام هو) فقال ثاليس الملطى انه الماء الذى هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما قال صاحب الملل والنحل وكانه اخذ مذهبه من الكتب الالهية (فى التوراة ان الله تعالى خلق جوهرة ونظر اليها نظر الهيبة فذابت)و صارت ماء (فحصل البخار) وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد (و) ارتفع منها دخان فحصل (من زبدها الارض ومن دخانها السماء وقيل الارض وحصلت البواقى بالتلطيف وقيل النار وحصلت البواقى بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر) بعضها (بالتلطيف و) بعضها (بالتكثيف وقيل الخليط من كل شىء لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شىء له قدر

محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث انما تحدث الصورة التى اوجبها الاجتماع) و قد سبق كلام فى هذه الاختلافات فى بيان عدد العناصر (ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلف فيه ماهو فقالت الثنوية) من المجوس (النور والظلمة) فانهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما (و) قال (الحرنانيون) منهم القائلون بالقدماء الخمسة (النفس والهيولى) وقد (عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها) الحسية والعقلية (عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات) وتعدية العشق بالباء لتضمين معنى اللصوق اوالولوع والافهومتعد بنفسه (وقيل هى الوحدة فانها تجزأت فصارت) الوحدات (نقطا)ذوات اوضاع (واجتمعت النقط) فصارت (خطا) واجتمعت (الخطوط) فصارت (سطحا او اجتمعت (السطوح) فصارت (جسما) وقديقال ان اكثر هذه الكلمات رموز و اشارات لايفهم من ظواهرها مقاصدهم (الرابع انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به احد لانه ضرورى البطلان) فجعله من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى بادئ الرأى (الخامس التوقف فى الكل) اراد به ما عدا الاحتمال الرابع اذ لايتصور من عاقل ان يتردد و يتوقف فيه بل لابد ان ينفيه ببديهته (وهومذهب جالينوس) اذ يحكى عنه انه قال فى مرضه الذى توفى فيه لبعض تلامذته اكتب عنى انى ما علمت ان العالم قديم اومحدث وان النفس الناطقة هى المزاج اوغيره وقد طعن فيه اقرانه بذلك حين اراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف اذا عرفت هذا

﴿فنقول لنا فى حدوث الاجسام﴾

بذواتها وصفاتها (مسالك) ستة (الاول وهو المشهور) المبسوط فى اثبات هذا المطلوب (الاجسام لاتخلو عن الحوادث وكل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث) بذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة لان قدم مالايخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحادث وفيه كلام سيرد عليك ﴿ واماالمقدمة الاولى فلوجهين ﴾ الاول ان الاجسام لاتخلو عن الاعراض لمامر) اشارة الى ماعرفت به ان الاجسام لاتخلو عن الاكوان والتأليف ومايتبعهما من الاعراض و الاظهران يقال لماسيجئ اى فى المقصد السادس من هذا المرصد (واذ لا توجد الاجسام (بدون التمايز) بينها لان كل موجود لابد ان يكون متميزا عن وجود آخر بالضرورة (وقدبينا ان التمايز) بين الاجسام انماهو (بالاعراض) بناء على تماثل الجواهر الفردة التى تألفت الاجسام منها (ثم الاعراض حادثة لانها لاتبقى زمانين) وكل ماهو كذلك فهوحادث (وقدمر بيانهما) اى بيان ان التمايز بين الاجسام لايكون الابالاعراض و بيان ان الاعراض لا تبقى زمانين ولواقتصر على ذكر بيان الثانى لكان اولى لقوله وقدبينا ﴿(الثانى)من الوجهين ان يقال (الجسم لايخلوعن الحركة والسكون وهما حادثان) فالجسم لايخلوعن الحوادث (انما قلنا ان الجسم لايخلو عنهما لانه لايخلو عن الكون فى حيز) بالضرورة (فان كان) كونه فى ذلك الحيز (مسبوقا بالكون) اى بكون آخر (فى ذلك الحيز فهو ساكن)لان السكون هو الكون الثانى فى المكان الاول (والا) اى وان لم يكن كونه فى ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه (فهو متحرك لايقال) دليلكم (منقوض بالجسم فى اول) زمان (حدوثه) لجريانه فيه مع انه ليس متحركا ولاساكنا اذ لم يتصف حينئذ بكون ثان لافى المكان الاول ولافى المكان الثانى (لانا نقول الكلام فى الجسم الباقى) فيدعى انه لايخلوعن الحركة اوالسكون لافى الجسم الحادث فلا نقض واذا اورد هذا السؤال على طريق المناقضة كان منعا لايضر المعلل اذ مقصوده حدوث الجسم (وانما قلنا ان الحركة حادثة لوجوه ﴿ الاول ماهية الحركة هى المسبوقية بالغير) اى ماهيتها تقتضى المسبوقية لذاتها لانها الانتقال من حال الى حال اخرى بل نقول هى الكون الثانى فى مكان آخر فتكون مسبوقة بالحالة الاولى والكون الاول (وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير و بينهما منافاة بالذات فلا تكون الحركة ازلية وذلك معنى الحادث ﴿ الثانى الماهية لا توجد الا فى ضمن الجزئيات) لان المطلق لايتصور وجوده منفردا عن التعينات باسرها (ولاشك ان شيأ

من جزئيات الحركة لا يوجد فى الازل) لان كل جزء منهـا منقسم الى اجزاء لايمكن اجتماعها فلا توجد الا متعاقبة (فلا توجد ماهيتها) ايضا (فيه) اى فى الازل فماهيتها حادثة كجزئياتها (الثـالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازلى فتجتمع العدمات) اى عدمات جميع الحركات الجزئية (فى الازل وحينئذ فلا يوجد فى الازل حركة) اصلا (والاجامعت) تلك الحركة (عدمها هذا خلف) واعترض عليه بان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى ان وجد فيه شئ منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لابداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس بفرض شئ من اجزاء الازل الاوينقطع فيه شئ من تلك العدمات التى لابداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع فى جانب الماضى فاذا وجد فى كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هنـاك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها (وقد يذكر ههنا) لبيان حدوث الحركة (وجوه اخر مآلها الى ماذكرنا وانما تختلف العبارة) دون المعنى (فتركناها) وذلك مثل ماقيل من انه ان لم يوجد شئ من الحركات فى الازل كانت افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شئ منها فان كان مسبوقا بالغير كان الازلى مسبوقا بغيره وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك اول الحركات فيلزم تناهيها ومآله اما الى الوجه الثانى وهو ان جزئيات الحركة اذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك واما الى الوجه الثالث واعلم ان الذاهبين الى قدم الجسم لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية ازلية بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لانهاية لها وكل جزئى منها يوجد فى جزء من الازل على ماصورناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد من آحادها حادثا قالوا وعدم خلوه عن مثل هذه الحوادث التى لانهاية لاعدادهـا لايستلزم حدوثه ولا كون الحادث قديما فلا بدلنا فى ابطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بلانهاية حتى يتيسر لنا ان نقول الجسم لايخلو عن حوادث متناهية وكل ما لايخلو عن حوادث كذلك كان حادثا والالزم قدم الحادث اوخلوه عن تلك الحوادث فلذلك قال (الرابع) من وجوه حدوث الحركة وامتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية (طريقة التطبيق وقد عرفتها) فى مباحث ابطال التسلسل (وتقريرها ههنا) ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلانهاية كان لنا (ان نفرض من حركة ما) كدورة معينة مثلا (الى مالابداية له جملة) واحدة (و) نفرض ايضا من (حركة قبلها بمقدار متناه) كعشر دورات مثلا (جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول) من احديهما (بالاول) من الاخرى (والثانى بالثانى) وهكذا (لاالى نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الشئ مع غيره كهو لامع غيره) فيكون الزائد مساويا للناقص (هذا خلف والا وجد فى اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من الناقصة جزء فتنقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية والزائدة انما تزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهى بالمتناهى متناه) بلاشبهة (فتكون الزائدة ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض) اعنى عدم تناهيهما فى تلك الجهة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عدمه كان محالا قطعا (وقد عرفت الكلام عليه) اى على الاستدلال بالتطبيق (فى ابطال التسلسل سؤالا وجوابا فلا نعيده) دفعـا للاملال (الخامس) من تلك الوجوه (طريقة التضايف) وقد عرفتهـا ايضا هنـاك (وتقريرها هنا ان الحركات تتألف من اجزاء بعضهـا سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلهـا اياما مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنـا ان نجعـل من يوم ما وهو اليوم الذى نحن فيه جزأ اخيرا فنقول هذا الجزء فى هذه السلسلة) التى لاتتناهى (مسبوق) اى موصوف بالمسبوقية (وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الاخر سابق ومسبوق بحسب الفرض) اذ المفروض لاتناهى السلسلة فكل واحد من اجزائها الاخر موصوف

بالمسبوقية والسابقية معا اذلووجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به وعلى هذا التقدير (فكل سابق مسبوق من غير عكس كلى كالاخير المذكور فيكون عدد المسبوق) اى المسبوقية (ازيد من عدد السابق) اى السابقية (بواحد وانه محال لانهما متضايفان) حقيقيان (يجب تكافؤهما فى الوجود وتساويهما فى العدد وان يكون بازاء كل واحد) من احدهما (واحد) من الآخر واما تساوى عدد المشهورين فغير لازم كالاب واحد له ابناء الا ان يعتبر التغاير الاعتبارى بحسب الوصف ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق فيتكافأ الاضافيان (وانما قلنا السكون حادث لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودى لما تقدم) فى مباحث الاين من ان وجود الكون ضرورى معلوم بمعاونة الحس وكذا انواعه الاربعة لان حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية مثل كونه مسبوقا بكون آخر اوغير مسبوق وامكان تخلل ثالث وعدمه (وكل وجودى) اى موجود (قديم يمتنع زواله) ومن ثمه قيل القدم ينافى العدم (لانه) اى القديم (ان كان واجبا) بذاته (فظاهر) امتناع عدمه (وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب) بالذات (لماسيأتى) فى اثبات الواجب تعالى (ولا يكون ذلك الواجب) الذى استند اليه الممكن القديم (مختارا لما مر) من (ان القديم لايستند الى المختار بل) يكون (موجبا فان لم يتوقف تأثيره) اى تأثير الموجب فى ذلك القديم (على شرط اصلا) بل كان ذاته كافيا فى ايجاده (لزم من عدمه عدم الواجب) لانه يلزم ذاته من حيث هى هى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا (وان توقف) تأثيره فيه على شرط (فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل) يكون ذلك الشرط ايضا (قديما ويعود الكلام فيه) وفى صدوره عن الواجب هل هو بشرط اوبغير شرط (ويلزم الانتهاء الى مايجب صدوره عن الواجب بغير شرط دفعا للتسلسل) فى الامور المترتبة الموجودة معا (فلوعدم) هذا الصادر المنتهى اليه (عدم الواجب هذا خلف) فاذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذى كلامنا فيه وهو المطلوب (واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة فى الفلكيات وحركاتها واجبة) عندهم (وفى العنصريات وحركاتها جائزة فلاشئ من الاجسام يمتنع عليه الحركة واما الدليل فلان الاجسام متساوية) فى الماهية لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت (فيصح على كل) من الاجسام (من الحيز ماصح على الآخر وماذلك الاخر وجه عن حيزه اونقول الاجسام اما بسيطة ويجوز على كل جزء منه) اى من البسيط (مايصح على الآخر فيصح ان يماس بيساره مايماسه بيمينه وبالعكس وماهو الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها ان يماسها الاخر وماهو الا بالحركة وبالجملة فنعلم بالضرورة ان مقولة الوضع غير واجبة للبسائط) لان اجزاءها متحدة فى الماهية فيجوز تبدل اوضاعها نظرا الى طبيعتها (فكذا للمركبات) لان تبدل اوضاع البسائط التى فيها يستلزم تبدل اوضاعها (و) نعلم ايضا بالضرورة (انه مامن جسم الا ويمكن للقادر المختار) الذى خلقه (ان يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس وانكاره مكابرة) لايعتد بها

﴿المسلك الثانى وهو لبعض المتأخرين كالاختصار للمسلك الاول انه لو وجد جسم قديم لزم اماكون واحد) قديم (واما ان يكون قبل كل كون كون) آخر لا الى نهاية والتالى باطل بقسميه (اما الملازمة فلانه لابد للجسم من كون) فى حيز لكونه متحيزا بالذات (فان وجد له كون غير مسبوق بآخر) اى بكون آخر (لزم القسم الاول) لان ذلك الكون يجب ان يكون ثابتا للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما (والا) اى وان لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر (لزم القسم الثانى) لان كل كون له فانه مسبوق بكون آخر فوجب ان يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية (اذ على ذلك التقدير) الذى نحن فيه (لو وجد كون لاكون قبله لزم خلو الجسم عن الكون) وانت خبير بان القسم الثانى لايحتاج الى هذا البيان لانه اذا

لم يوجدله كون غيرمسبوق بآخر كان كل كون له مسبوقا بكون قبله لاالى نهاية انما المحتاج الى البيان هو القسم الاول بان يقال ذلك الكون الذى ليس مسبوقا بمثله يجب ان يكون مستمرا ازلا والالزم خلو الجسم عن الكون نعم لوقيل ان وجدله كون قديم فهو القسم الاول والا فلابد ان يكون قبل كل كون كون آخر اذلو وجدله كون لا كون قبله لزم خلوا الجسم عن الكون لانتظم الكلام (واما بطلان التالى فاما القسم الاول) وهوقدم الكون (فبمثل ما بيناه حدوث السكون واما القسم الثانى) وهوتعاقب الاكوان الى مالانهاية له (فبالتطبيق وطريقة التضايف وغيرهما) من ادلة بطلان التسلسل (ولايخفى عليك ان فى هذا المسلك طرحا للمؤنات كثيرة) كانت فى المسلك الاول (من بيان كون السكون وجوديا) اذقداختلف فيه فذهب الحكماء الى انه عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيجوز حينئذ زواله لان اعدام الحوادث تزول بوجوداتها مع كونها ازلية (فان الكون) الذى ذكر فى هذا المسلك (لاشك فى انه وجودى) بلا خلاف (ومن بيان ان الجسم لايخلوعن الحركة والسكون فان لقائل ان يقول هو فى الازل لامتحرك ولاساكن لان كلا منهما يقتضى المسبوقية بالغير) فلايصح اتصافه بشئ منهما فى الازل (ومن سقوط قولهم السابقية والمسبوقية فى الحركة بالفرض اذلا اجزاء لها الابالوهم وفى الخارج هو) اى الحركة (كون واحد مستمر) بين المبدأ والمنتهى لما مر من ان الحركة تطلق على الامر الممتد ولا وجود له فى الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الموجود الذى لاانقسام له فى مأخذ الحركة وهوالذى يدعى انه قديم لاالمعنى الاول فتأمل ❊ (المسلك الثالث للامام الرازى) ذكره فى المحصل ونسبه الآمدى الى بعض المتأخرين من الاشاعرة (وهو ايضا مأخوذ من المسلك الاول والمؤنات) التى كانت فيه باقية ههنا (بحالها) سوى قليل منها كما لايخفى (وتقريره انه لووجد جسم قديم لكان فى الازل اما متحركا اوساكنا والتالى باطل بقسميه وانت بمعرفة بيانه بعدماقررناه فى المسلكين السابقين خبير) فلا نشتغل به حذفا للمؤنة ❊ (المسلك الرابع له ايضا كل جسم ممكن لانه مركب) امامن الجواهر الفردة اوالهيولى والصورة (وكثير) اى ونشاركه فى ماهيته امور متعددة (وسيأتى) فى الالهيات (ان الواجب) الوجود (واحد) لاشريك له فى حقيقته (وغيرمركب) فلايكون الجسم واجبا بل ممكنا (وكل ممكن هو موجد فله موجد ولايتصور) الايجاد (الاعن عدم وهو مبنى على ماذكرنا فى مباحث القدم من انه لايجوز) الامام الرازى (استناد القديم الى السبب الموجب) كما لم يجوزوا استناده الى المختار (و) قد (نبهناك على مأخذه فتذكره ❊ المسلك الخامس الاجسام فعل الفاعل المختار لماسيأتى فى الصفات) اى صفاته تعالى (فتكون) الاجسام (حادثة لما بينا ان القديم لايستند الى المختار وهذان الوجهان) اى الرابع والخامس (يثبتان حدوث العالم) كله (من الاجسام والمجردات وصفاتهما بخلاف الاولين فانهما لايعطيان الاحدوث الاجسام) وصفاتها (ويحتاج فى تعميمها الى نفى المجردات) ولم يتعرض للمسلك الثالث لانه جعله عين الاول لبقاء المؤنات واما السادس فهوفى حكم الاولين بلا اشتباه ❊ (المسلك السادس الجسم يقوم به الحادث وهوضرورى لما نشاهده من) حدوث (الحركات) القائمة به (وتجدد الاعراض) الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها (ولاشئ من القديم كذلك لما سنبرهن عليه فى الالهيات) من ان القديم لايكون محلا للحوادث ❊ (احتج الخصم) على القدم (بشبه) اربع (الاولى) وهى مستخرجة من العلة المادية ان يقال (المادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى) لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة (وتسلسل) اى لزم التسلسل فى المواد (وانها) اى المادة (لاتخلوعن الصورة) الجسمية والنوعية ايضا (لما تقدم فيلزم قدم الجسم) لكون اجزائه باسرها قديمة (والجواب منع تركب الجسم من المادة والصورة و) ان سلمنا ذلك (لانسلم كون المادة قديمة فانه) اى كونها قديمة (يثبت بوجوب اختلاف الاستعداد) المقرب الى وجود الحوادث كما سلف (وانه فرع الايجاب بالذات وسنبطله) باثبات قدرة الصانع فى الموقف الخامس (ولانسلم) ايضا (انها لاتخلوعن الصورة وقدمر ضعف دليله)

الشبهة ﴿ الثانية ﴾ وقد نسبها الامام الرازي الى العلة الصورية ان يقال (الزمان قديم والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لايجامع فيها السابق المسبوق وهو) السبق (الزماني فيكون الزمان موجودا حين مافرض معدوما وهذا خلف) واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة (والجواب منع ان التقدم بالزمان) اى لانسلم تحقق التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم (وان سلم) تحققه في الجملة (فليس) تقدم عدم الزمان على وجوده (بالزمان) حتى يلزم اجتماع النقيضين (بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض) اعنى التقدم بالذات لا بامر زائد عليها فلا محذور حينئذ ﴿ الشبهة (الثالثة وهي العمدة) عندهم في اثبات مطلبهم ومأخوذة من العلة المؤثرة ان يقال (فاعلية الفاعل للعالم) اى تأثيره فيه وايجاده اياه (قديمة ويلزم منه قدم العالم) بيانه (انه لو كانت) فاعليته (حادثة) مخصوصة بوقت معين (لتوقفت على شرط حادث) مختص بذلك الوقت (والا) اى وان لم تتوقف على شرط كذلك (لزم الترجيح بلا مرجح) لان اختصاص حدوث الفاعلية حينئذ بذلك الوقت دون ماقبله ومابعده مع تساوي نسبتها الى جميع الاوقات تخصيص بلا مخصص (والكلام في ذلك الشرط) الحادث واختصاصه بوقت معين (كما في) الحادث (الاول) فلا بد له ايضا من شرط آخر حادث (ويلزم التسلسل) في الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر قديما ايضا اذ لا يتصور تحقق تأثير وايجاد حقيقي في زمان مع عدم حصول الاثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى ابسط فيقال جميع مالابد منه في الايجاد ان كان حاصلا ازلا كان الايجاد حاصلا فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع مالابد منه حاصلا وهو خلاف المفروض اولا يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان الايجاد ازليا كان وجود الاثر الذي لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع مالابد منه في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه حادثا قطعا فننقل الكلام اليه ونقول ان لم يحتج هذا الحادث الى ايجاد لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان احتاج فاما ان يكون جميع مالابد منه في ايجاده حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث اولا يكون حاصلا فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل في الاسباب والمسببات وهو محال (وقد ذكر في الجواب عنه وجوه والذي يصلح للتعويل عليه وجهان ﴿ الاول النقض بالحادث اليومي) اذ لاشبهة في وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذرا من الترجيح بلا مرجح والكلام في هذا الشرط الحادث كما في الاول فتتسلسل الحوادث المترتبة الى مالانهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومي قديما (لايقال انه) اى الحادث اليومي (يستند الى الحوادث الفلكية) من الحركات والاتصالات الكوكبية (وكل منهما مسبوق بآخر لا الى نهاية) ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة (لانا نقول ابداء الفارق) بين صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذي ذكرتموه (لايدفع النقض) لان التسلسل في الامور التي ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة اومتعاقبة محال كما وقفت عليه (وايضا فنقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة (فلم لايجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية) فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحادث اليومي عندكم (فان قيل ذلك) اى تسلسل الشروط المتعاقبة (انما يتصور فيما له مادة) بتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ماهي مستعدة له (وماسوى العالم) اى ماهو خارج عنه (ليس له مادة) حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها (قلنا لانسلم ذلك) الذي ذكرتموه من ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات (اذ قد تكون تصورات متعاقبة لامر مجرد) عن المادة وتوابعها (كل سابق منها شرط للاحق الى ان تنتهي) فيما لا يزال (الى ماهو شرط) اى الى تصور هو شرط

(لحدوث العالم) الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه (الا ان يقال لكل حادث مادة) وتلك المادة لا تخلو عن الصورة (فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد اجبنا عنها) الوجه (الثاني ان ترجيح الفاعل المختار عندنا لاحد مقدوريه) على الآخر (انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة فيه) اى فى ذلك الترجيح (الى) داع (مرجح ينضم اليه كما تقدم تحقيقه فى مثال طريقى الهارب من السبع وقدحى العطشان) فنقول الفاعلية حادثة بمجرد الارادة المتعلقة بالمقدور وقد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى اوشئ آخر حادث فيلزم التسلسل ويجاب اما بجواز ترتب الارادات اوترتب تعلقات ارادة واحدة قديمة الى مالا يتناهى واما بجواز حدوث تعلقها فى وقت معين بلا سبب مخصص لكون التعلق امرا اعتباريا فعليك بالتدبر فيها والتثبت فى مزال الاوهام فى امثال هذه المقامات * الشبهة (الرابعة صحة العالم) اى امكان وجوده (لا اول لها والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى امكان الذاتى وانه يرفع الامان عن البديهيات) لجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (وكذلك صحة تأثير البارى فيه) اى وكذا امكان تأثيره تعالى فى العالم لا اول له والا لزم الانقلاب المذكور وحينئذ (فيجب ان يجزم بامكان الوجود العالم فى الازل) من الصانع (وهو يبطل دلائلهم) اى دلائل المتكلمين على امتناع وجوده فيه (ثم) انا بعد ثبوت امكان وجوده وصدوره ازلا (نقول ترك الجود) الذى هو افاضة الوجود عليه (زمانا غير متناه لا يليق بالجواد المطلق) الكامل من جميع الجهات فى كونه جوادا فوجب قدم جوده والا لزم تعطله (والجواب انه) اى ما ذكرتموه من حديث الجود ولزوم التعطل كلام (خطابى) لا يجدى نفعا فيما نحن فيه من البرهانيات (ثم انه لا يلزم من ازلية الصحة صحة الازلية كما فى الحادث بشرط كونه حادثا) فان امكانه ازلى لما ذكرتم وليست ازليته ممكنة لاستحالة الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ ذات الحادث من حيث هو كان امكانه ازليا وامكن ازليته ايضا واذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن له امكان من هذه الحيثية فضلا عن ان يكون امكانه ازليا * المقصد الثانى * فى صحة فناء العالم) بعد وجوده (وهو فرع الحدوث فمن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم) فى بيان حدوث السكون من ان القديم لا يجوز عدمه (واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فنائه لكون ماهيته من حيث هى قابلة للعدم) حيث كانت متصفة به (والعدم قبل) اى قبل الوجود (كالعدم بعد) اى بعده (لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فاجاز عليه احدهما جاز عليه الآخر) فقد ثبت جواز الفناء واما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم واول الآيات الدالة عليه (لم يخالف فى ذلك احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية تمتنع فناؤها ودليلهم) على ذلك (ما اشرنا اليه فى امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه فى الاجسام) فقالوا لو عدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه اما لذاته واما لامر آخر وجودى اوعدمى الى آخر ما مر هناك والكل باطل فلا يصح عدمه (فالتفت اليه تجده مع جوابه) المذكور هناك (محضرا عندك) فلا حاجة الى اعادتهما * المقصد الثالث * الاجسام باقية خلافا للنظام) فانه ذهب الى انها متجددة آنافانا كالاعراض وقيل هذا النقل عنه غير معتمد عليه لانه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة انه لا يقول ببقائها (ومن اصحابنا) اى ومن الاشاعرة (من ادعى فيه الضرورة) اى البداهة قال الآمدى نحن نعلم بالضرورة العقلية ما ان شاهدناه بالامس من الجبال الراسيات والارضين والسموات هو عين ما نشاهده اليوم وكذا نعلم بالاضطرار ان من فاتحناه بالكلام هو عين من ختمناه معه وان اولادنا ورفقاءنا الآن هم الذين كانوا معنا من قبل (لا يقال ليس ذلك) اى جزمنا ببقائها ضرورة (الا لبقائها فى الحس) فانه يشهد باستمرار الاجسام (ولا يصلح) الحس وشهادته بالبقاء (للتعويل عليه) والوثوق به (اذ الاعراض كذلك) لان الحس شاهد ببقائها (وقد قلتم) ايها الاشاعرة (بانها لا تبقى) زمانين بل هناك امثال متجددة لم يدرك الحس تفاوتها فحسبها

امرا واحدا مستمرا فكيف تقبلون شهادته فى الاجسام دون الاعراض (قلنا) اى لا نانقول (لانسلم ان ذلك) الجزم منا (ليس الالابقاء فى الحس) حتى يتجه عليه ماذكرتموه (بل الضرورة العقلية حاصلة) بلا شبهة (والضرورى) البديهى (لا يطلب مستند بل هو ما يجزم به بمجرد الفطرة) عند تصور الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البديهى المرادف للاولى (ومنهم من استدل عليه بانه لولم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة) اى لم يكن ان يقال لموت حى اوحياة ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد (و) لارتفع (التسخن والتبرد والتسود والتبيض) ونظائرها اى لم يكن القول بالاستحالة اصلا بانها مشروطة باتحاد المحل (وكل ذلك باطل بالضرورة) العقلية (حجة النظام انها لو بقت لامتنع عدمها بالدليل الذى ذكرناه لبقاء الاعراض) اى فى امتناع عدمها على تقدير بقائها (واللازم باطل اتفاقا ❊ تنبيه) على منشأ مذاهب النظام والكرامية وغيرهم (ذلك الدليل لما قام فى الاعراض) ودل على امتناع بقائها (طرده النظام فى الاجسام فقال بعدم بقائها ايضا) قال الآمدى وذلك لانه بنى على اصله وهوان الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت الاجسام مختلفة قال ولهذا فانا ندرك الاختلاف فى بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك (ولما كان بقاؤها ضروريا) اوليا (التزم الكرامية انها لا تفنى) اصلا بناء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل (وفرق قوم) فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام وانما فرقوا بينهما (بان الاعراض) على تقدير فنائها بعدم الشرط بعد بقائها (مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور) وتلخيصه ان عدمها بعد بقائها لا يجوز ان يكون بعدم الشرط لان شرط بقائها لا يجوز ان يكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا الجوهر مع كونه مشروطا بالاعراض فى البقاء فيلزم الدور فبطل هذا القسم فى الاعراض كسائر الاقسام فثبت انها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها جائزة العدم بالضرورة فلا تكون باقية (واما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض متعاقبة يخلقها فيها فاذا اراد) الله (ان يفنى) الاجسام (لم يخلق فيها العرض) فتنتفى بانتفاء شرط بقائها ولا محذور فيه وهذا مذهب الاشاعرة (اوخلق فيها عرضا منافيا للبقاء) وهو الفناء مثلا فينتفى بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم فى الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية ❊ المقصد الرابع ❊ الجواهر يمتنع عليها التداخل) اى دخول بعضها فى حيز بعض آخر بحيث يتحدان فى المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب اليه المعتزلة من ان الحيز له باعتبار وجود احد الجوهرين فيه كون مضاد لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو (لذاتها بالضرورة) البديهية (اذ لو جاز ذلك) اى تداخل الجواهر (لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما) كثيرة متداخلة (و) جاز ان يكون (الذراع الواحد من الكرباس مثلا الف ذراع بل) جاز (تداخل العالم كله فى حيز خردلة) واحدة وجاز ايضا ان ينفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها (وصريح العقل) ببداهته (يأباه) وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل (واما النظام فقيل انه جوزه والظاهر انه لزمه ذلك فيما صار اليه) من ان الجسم المتناهى المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذلا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها (واما انه التزمه وقال به) صريحا (فلم يعلم) كيف وهو جحد للضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه (وان صح) انه قال به (كان مكابرا) لمقتضى عقله ❊ المقصد الخامس ❊ وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمتان فكما لا يجوز كون جوهرين فى حال واحد فى حيز واحد) كما مر آنفا (فلا يجوز) ايضا (كون الجوهر الواحد فى آن واحد فى حيزين وهذا ضرورى) ايضا كالاول (وقال بعض الائمة فى اثباته لو جاز ذلك لم يكن لنا) (الجزم بان الجسم الحاصل فى هذا الحيز غير) الجسم (الحاصل فى الحيز الآخر وايضا فلا يبقى فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك) الذى اورده فى اثباته (تنبيه على الضرورة بعبارات) مختلفة

(تصور المطلوب فى الذهن) تصورا واضحا (فان شيأ من ذلك) الذى جعله دليلا (ليس باوضح من المطلوب) فكيف يصح الاستدلال به ﴿ تنبيه ﴾ هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما فى حيز) واحد (ضدين كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما فى محل) واحد (ضدين) كما عرفت (فيه خلاف بين المتكلمين) فمنع القاضى من اطلاق اسم الضد على الجواهر فكأنه راعى فى التضاد تعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور فى الجواهر بخلاف الاعراض وجوزه الاستاذ ابو اسحاق (وهو) بحث (لفظى عائد الى مجرد الاصطلاح) فى اطلاق الالفاظ (ولكل ان يصطلح فى لفظ الضدين على مايشاء) من المعانى اذ لا حجر فى ذلك (واعلم ان للحكماء خلافا قريبا منه فى الصور النوعية كالنارية والمائية هل هما ضدان ام لا) فقال بعضهم نعم وقال آخرون لا (وهو ايضا) بحث (لفظى مرجعه الى اشتراط توارد الضدين على موضوع او محل فان شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين) اذ لا موضوع لهما (وان اكتفى بالمحل) الذى هو اعم من الموضوع (فهما ضدان) لتواردهما على المادة العنصرية (والاصطلاح المشهور على الاول ﴿ المقصد السادس ﴾ الجسم هل يخلو عن العرض وضده اتفق المتكلمون) من الاشاعرة (على منعه) وقالوا كل عرض مع ضده يجب ان يوجد احدهما فى الجسم (وجوزه بعض الدهرية فى الازل) وقالوا ان الجواهر كانت خالية فى الازل عن جميع اجناس الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لايزال (وهم بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وجوزه) اى خلو الجسم عن العرض (الصالحية) من المعتزلة (فيما لايزال) فقالوا يجوز فيه خلو الجسم عن جميع الاعراض (وللمعتزلة) الباقين (تفصيل فالبصرية منهم يجوزونه فى غير الاكوان والبغدادية يجوزونه فى غير الالوان واما المتكلمون) اى الاشاعرة (فمنعهم منه بناء على ان الاجسام متجانسة) عندهم لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة (وانما تتميز) الاجسام بعضها عن بعض (بالاعراض) الحالة فيها (فلو خلا) الجسم (عنها) باسرها (لم يكن) ذلك الجسم (شيأ من الاجسام المخصوصة) المتميزة عن غيرها (بل) كان (جسما مطلقا) غير مخصوص معين (والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة) انما الموجود فى الخارج هو الامور المتعينة الممتازة ويرد على هذا الاستدلال انه ربما كان الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم لايخلو عن شئ من الاعراض وضده معا (وموافقة النظام فى ذلك) اى فى امتناع الخلو (لهم) اى للمتكلمين (امر ظاهر) يعنى انه وان خالفهم فى تماثل الاجسام لكنه يوافقهم فى امتناع خلوها عن الاعراض بناء على مامر من مذهبه فى تركب الجسم من العرض وذلك ظاهر لاسترة به (ومنهم من احتج عليه) اى على امتناع الخلو (بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى عامة) فى كل عرض مع ضده (وهذا) الاحتجاج (لاتعميم فيه ورب عرض) سوى الحركة والسكون (يخلو الجسم عنه وعن ضده) فان الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادهما نعم يصلح ردا عن البغدادية حيث جوزوا الخلو عن الاكوان وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لايزال (واما قياس البعض على البعض و) قياس (ماقبل الاتصاف بما بعده فاضعف) من ذلك الضعيف يعنى ان بعضهم حاول التعميم فى الاحتجاج المذكور فقال لماثبت امتناع الخلو عن الاكوان ثبت امتناعه عن سائر الاعراض بالقياس عليها وهو فاسد جدا فسادا ظاهرا اذ لاجامع فيه اصلا و بعضهم اراد اثبات المدعى فقال اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لاجراء العادة من الله تعالى بخلق المثل او الضد بعده عند الاشعرى وامتناع زوال العرض الابطريان ضده عند المعتزلى فكذا يمتنع الخلو قبله قياسا عليه وهو ايضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق وانما كانا اضعف من التمسك بالحركة والسكون لانه يثبت بعضا من المطلوب بخلافهما (احتج المجوز) للخلو (بوجوه) ثلاثة (الاول لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث

الجوهر وانه ينفي الاختيار ❊ والجواب ان هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر و) امتناع وجود (العلم دون الحياة و) امتناع وجود (العلم بالمنظور فيه دون النظر) فانكم لا تجوزون انقلاب العلم النظري بصفاته تعالى ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث الجوهر والحياة والنظر عند احداث الامور الموقوفة عليها (فما هو عذركم في صور الالزام فهو عذرنا في محل النزاع) ولا يخفى عليك ان الالزام الثالث لا يتجه على من يسند النظر والعلم المستفاد منه الى قدرة العبد وكذا اذا ابدل الثالث بما ذكره الآمدي من لزوم العلم بالمنظور فيه عند انتفاء الآفات المانعة منه ❊ الوجه (الثاني ما من معلوم الا ويمكن ان يخلق الله تعالى في العبد علما به والمعلومات) اي المفهومات التي يمكن ان يتعلق العلم بها (في نفسها غير متناهية) لشمولها الواجب والممكنات والممتنعات فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية (والحاصل) من تلك العلوم (للعبد متناه) لاستحالة وجود ما لا يتناهى (فان انتفى) والظاهر ان يقال فقد انتفى (عنه علوم غير متناهية فكان يجب) على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده (ان يقوم به بازاء كل علم منتف عنه ضد له فيلزم) حينئذ (قيام صفات غير متناهية) بالعبد (وكذا) الحال (في المقدورات ونحوها) كالمرادات (وانه محال) لما عرفت (والجواب ان المنتفي) عن العبد هو (تعلق العلم) بما لا يتناهى من المعلومات (وانه) اي ذلك التعلق (ليس بعرض) بل هو امر اعتباري (وهذا) الالزام الذي ذكرتموه (انما يلزم من يحوج كل معلوم الى علم) على حدة ويجعله مع ذلك امرا موجودا لا نفس التعلق الاعتباري (ونحن لا نقول به) بل نجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة او نجعله نفس التعلق لا صفة موجودة (واجاب الاستاذ ابو اسحاق بناء على اصله من تضاد العلوم المتعددة) وان كانت مختلفة لا متماثلة (ان) اي بان (ضد العلوم المنتفية) التي لا تتناهى (هو العلم الحاصل) سواء كان متعددا او واحدا فلا محذور (والزم) الاستاذ على اصله (امتناع اجتماع علمين) مطلقا في محل واحد لكونهما متضادين عنده (فالتزمه وزعم ان لكل علم محلا من القلب غير ما للآخر) فلا يجتمع علمان في محل واحد اصلا (واجاب ابن فورك) فقال (المعلومات وان كانت غير متناهية فالانسان لا يقبل منها الا علوما متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا) واذا لم يقبل ما لا يتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التي لا تتناهى ان يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدل ما كان المحل قابلا له قال الآمدي وهذا اسد من جواب الاستاذ قال المصنف (وانما يصح) هذا الجواب (لو امتنع وجود ما لا يتناهى بدلا كما يمتنع وجوده معا) لكنه لم يثبت واجيب عنه بان اللازم حينئذ اتصاف العبد بصفات غير متناهية على سبيل البدل وليس بمستحيل لان الحاصل للعبد في كل وقت مع ما قبله من الاوقات متناه قطعا (واجاب القاضي) الباقلاني (بانه قد يكون انتفاء ما انتفى) عنه (من العلوم) التي لا تتناهى (بضد عام) هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المنتفية ولا استحالة في مثل ذلك (كالموت والنوم) فانهما ضدان (لجميع العلوم) على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا ان تضاد صفة واحدة ما عدا العلوم الحاصلة ❊ الوجه (الثالث الهواء و) كذا (الماء خال عن اللون) المخصوص كالسواد مثلا (و) عن (ضده) ايضا اذ لا لون له اصلا وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة كما مرت الاشارة اليه (والجواب منع عدم اللون) فيه (بل) له لون (ما لكنه) (لا يدرك لضعفه او التزم ان الشفيف) الثابت للهواء والماء امر وجودي هو (ضد اللون) المطلق (لا عدمه ❊ تنبيه منهم) اي من المتكلمين (من قال قبول الاعراض) الثابت للجواهر (معلل بالتحيز للدوران) فانه اذا وجد التحيز وجد القبول واذا عدم عدم والمدار علة للدائر (وقيل لا للدوران كل) منهما (مع الآخر فليس اسناد احدهما الى الآخر اولى من العكس والحق التوقف) لان كل واحد من المذهبين ممكن ولا قاطع في شيء منهما ❊ المقصد السابع الابعاد ❊ الموجودة (متناهية) من جميع الجهات

(سواء كانت) تلك الابعاد (في ملاء) كالابعاد المقارنة للمادة الجسمية (اوخلاء) كالابعاد المجردة عنها (ان جاز) الخلاء والمراد ان تناهي الابعاد لايتوقف على امتناع الخلاء (خلافا للهند) فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية وانما قلنا بتناهيها (لوجوه ❊ الاول لووجد بعد غير متناه) ولو من جهة واحدة (قلنا ان نفرض) من مبدأ معين (خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا) بحيث (يوازيه) في وضعه الاول اى يكون بحيث لايلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية (ثم يميل) الخط المتناهي بحركته مع ثبات احد طرفيه الذي في جانب المبدأ (من الموازاة مائلا الى جهته) اى جهة الخط الغير المتناهي (فيسامته) اى يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك اعني حصول المسامتة بتلك الحركة معلوم (ضرورة والمسامتة) المذكورة (حادثة) لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها (فلها اول) اذ كل حادث كذلك (وهي) اى مسامته اياه (بنقطة) لان تقاطع الخطين لايتصور الا عليها (فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامتة) وانه محال اذ ما من نقطة تفرض) على الخط الذي فرض غير متناه (الا والمسامتة مع ما قبلها) اى فوقها من جانب لاتناهي الخط (قبل المسامتة معها) وذلك (لان المسامتة) مع اية نقطة تفرض (انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين) عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فاحد الخطين هو هذا المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والآخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامتة فكأن هناك خطا آخر كان منطبقا عليه فزال بحركته انطباقه مع بقاء احد طرفيه على حاله ويزداد انضاحه بان نفرض الخط المتناهي خارجا من مركز كرة موازيا لغير المتناهي ثم نفرض حركتها حتى يصير مسامتا فيحدث عند مركز الكرة زاوية مستقيمة الخطين (وانها تقبل القسمة الى غير النهاية) اذ قد بين اقليدس في الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولاشك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لانهاية له على ان الزاوية المسطحة اما كم او كيفية حالة فيه سارية في جهة واحدة منه فتكون قابلة للانقسام ابدا كالمقادير (وكلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامتة مع النقطة الفوقانية) يعني اذا فرض ان نقطة ما هي اول نقط المسامتة لم تكن تلك النقطة كذلك لان المسامتة معها انما تكون بحدوث زاوية منقسمة الى نصفين ولاشك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفي حال حدوث النصف توجد المسامتة لزوال الموازاة حينئذ قطعا وتلك المسامتة مع نقطة فوقانية بلاشبهة فلا تكون النقطة الاولى اول نقط المسامتة وهكذا فلا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول تلك النقط وقد تبين ذلك بان المسامتة انما تكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى جزء سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء السابق تكون المسامتة مع نقطة اخرى وهكذا ❊ قال المصنف

﴿ التلخيص ﴾

اى تلخيص هذا الوجه انه (لو وجد بعد غير متناه لامكن الفرض) اى المفروض (المذكور واللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامتة اولوجود نقطة هي اول نقط المسامتة) اذ مع ذلك الفرض اما ان تمتنع المسامتة وهو احد الامرين او لاتمتنع فيجب ان يوجد اول نقط المسامتة وهو الامر الآخر (والقسمان باطلان) اما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالته واستلزام وجودها تناهي ما لايتناهي ايضا واما امتناع المسامتة فلأن زوال الموازاة بالحركة يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لايخفى ومنهم من فرض الخط المتناهي اولا مسامتا ثم تحرك الى ان صار موازيا قال فلابد من نقطة هي آخر نقط المسامتة لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه باطل لمثل ما مر ويسمى برهان الموازاة (واعترض عليه بمنع امكان الفرض) اى لا نسلم انه لووجد بعد غير متناه لامكن وجود خط غير متناه مع وجود خط آخر متناه فيكون موازيا للاول اولا ومسامتا له بسبب حركته ثانيا اذ يجوز ان يكون بعض هذه الامور محالا في نفسه او يكون كل واحد منها ممكنا واجتماعها محالا كاجتماع قيام زيد مع عدمه وحينئذ جاز ان يكون

البعد الغير المتناهي ممكنا والفرض ممتنعا على احد الوجهين ويكون المحال ناشئا منه لا من البعد الذي لايتناهى او يكون كلاهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما (وجوابه دعوى الضرورة) اى نحن نعلم ببديهة العقل ان كل واحد من الامور المفروضة ومجموعها ايضا ممكن على تقدير لاتناهي الابعاد فلو كان لاتناهيها ممكنا فى نفس الامر لم يكن هناك ممتنع لا بسيط ولا مركب فلا يتصور لزوم محال ولما لزم علم ان المحال هو اللاتناهي وحده (واعلم ان من الفروض ما يحكم العقل بجوازه) بديهة (كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وادارة دائرة) بتحريك خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول (وليس لاحد ان يمنعه الامكابرة) وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما نبهنا عليه فلا يتجه عليه منع امكانه على ذلك التقدير (وقد يقال عليه) ايضا (لانسلم لزوم نقطة هي اول نقط المسامتة لعين ما ذكرتم فى بطلان التالى) اى نستدل به على بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب ان لا يوجد فى الخط الذي لايتناهى نقطة هي اول نقط المسامتة لان المسامتة انما تكون بزاوية وحركة منقسمتين فلا يوجد هناك ما هي اول نقطها الان كل نقطة تفرض كذلك كانت المسامتة مع ما فوقها قبلها (والجواب) عن هذا (انا بينا لزوم ذلك بان المسامتة لها اول) لكونها حادثة (وهو يكون بنقطة ضرورة) فالنقطة التي حدثت المسامتة معها فى ذلك الاول هي اول نقطها (ودليل امتناع اللازم) فى نفسه (لايدل على عدم ملازمته) لجواز ان يكون الملزوم ايضا ممتنعا كيف ولو دل على ذلك لما تم الاقيسة الاستثنائية التي استثنى فيها نقيض التالى واستدل عليه واليه اشار بقوله (والا جاء فى كل قياس استثنائى يستثنى فيه نقيض التالى) وقد يجاب ايضا بانا نستدل هكذا لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقط المسامتة اولا يوجد وكلاهما محال بدليلكم ودليلنا وعلى هذا بطل اعتراضكم بالكلية لكن بقى ههنا بحث وهو انا لانسلم ان المسامتة ببعض الزاوية اوالحركة قبل المسامتة الحاصلة بكلها وانما يلزم ذلك اذا كان بعضهما موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به مسامتة لكنهما ينقسمان بالقوة لا بالفعل ولو صح ما ذكرتم لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف الزاوية قبل الحركة الى كلها وهكذا بل تمتنع الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ودفعه بعض الافاضل بان ما ذكرناه احكام وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كسائر الهندسيات فليس المدعى الا انه لابد للمسامتة الحادثة من اول نقطة فى الوهم لكن الخط الغير المتناهي لايتعين فيه نقطة للاولية بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المسامتة الا ان يكون لها زمان هو اول ازمنة وجودها فلا تكون المسامتة الحادثة فيه مسبوقة بمسامتة فى زمان سابق عليه وهذا اللازم لايستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقط المسامتة فى الوهم بيانه انا نقول لامسامتة حال الموازاة بل لابد لحدوثها من حركة واقعة فى زمان فاذا وجدت كانت المسامتة حاصلة فى كل آن يفرض فى ذلك الزمان وتلك الآنات المفروضة فيه غير متناهية اى لاتقف عند حد فكذا المسامتات المتوهمة فيها وكل واحدة منها انما هي مع نقطة اخرى فلا تتعين نقطة اولى يقف الوهم عندها وهل هذا الامثل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان توجد فيه وحينئذ فلابد ان يتعين لها ولمسافتها جزء اول فى الوهم لكنه محال لايقال المسامتة آنية فلابد لها من نقطة غير مسبوقة باخرى فى الوهم لانا نقول مسامتة الخط للنقطة آنية واما المسامتة المذكورة اعنى مسامتة الخط للخط فلا يتصور حدوثها الا بوجود حركة فى زمان كما ذكرنا فليس هناك مسامتة الا وهي مسبوقة فى الوهم باخرى الى غير النهاية فلا يتعين فيه نقطة غير مسبوقة ويمكن ان يقال نحن

ندعى انه اذا وقع ذلك المفروض فى الخارج فلا بد ان يتعين فيه نقطة هى اول نقط المسامتة اذلابد هناك من مسامتة غير مسبوقة فيه باخرى والالزم وجود مسامتات غير متناهية العدد بالفعل فى زمان متناه وهو محال فتلك المسامتة انما هى باولى النقط ولك ان تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان تجعل تعين النقطة فى الوهم عبارة عن تعينها فى الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه (وقال بعض فضلاء المتأخرين) وهو صاحب لباب الاربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته على عدم تناهى الابعاد بان يقال (ان اطول خط يفرض) فى البعد المتناهى الموجود (هو محور العالم) فاذا فرضنا خطا يوازيه ثم يتحرك حتى يسامته على طرفه (والمسامتة مع النقطة التى فوقه) خارج العالم (قبل المسامتة معه) لماذكرتم بعينه فيلزم ان يكون على سمته نقط لا تتناهى و بعد غير متناه ينفرض فيه تلك النقط (وهذا) الذى ذكره (مما لاورود له كيف والمسامتة مع نقطة لاوجود لها لا تعقل) لانه لايمكن اخراج خط الى خارج العالم اذلاخلاء موجودا هناك ولاملأ فكيف يتصور ملاقاته لنقطة معدومة فيه (والوهم البحت) الذى لايساعده العقل (لاعبرة به) وتحقيقه ان اللازم مما ذكره نقط موهومة غير متناهية فى خط موهوم غير متناه والكلام فى تناهى الابعاد الموجودة فى الخارج دون الموهومة الصرفة ❊ الوجه (الثانى وهو عكس الاول) فى انه فرض فيه اولا المسامتة والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملاقاة واعتبر فيه آخر نقط التقاطع (و) هو (لزيادة تقرير) وتحقيق (له) اى للوجه الاول (ان نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم ينفرجان كانهما مائلان الى الموازاة فلابد فى الموازاة) من (ان يتخلص احدهما عن الآخر ولايتصور ذلك الا بنقطة هى نهايتهما ويلزم الخلف) وهو تناهيهما على تقدير اللاتناهى وقد ذكره صاحب التلويحات واشتهر ببرهان التخلص وانما يتضح اذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير متناه مقاطع لآخر غير متناه ايضا فاذا تحركت الكرة فقبل تمام الدورة لابد ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للآخر فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاة على ما مر مأخوذ منه بفرض احدالخطين متناهيا ومسامتا اولا فظهر ان براهين المسامتة والموازاة والتخلص راجعة الى اصل واحد ❊ الوجه (الثالث انا نفرض من نقطة ما خطين ينفرجان كساقى مثلث متساوى الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعا ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا) يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولو ترك ذكر تساوى الاضلاع واكتفى بالحيثية المفسرة له لكان الكلام اخصر واظهر ومحصوله ان يكون الانفراج بينهما بقدر امتدادهما (فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه) ايضا (بالضرورة واللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لايكون له نهاية ضرورة وهذا) البرهان فى الحقيقة (هو الذى يسميه ابن سينا البرهان السلمى مع زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البزل) واهتدى اليه صاحب المطارحات وذلك التلخيص هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد سقط به مأونات كثيرة يحتاج اليها فى السلمى الذى اورده فى اشاراته كما تطلع عليها فى شروحها (واعلم ان هذا) الوجه الثالث (يدل على بطلان عدم تناهى الابعاد من جميع الجهات) كما هو مذهب الخصم ومن جهتين ايضا لامن جهة واحدة اذلا يمكن حينئذ فرض الانفراج بقدر الامتداد واليه الاشارة بقوله (ولو جوز مجوز اسطوانة غير متناهية) فى طولها (لم يتم ذلك) فى ابطالها بخلاف الاولين فانهما يبطلان لاتناهى الابعاد على الاطلاق ❊ الوجه (الرابع) وهو البرهان السلمى على الاطلاق وقد لخصه المصنف تلخيصا شافيا (نفرض ساقى مثلث) خرجا من نقطة واحدة (كيف اتفق) اى سواء كان الانفراج بقدر الامتداد كما مر تصويره او ازيد بان يكون الانفراج ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا او انقص كما اذا انعكس الحال بينهما (فللانفراج اليهما) اى الى الساقين (نسبة محفوظة بالغا ما بلغ) وذلك

لان الخطين مستقيمان فلايتباعد ان الاعلى نسق واحد فاذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان الانفراج حينئذ ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعا واذا امتدا ثلاثين كان ثلاثة اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج اليهما وحينئذ تكون نسبة الامتداد الاول اعنى العشرة الى الثانى اعنى العشرين كنسبة الانفراج الاول اعنى الذراع الى الثانى اعنى الذراعين وكذا الحال فى نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع ومابعدهما (فلوذهبا) اى الساقان (الى غير النهاية لكان ثمه بعد متناه) هو الامتداد الاول (نسبته الى غير المتناهى) وهو الامتداد الذاهب الى غير النهاية (كنسبة المتناهى) وهوالانفراج الاول (الى المتناهى) وهوالانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لما عرفت من ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج (هذا خلف) لان نسبة المتناهى الى المتناهى المذكورين بجزئية معينة ويستحيل ذلك بين المتناهى وغير المتناهى لايقال جاز ان يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه ايضا لانا نقول فيلزم انحصار مالايتناهى بين حاصرين * الوجه (الخامس انا نقسم) جسما على هيئة الدائرة وليكن (ترسا بستة اقسام) متساوية بان نقسم اولا محيط دائرته الى ست قطع متساوية ثم نصل بين النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم حينئذ الى اقسام ستة متساوية (يحيط بكل قسم) منها (ضلعان ثم نخرج الاضلاع) باسرها (الى غير النهاية) حتى تنقسم الابعاد كلها فى طولها وعرضها اعنى سعة العالم بهذه الاقسام (ثم نردد فى كل قسم فنقول هو) فى عرضه (اما غير متناه فينحصر مالايتناهى بين حاصرين) هما الضلعان المحيطان به (واما متناه فكذا الكل) متناه ايضا (لانه ضعف المتناهى) الذى هو احد الاقسام (بمرات متناهية) هى الستة (وهذا) البرهان المسمى بالترسى (كالتتمة والتوضيح للبرهان) الذى هو تلخيص (السلمى لان كل قسم من الستة كمثلث متساوى الاضلاع) لانك اذا فرضت على ضلعى كل قسم نقطتين متساويتى البعد عن المركز ووصلت بينهما بخط كان ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التى عند المركز ثلثا قائمة اذ المحيط بكل نقطة اربع قوائم وقد قسمت ههنا بست زوايا متساوية وكذا كل واحدة من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لانهما متساويتان لتساوى وتريهما واذا كانت زوايا المثلث متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر ان الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما فى ذلك البرهان الا ان ههنا تصويرا ومزيد توضيح لامكان خروج خطين من نقطة بحيث ينفرجان على قدر امتدادهما وكان يكفيه ههنا ان يخرج من نقطة واحدة خطوطا ستة على ان تكون جميع الزوايا متساوية الا ان فى امكان ذلك نوع خفاء ففرض دائرة لاشبهة فى امكان تقسيم محيطها الى اقسام ستة متساوية وحينئذ يلزم تساوى الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلثى قائمة فينكشف مساواة البعد فيما بين الخطين لامتدادهما انكشافا تاما وهذه الوجوه اعنى الثالث والرابع والخامس كما لايخفى راجعة الى برهان واحد * الوجه (السادس التطبيق) الدال على تناهى الابعاد من جميع الجهات (وطريقه) ههنا (ان نفرض من نقطة ما الى غير النهاية خطا و) نفرض (من نقطة قبلها بمتناه خطا آخر) الى غير النهاية ايضا (ثم نطبق الخطين فالناقصة اما مثل الزائدة) واستحالته ظاهرة (او تنقطع فينقطعان) فلايكونان غير متناهيين (كما تقدم مرتين) مرة فى بطلان التسلسل ومرة فى تناهى القوى الجسمانية * الوجه (السابع انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه ونشير الى نقطة ما) من هاتين النقطتين (فنقول هى اما المنتصف اولا فان كانت المنتصف كان منها فى الجانب الآخر مثله فيكون من النقطة الاخرى فى ذلك الجانب اقل منه فنطبق احدهما بالآخر ويتم الدليل وان لم تكن المنتصف كان احدهما اقل من الآخر ونمضى) فى اتمام الدليل ولايذهب عليك ان هذا تقرير آخر للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة

﴿الى﴾

الى ادلة ثلاثة اثنان منها يدلان على امتناع اللاتناهي مطلقا وواحد على امتناعه فى جهتين او اكثر (احتج الخصم) على عدم التناهي (بوجوه * الاول) ان (ماوراء العالم متميز فان مايلي يمينه) اى يمين العالم (غير مايلي يساره ضرورة) الاترى ان بديهة العقل شاهدة بان مايلي القطب الشمالى غير مايلي القطب الجنوبى ومايلي المشرق غير مايلي المغرب الى غير ذلك (والمتميز لايكون عدما محضا فهو اذن) موجود و (بعد) لقبوله التقدير سواء كان ماديا اومجردا (والجواب منع) ثبوت (التميز) فيماوراء العالم بحسب نفس الامر (وانما ذلك) التميز الذى ذكرتموه (وهم) محض لاعبرة به اصلا * (الثانى انه) اى ماوراء العالم (متقدر فان مايوازى ربع العالم اقل ممايوازى نصفه وكل متقدر فهو) موجود و (كم والجواب ان التقدر) الذى صورتموه (وهم) باطل لايلتفت اليه قطعا * (الثالث انا لوفرضنا واقفا على طرف العالم فان امكنه مد يده فيماوراءه فثمه فضاء) موجود لاستحالة مد اليد فى العدم الصرف (متقدر اذ مايسع) منه (اصبعا اقل ممايسع اليد كلها وان لم يمكنه) مد يده فيه (فثمه جسم مانع) لليد من النفوذ (وعلى التقديرين فثمه بعد) اما مجرد او مادى (والجواب لانسلم انه لولم يمكنه مد يده فيه فثمه جسم مانع لجواز ان يكون ذلك لالوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذى يمكن مد اليد فيه * الرابع الجسم ماهية كلية فيمكن لها افراد غير متناهية عقلا) فاذا وجدت تلك الافراد كانت الابعاد غير متناهية (والجواب ان الكلية) وان لم تمنع من وقوع جزئيات لاتتناهى الا انها (لاتقتضى الوجود) اى وجود شئ من الجزئيات (ولا التعدد) فى الجزئيات (ولاعدم التناهى) فيها بل يجوز ان يكون الكلى ممتنع الوجود فلا يوجد شئ من افراده اوممتنع التعدد فلا تتعدد افراده اوممتنع اللاتناهي فى افراده فلا يوجد له افراد غير متناهية كل ذلك لامور خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تناهى افراد الجسم ممتنع للادلة السابقة

﴿المقصد الثامن﴾ جوز المتكلمون وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لان الامور المتماثلة تتشارك فى الاحكام واليه الاشارة فى الكلام المجيد اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم و (قال الحكماء لاعالم غير هذا العالم اعنى مايحيط به سطح محدد الجهات لثلاثة اوجه * الاول لووجد خارجه عالم آخر لكان فى جانب من المحدد و) كان (المحدد فى جهة منه فتكون الجهة قد تحددت قبله) ليتصور وقوعه فيها (لابه) كما هو الواقع (هذا خلف والجواب ان الذى ثبت بالبرهان تحدد جهتى العلو والسفل بالمحدد) كما مر (واما تحدد جميع الجهات به فلا لم لايجوز ان يكون ههنا جهات غيرهما تين الجهتين تحدد لابهذا المحدد) بل بمحدد آخر فيجوز وقوع هذا فى جهة منها (فان حصر الجهات) المتحددة (فى هاتين لم يقم عليه دليل * الثانى لووجد عالم آخر لكان بينهما خلاء سواء كانا) معا (كرتين اولا) وذلك لان هذا العالم كرى فان كان الآخر كريا ايضا لم يتصور الملاقاة بينهما الابنقطة فلا بد ان يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا اولا وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا لان ملاقاة الكرة لماليس بكرة لاتكون الامع فرجة (والجواب) بعد تسليم امتناع الخلاء ان نقول (لانسلم ذلك لجواز ان يملأ هما) اى يملأ مابينهما (مالئ ولو اردنا ذكر مستند للمنع تبرعا قلنا قد يكونان) اى العالمان (تدويرين) مركوزين (فى ثخن كرة) عظيمة يساوى ثخنها قطريهما او يزيد عليهما (وربما تتضمن) تلك الكرة (الوفا من الكرات كل واحدة) منها (اعظم من المحدد بما فيها) من الافلاك والعناصر (ولا استبعاد) فى ذلك (فانهم قالوا تدوير المريخ اعظم من ممثل الشمس بما فيها) من الافلاك الثلاثة والعناصر الاربعة ثلاث مرات (واذا جاز ذلك فلم لايجوز فيما هو اعظم منه ومن اين لكم انه ليس فى جوف تدوير المريخ عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا) فى الحقيقة (اومخالفة له) فيها * (الثالث لووجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها فيه احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد) كالماء مثلا (حيزان طبيعيان) وقد عرفت بطلانه (والجواب منع تساوى عناصرهما وكائناتهما) المركبة منهما (صورة) اى لانسلم تساويهما فى الصورة النوعية وان كانت متشاركة فى الآثار والصفات كاشتراك نار يهما

في الإحراق والاشراق (ولئن سلمنا) الاشتراك في الصورة النوعية (فلا نسلم تماثلهما حقيقة) لجواز الاختلاف في الهيولى الداخلة في حقيقتهما (وان سلمنا) التماثل ايضا (فلم لا يجوز ان يكون وجوده في احدهما) اى حصوله في احد الحيزين (غير طبيعي) ولا نسلم ان القسر لا يكون دائما

﴿المرصد الثالث في﴾ مباحث (النفس)

المجردة واحكامها * شرع في بيانها بعد الفراغ من مباحث الاجسام وعوارضها (وفيه مقاصد) اربعة

﴿الاول﴾ في النوس الفلكية وهي مجردة) عن المادة وتوابعها (لان حركات الافلاك ارادية فلها نفوس مجردة اما الاول) وهو كون حركاتها ارادية (فلانها اما طبيعية اوقسرية اوارادية) لما مر من ان اقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها (والاولان باطلان) فتعين الثالث (اما كونها طبيعية فلان الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك) التحرك الدوري (مقتضى الطبيعة) ومستندا اليها (لكان الشئ الواحد) وهو الوضع المخصوص (مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع وانه محال) وقد وجه هذا الدليل بان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشئ عين طلبه وانه محال بديهة ورد عليه بانه ترك وضع ليس توجها اليه بعينه لانعدامه بتركه بل غايته انه توجه الى مثله فلا يكون المتروك نفس المطلوب فالاولى ان يوجه بان المتحرك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشئ المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوفة على الشعور والارادة (واما كونها قسرية فلما تقدم ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك) لانه تقدم في مباحث الاعتمادات ما هو بمعناه اعنى (ان عديم الميل الطبيعي لا يتحرك) قسرا (وههنا لاطبع فلا قسر وايضا فلو كان) تحرك الافلاك على الاستدارة (بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها) في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها في المناطق والاقطاب اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة (واما الثاني) وهو انه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة (فلان ارادتها) المتعلقة بحركاتها (ليست) ناشئة (عن تخيل محض) من قوة جسمانية تدرك امورا جزئية (والا امتنع دوامها) اى دوام الحركات الفلكية (على نظام واحد دهر الداهرين) اى ازلا وابدا (لا يختلف ولا يتغير) لا في الجهة ولا في السرعة الا ترى ان الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات الجزئية تختلف وتنقطع (فهي) اى ارادتها التي تترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة (اذن ناشئة عن تعقل كلي) يندرج فيه امور غير متناهية (ومحل التعقل الكلي مجرد لما سيأتي في النفوس الانسانية برهانه والاعتراض) على هذا الدليل ان يقال (لا نسلم انها ليست طبيعية وانه يلزم) من ذلك (كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لجواز ان يكون المطلوب) في الحركة الطبيعية (نفس الحركة) لا حصول وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هي التأدي الى شئ آخر فلا تطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر في آنين في مكانين فجاز كونها مطلوبة لذاتها (سلمنا) اى سلمنا ان الحركات الفلكية ليست طبيعية (لكن لا نسلم انها ليست قسرية قولك القسر على خلاف الطبع) اى ما ليس فيه ميل طبيعي لا يقبل حركة قسرية (ممنوع وقد مر ما في دليله) من الخلل على انه ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية ان لا يكون لها ميل طبيعي مخالف لهذه الحركة ولا نسلم ايضا ان القاسر هناك منحصر في الافلاك حتى يلزم التشابه بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها في بعض تكون حركة عرضية لا قسرية (سلمنا لكن لا نسلم ان التخيل لا ينتظم) على حالة واحدة ولا يدوم سرمدا (ولم لا يجوز ان يكون تخيله) اى تخيل الفلك (خلاف تخيلنا) فلا يختلف ولا ينقطع بل يستمر ازلا وابدا بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متماثلة فان قيل القوى

الجسمانية كامر متناهية مدةوعدة وشدة فلاتستند اليها الحركات التى لا تتناهى قلنا قد مر ايضا مافيه ولوصح ذلك تعذر عليكم اثبات النفوس المنطبعة فى الاجسام الفلكية (سلمنا لكن لانسلم ان محل التعقل مجرد و) ماسيأتى من برهانه (ستتكلم عليه) هناك (تفريعان) على القول بان للافلاك نفوسا مجردة وانها احياء ناطقة ﴿الاول لها مع القوة العقلية﴾ التى نسبتها اليها كنسبة النفس الناطقة الينا (قوى جسمانية هى) بتخيلاتها (مبدأ للحركات الجزئية) الصادرة عنها (فان التعقل الكلى لايصلح لذلك) اى لكونه مبدأ لوقوع الحركة الجزئية (فان نسبته الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض) بالوقوع (دون البعض) بل لابد فى وقوعه من ارادة جزئية متفرعة من ادراك جزئى لايتصور الامن قوة جسمانية وهذه القوى فى الافلاك كالخيال فينا الا انها سارية فى جميع اجزائها لكونها بسيطة وتسمى نفوسا منطبعة (الثانى ليس للافلاك حس) من الحواس الظاهرة (ولاشهوة ولاغضب لان الاحتياج اليها لجلب النفع ودفع الضر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها) الجسمية والنوعية (لاتقبل ذلك) لامتناع الخرق والالتئام والكون والفساد عليها (والمقدمات) المذكورة (كلها ممنوعة) اذلانسلم ان هذه القوى انما خلقت لماذكر فانه يجوز ان يكون خلقها لكونها كالاً للجسم ولانسلم ايضا انحصار النفع والدفع فى حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلانسلم ان صورة الفلك لاتقبل الفساد وما استدل به عليه مدخول وفى الملخص ان كلام ابن سينا اضطرب فى الحواس الباطنة فحيث نفاها استدل عليه بانها متعلقة بالحواس الظاهرة لان التخيل لحفظ صور المحسوسات والتوهم لدرك احوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيهما فاذا لم يوجد الاصل وجب ان لا يوجد الشئ ويرد على هذا الاستدلال انا لانسلم انحصار فائدتها فى حفظ صور المحسوسات واحوالها الجزئية والتصرف فيها اذيجوز ان يكون فيها فوائد اخرى وان سلم فلا نسلم انه لامعطل فى الوجود ﴿المقصد الثانى﴾ فى ان النفوس الانسانية مجردة اى (ليست) قوة (جسمانية) حالة فى المادة (ولاجسما) بل هى لامكانية لاتقبل اشارة حسية (وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف) من غير ان تكون ذاخلة فيه بالجزئية او الحلول (هذا مذهب الفلاسفة) المشهورين من المتقدمين والمتأخرين (ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالى والراغب) وجمع من الصوفية المكاشفين (وخالفهم فيه الجمهور) بناء على ما مر من نفى المجردات على الاطلاق) عقولا كانت او نفوسا (احتجوا) اى المثبتون لتجريدها (بوجوه) خمسة (الاول انها تعقل البسيط) الذى لاجزء له بالفعل (فتكون مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة ما) من الحقائق اى معنى ما من المعانى (فان كانت) تلك الحقيقة (بسيطة فذاك) اى ثبت المطلوب اعنى تعقلها للبسيط (والا كانت) تلك الحقيقة (مركبة من البسائط) بالفعل لان الكثرة متناهية كانت اوغير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لانه مبدأها (وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه) بالضرورة لايقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكنه فان تعقله بوجه ما لايستلزم تعقل شئ من اجزائه لانا نقول كلا منا فى ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا كان له بسائط كل منها واحد بالفعل (واما الثانى) وهو انها اذا تعقلت البسيط كانت مجردة (فلان محل البسيط لوكان جسما اوجسمانيا) اى لوكان ذا وضع اصالة اوتبعا (لكان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لان الحال فى احد جزئيه غير الحال فى) الجزء (الاخر وانه) اى انقسام الحال الذى هو العلم (ينافى البساطة) فى المعلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقا لمعلومه (اجيب عنه بانه مبنى على ان النفس محل المعقول) لان التعقل عبارة عن حصول الصورة فى القوة العاقلة (وهو ممنوع فان العلم) عندنا (مجرد تعلق) بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتبارى اتصف به العالم لا امر موجود حال فيه (وان سلم) ان العلم بحصول صورة المعلوم (فمحل) اى فالنفس حينئذ محل (الصورة البسيط) الذى

تعقلته لالذات البسيط (ولايلزم المطابقة) بين الصورة وذي الصورة (من جميع الوجوه فقد لاتكون) صورة البسيط (بسيطة) الا ترى الى ماقالوه من انه يجوز ان يكون للبسيط الخارجي صورتان عقليتان او اكثر كما مر في مباحث الحال (وان سلم) ان صورة البسيط يجب ان تكون بسيطة (فلا نسلم ان كل ذي وضع منقسم فانه بناء على نفي الجزء الذي لايتجزى) وهو ممنوع وحينئذ جاز ان تكون النفس جوهرا فردا كما قال به بعض (وان سلم) ان كل ذي وضع منقسم (فلا نسلم ان الحال في المنقسم منقسم كالسطح) الحال عندكم في الجسم المنقسم في جميع الجهات مع انه لا ينقسم في العمق وكالخط الحال في السطح مع عدم انقسامه في العرض وكالنقطة الحالة في الخط مع انها لا تنقسم اصلا و بالجملة انما يلزم انقسام الحال اذا كان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده غير مسلم (وان سلم انه) اي الحال في المنقسم (منقسم فبالقوة كالجسم لابالفعل و انه لاينافي البساطة لجواز ان تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته) فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة الى ما لا يتناهى مع كونه بسيطا بالفعل اذ ليس فيه مفاصل متحققة فليس فيه انقسام فعلي ولامنافات بين الانقسام وعدمه من جهتي القوة و الفعل لانهما جهتان متغايرتان (الثاني) من الوجوه الخمسة (انها) اي النفس الانسانية (تعقل الوجود وانه بسيط لما مر) في مباحثه من ان اجزاءه وجودات اوعدمات الى آخر الكلام (والجواب ما تقدم) من المنوع الواردة على مقدمات ادلة بساطته والمنوع المذكورة في الوجه الاول الذي هو اعم منه (الثالث) من تلك الوجوه (انها تعقل المفهوم الكلي فتكون مجردة اما الاول فظاهر) لانها تحكم بين الكليات احكاما ايجابية وسلبية فلابد لها من تعقلها (واما الثاني فلان) النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلي حالا في ذي وضع ولاشك ان (الحال في ذي الوضع يختص بمقدار) مخصوص (ووضع) معين ثابتين لمحله (فلايكون) ذلك الحال (مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لايكون مطابقا الا لما له ذلك المقدار والوضع) فلايكون حينئذ كليا هذا خلف لان المقدر خلافه (والجواب يعرف مما مر) اذلا نسلم ان عاقل الكلي محل له لابتنائه على الوجود الذهني وايضا الحال فيماله مقدار وشكل ووضع معين لايلزم ان يكون متصفا بها لجواز ان لايكون الحلول سريانيا (ويرد ههنا منع عدم مطابقته لكثيرين اذقد يخالف الشبح لما له الشبح في الصغر والكبر) كالصور المنقوشة على الجدار وكصورة السماء في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة هو ان الصورة اذا جردت عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين الاترى انه يجب تجريدها عن التشخص العارض لها بسبب المحل (الرابع) منها (انها تعقل الضدين) اذتحكم بينهما بالتضاد (فلو كان) مدركها (جسما اوجسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض مثلا في جسم واحد وانه محال) بديهة (والجواب ان صورتي الضدين لاتضاد بينهما لانهما تخالفان الحقيقة الخارجية) فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين (ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد) ايضا لان الضدين لا يجتمعان في محل واحد ماديا كان اومجردا (وان سلمنا) تضاد صورتي الضدين (فلم لا يجوز ان يقوم كل) منهما (بجزء من الجسم) الذي يعقلهما معا غير الجزء الذي قام به الاخرى فلايلزم اجتماع المتضادين في محل واحد (الخامس) منها ان نبطل كونها جسما بما مر ثم نقول (لوكان العاقل منها جسمانيا) حالا في جميع البدن او في بعضه (لعقل محله دائما اولم يعقله دائما والتالي باطل اما الملازمة فلان تعقله لمحله ان يكفي فيه حضوره لذاته كان حاصلا دائما) يعني ان الصورة الخارجية التي للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دائما فلو كفى ذلك في تعقله اياه كان تعقله مستمرا دائما (والا احتاج) تعقله له (الى حصول صورة اخرى) منتزعة (منه) حاصلة فيه (وانه محال لانه يقتضي اجتماع المثلين) لان الصورتين مثلان في الماهية (فلا يحصل) ذلك التعقل دائما (واما بطلان التالي فبالوجدان اذ ما من جسم فينا يتصور انه محل للعلم) والقوة العاقلة (كالقلب والدماغ وغيرهما) من اجزاء

البدن (الاونعقله تارة ونغفل عنه اخرى الجواب منع الملازمة) بمنع ماذكر في بيانها (لجواز ان لايكفي في تعقله (حضوره) بصورته الخارجية (ولايحتاج) ايضا (الى حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك) لان كون التعقل بحصول الصورة ممنوع عندنا (سلمناه لكن لانسلم ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع للمثلين وانما يلزم ذلك ان لو تماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع) سلمنا تماثلهما لكن لااجتماع بينهما في محل واحد لان احدهما محل للعاقلة والاخرى حالة فيها ﴿ خاتمة ﴾ في رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة) التي يشير اليها كل احد بقوله انا (وهي) كثيرة لكن المشهور منها (تسعة الاول لابن الراوندي انه جزء لايتجزى في القلب لدليل عدم الانقسام مع نفي المجردات) يعني انها جوهر لظهور قيامها بذاتها وغير منقسمة لما مر من تعقلها للبسائط وليست مجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فتكون جوهرا فردا هو في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم (الثاني للنظام انه اجزاء) هي اجسام (لطيفة سارية في البدن) سريان ماء الورد في الورد (باقية من اول العمر الى آخره لايتطرق اليها تحلل وتبدل) حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض مافيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء (انما المتحلل والمتبدل من البدن (فضل ينضم اليه و ينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق) من اول عمره الى آخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك (الثالث انه قوة في الدماغ وقيل في القلب الرابع انه ثلاث قوى احديها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس انه الهيكل المخصوص) وهو المختار عند جمهور المتكلمين (السادس انه الاخلاط) الاربعة (المعتدلة كما وكيفا السابع انه اعتدال المزاج النوعي الثامن انه الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة و بالعكس التاسع انه الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة) فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه (واعلم ان شيأ من ذلك) الذي رويناه (لم يقم عليه دليل وما ذكروه لايصلح للتعويل) عليه ﴿ المقصد الثالث ﴾ في ان النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون اذ لاقديم عندهم الا الله وصفاته) عند من اثبتها زائدة على ذاته (لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث مع) حدوث (البدن اوقبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد تعداد اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر والمراد) بهذا الانشاء (افاضة النفس) على البدن (وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه الصلاة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وغاية هذه الادلة الظن) دون اليقين الذي هو المطلوب (اما الآية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشأناه جعل النفس متعلقة به وانما يلزم) من ذلك (حدوث تعلقها لاحدوث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد فتعارضه الآية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس) فلكل رجحان من وجه فيتقاومان (هذا) كما ذكرناه (و) اما (الحكماء) فانهم (قد اختلفوا في حدوثها فقال به ارسطو ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها احتج ارسطو بانها لوقدمت فاما ان تكون قبل التعلق بالبدن) متعددة (متمايزة اولا فان كانت متمايزة فتمايزها) وتعينها (اما بذواتها اولابذواتها فان كان بذواتها) او بلوازمها (فتكون كل نفس) من النفوس البشرية (نوعا منحصرا في الشخص) الواحد (فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وانه باطل اذ لولم نقل بان كلها متماثلة فلا اقل من ان يوجد) فيما بين الجميع (نفسان متماثلان وان كان) تمايزها (لابذواتها كان بالقابل ومايكتنفه كما تقدم) من ان تعدد افراد النوع الواحد معلل بقابله والاعراض المكتنفة به (ومادتها البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر و يلزم التناسخ) اى انتقالها من بدن الى آخر (وسنبطله وان لم تكن) قبل التعلق (متمايزة) بل كانت واحدة (فبعد التعلق ان بقيت) على وحدتها (كما كانت كانت نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم) وسائر الصفات وانه

باطل بالضرورة (وان لم تبق كما كانت) بل تكثرت (لزم التجزى والانقسام ولا يتصور هذا الافيما له مقدار) وحجم فلا تكون مجردة بل مادية (وايضا فقد عدمت) بذلك التجزى والانقسام (تلك الهوية) الواحدة القديمة (وحصلت هويتان اخريان حادثتان و يلزم المطلوب) وهو ان النفوس المتعلقة بالابدان حادثة (احتج الخصم) على قدمها (بوجوه) ثلاثة (الاول ان كل حادث له مادة) فلو كانت النفس حادثة كانت مادية لامجردة (قلنا) بعد تسليم الملازمة تلك المادة التي يستلزمها الحدوث (اعم من مادة يحل) الحادث (فيها او يتعلق بها) والمتعلق بالمادة يجوز ان يكون مجردا بحسب ذاته (الثاني لو لم تكن) الناطقة (ازلية لم تكن ابدية) ايضا والتالي باطل اتفاقا واما الملازمة فلانها اذا كانت حادثة يزول وجودها لان كل كائن فاسد (والجواب المنع) ومعنى القضية المذكورة ان كل حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز ان يمتنع عدمه لغيره ابدا (الثالث يلزم عدم تناهي الابدان) والصواب عدم تناهي النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة كان حدوثها بحدوث الابدان التي هي شرط فيضانها من المبدأ القديم والابدان غير متناهية لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لاتتناهى فتكون النفوس البشرية غير متناهية ايضا لكن لا استحالة في لاتناهي الابدان والادوار لانها متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية وهو محال بالتطبيق (والجواب شرط امتناعه الترتب) الطبيعي اوالوضعي (كما مر) والنفوس الناطقة وان كانت موجوده مجتمعة الا انها غير مترتبة فيجوز لاتناهيها ﴿تنبيه﴾ قال ارسطو كل حادث لابدله) من استناده الى المبدأ القديم الواجب و (من شرط حادث) فقوله (دفعا للدور والتسلسل) تعليل لما هو المقدر في الكلام واما الاحتياج الى الشرط فلئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة (فلحدوث النفس) من المبدأ المفيض (شرط وهو حدوث البدن) لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها (فاذا حدث البدن فاض عليه نفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد وبه ابطل التناسخ) حيث قال ان صح التناسخ (فاذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس اخرى) حدثت الآن (لما ذكرنا من حصول العلة) المؤثرة (بشرطها كلا فتكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل احد يجد ان نفسه واحدة واعلم ان هذا) الذي ذكره ارسطو في حدوث النفس و بطلان التناسخ (دور صريح فانه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ) على تقدير قدمها (وابطاله ثم بين بطلان التناسخ بحدوث النفس وانما يصح له ذلك لو بين احدهما بطريق آخر مثل ما يقال في ابطال التناسخ انه يلزم تذكرها لاحوالها في البدن الآخر اوان استعداد الابدان للنفوس وتكونها) اى وحدوث النفوس (على وتيرة) واحدة فانه كلما استعد بدن حدث نفس (بخلاف مفارقة النفوس) مع حدوث الابدان (اذ قد يتفق وباء) اى فساد هواء (اوجايحة) اى حادثة مستأصلة كالطوفان (اوقتل عام يهلك فيها من النفوس) دفعة (ما يعلم بالضرورة انه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان) كما نقل من انه وقع حرب في ارض يونان فقتل في يوم واحد مائتا الف من الجانبين ومن المعلوم انه لم يحدث في ذلك اليوم ابدان بهذا العدد في جوانب العالم لتتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن ابدانها فلو كان تعلق النفوس على طريقة التناسخ لزم تعطل بعضها الى ان يحدث بدن تتعلق به (وليس شئ منهما) والاظهر منهما اى من هذين الطريقين الآخرين (يصلح للتعويل) اذ لانسلم لزوم التذكر لاحوالها في البدن السابق لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على انه قد نقل عن بعضهم انه قال انى لا تذكر كوني في صورة الجمل ولانسلم ان عدد ابدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البحور والبرارى لايساوى عدد تلك النفوس المفارقة (وعلى اصل الدليل) الذى ابطل به التناسخ (اعتراضات

تعرفها ان كان ماممهدنا لك من الاصول على ذكر منك فلا نعيد ها حذرا من الاطناب) مثل ان يقال لانسلم ان كل حادث لابد له من شرط حادث فان الفاعل المختار له ان يخصص الحوادث باوقاتها من غير ان يكون هناك داع وليس هذا مستلزما للتخلف عن العلة المستلزمة سلمناه لكن لانسلم ان شرط حدوث النفس هو البدن ولم لايجوز ان يكون له شرط غيره سلمناه لكن لانسلم انه اذا حدث بدن وجب ان يفيض عليه نفس انما يجب ذلك اذا لم يتعلق به نفس مستنسخة وقد يقال اراد باصل الدليل ماذكره ارسطو على حدوث النفس فانه اصل لدليله على ابطال التناسخ فيعترض عليه بانا لانسلم ان علة التمايز اما الذات اوغيرها لان التمايز امر عدمي فلا يحتاج الى علة ولانسلم تماثل النفوس كلها ولا تماثل نفسين منها والاستعداد لايجدي نفعا ولانسلم ان تمايز افراد نوع واحد انما يكون بالقابل وما تقدم في بيانه قد ظهر لك هناك فساده الى غير ذلك مما لايخفى على الفطن ﴿ المقصد الرابع ﴾ تعلق النفس بالبدن) ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه والا تمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة الى امر آخر وليس ايضا تعلقا في غاية القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور المادية بمحالها لما عرفت من انها مجردة بذاتها غنية عما تحل فيه بل هو تعلق متوسط بين بين كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة ومن ثمه قيل هو (تعلق العاشق بالمعشوق) عشقا جبليا الهاميا فلا ينقطع مادام البدن صالحا لان يتعلق به النفس الا ترى انها تحبه ولاتمله مع طول الصحبة ولاتكره مفارقته وذلك (لتوقف كمالاتها ولذاتها) العقلية والحسية (عليه) فانها في مبدأ خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات والى ان تكون تلك الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا كالابصار مثلا التفتت الى العين فتقوى على الابصار التام وكذا الحال في سائر الافعال ولو اتحدت الآلة لاختلطت الافعال ولم يحصل لها شيء منها على الكمال واذا حصلت لها الاحساسات توصلت منها الى الادراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والاخلاق المرضية وترقت الى لذاتها العقلية بعد احتظائها باللذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق في القوة بل اقوى منه بكثير (و) انما تتعلق من البدن (اولا بالروح القلبي المتكون في جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه) فان القلب له تجويف في جانبه الايسر يجذب اليه لطيف الدم فيبخره بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلق للنفس بان شد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع الشد ولا يبطلها مما يلي جهة الدماغ وايضا التجارب الطبية تشهد بذلك (وتفيده) اي تفيد النفس الروح بواسطة التعلق (قوة بها تسري) الروح (الى جميع البدن فتفيد) الروح الحامل لتلك القوة (كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التي فصلناها فيما قبل وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولاحاجة الى اثبات القوى) كما مر مرارا

﴿ المرصد الرابع في العقل ﴾

والمراد به كما مر موجود ممكن ليس جسما ولاحالا فيه ولاجزأ منه بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية (وفيه مقاصد) ثلاثة ﴿ الاول في اثباته ﴾ قال الحكماء اول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث) قال بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديثين الآخرين اول ما خلق الله القلم واول ما خلق الله نوري ان المعلول الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبدأه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور سائر الموجودات ونقوش العلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه في افاضة انوار النبوة كان نورا لسيد الانبياء (واحتجوا) على اثبات العقل (بوجهين * الاول الله تعالى واحد) حقيقي لاتكثر فيه اصلا بوجه من الوجوه (فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد ويمتنع ان يكون ذلك) الصادر عنه (جسما لتركبه) فلو صدر اولا لزم تعدد الصادر في المرتبة

الاولى (ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة) لان الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر الاول لتقدم على اجزائه (ولا) يجوز ايضا ان يكون الصادر الاول (احد جزئيه اذلايستقل بالوجود دون الآخر) فلايستقل بالتأثير ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتأثير معا (ولاعرضا اذلايستقل بالوجود دون الجوهر) الذى هومحله فكيف يوجد قبله (ولانفسا اذلا تستقل بالتأثير دون الجسم) الذى هوآلتها (فيمتنع ان يكون سببا لمابعده) ويجب ذلك فيماصدر اولا (فتعين ان يكون الصادر الاول (هوالعقل ❊ تلخيصه اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الاول فى الجسم والثانى فى الهيولى والصورة والعرض والثالث فى النفس الثانى الموجدللجسم) كالفلك مثلا (لايجوز ان يكون هوالواجب لذاته والالاوجد جزئيه) لان موجد الكل حقيقة يجب ان يكون موجد الكل واحد من اجزائه (فيكون) الواجب تعالى (مصدرالاثرين) فى مرتبة واحدة (ولاجسما آخر اذالجسم انمايؤثرفيماله وضع) مخصوص (بالقياس اليه) امابالمجاورة والقرب اوالمحاذاة والمقابلة علم ذلك (بالتجربة) فان النار لاتسخن اى جسم كان بل مايقاربها والشمس لاتضئ الامايقابلها (فلو) اوجد جسم جسما آخر لوجب ان يفيض صورته على هيولاه ولو(افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى اليه وضع قبل الصورة وانه محال)لان وضع الهيولى مستفاد من الصورة التى هى ذات وضع بالذات لكونها فى حد نفسها ممتد فى الجهات (ولانفسا لتوقف تأثيرها عليه) فان النفس لاتؤثر الابآلات جسمانية فيكون تأثيرها متأخرا عن الجسم فكيف يتصور ايجادها اياه (ولا احد جزئيه والا لكان) ذلك الجزء الموجدللجسم (علة للآخر وقدابطلناه لعدم استقلاله بالوجود) دون الآخر فلايتصور كونه علة موجدة للآخر (ولاعرضا لتأخره عنه)فى الوجود (فهو) اى الموجدللجسم(العقل ❊ الاعتراض بناء على) تسليم(ان الواحد لايصدر عنه الاالواحد اماعلى) الوجه (الاول فلم لايجوز ان يكون اول صادر هو الجسم بان يصدر احد جزئيه) عن الواجب تعالى ابتداء (وبواسطته يصدر الآخر) وقدصرحوا بان الصورة جزء لعلة الهيولى وليس يلزم من كونها غنية فى مدخلية التأثير عن الهيولى كونها غنية فى وجودها متشخصة عنها (وان سلم) ذلك (فلم لايجوز ان يكون) الصادر الاول(نفسا ولايلزم من توقف تصرفها فى البدن على تعلقها به توقف ايجاده مطلقا) على ذلك التعلق فيجوز ان يوجد الجسم بلا تعلق هو منشأ للتصرف والتدبير (وان سلم فلم لايجوز ان يكون) الصادر الاول (صفة قائمة بذات الله تعالى ودليلهم على عدم زيادة الصفات سنبطله واما على) الوجه (الثانى فلم لايجوز ان يكون الموجد للجسم جسما قوله انما يؤثر) الجسم (فيماله وضع بالنسبة اليه ممنوع والاستقراء) على سبيل التجربة كما ذكرتم (لايفيدالعموم) لانه استقراء ناقص (سلمناه لكن قديكون الموجد نفسا توجده اولاثم تتعلق به سلمناه لكن قديكون هوالواجب) بان يوجد احد جزئيه ابتداء وبتوسطه الجزء الآخر (كامر) فى الاعتراض على الوجه الاول ﴿ المقصد الثانى ﴾ فى ترتيب الموجودات على رأيهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلاثة وجوده فى نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار وجوده) يصدر (عقل وباعتبار وجوبه بالغير) يصدر (نفس وباعتبار امكانه) يصدر (جسم) هو الفلك الاول وانماقلنا ان صدورها عنه على هذا الوجه (اسنادا للاشرف الى الجهة الاشرف والاخس الى الاخس فانه احرى واخلق وكذلك) يصدر (من) العقل (الثانى عقل) ثالث (ونفس)ثانية (وفلك) ثان وهكذا (الى) العقل (العاشر) الذى هو فى مرتبة التاسع من الافلاك اعنى فلك القمر (ويسمى العقل الفعال) المؤثر فى هيولى العالم السفلى (المفيض للصور)والنفوس (والاعراض على العناصر) البسيطة(و) على (المركبات) منها (بسبب مايحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية) والاتصالات الكوكبية (واوضاعها ❊ الاعتراض)

﴿ان يقال﴾

ان يقال (هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلابد لها من مصادر) متعددة (والابطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الاالواحد فيبطل) حينئذ (اصل دليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان تصير جزء مصدر الامور الوجودية) وقد يجاب عنه بانها ليست جزأ من المؤثر بل هي شرط للتأثير والشرط قد يكون امرا اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للمبدأ الاول فيجوز ان تكون بحسبها مصدرا لامور متعددة كالمعلول الاول وذلك مناف لمذهبهم الذي بنوا عليه كلامهم في ترتيب الموجودات (وحديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي) لايلتفت اليه في المطالب العلمية (واسناد الفلك الثامن مع مافيه من الكواكب المختلفة) المقادير المتكثرة كثرة لاتحصى (الى جهة واحدة) في العقل الثاني كما زعموه (مشكل) جدا (وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها) الفائتة عن الحصر (الى العقل الفعال) مشكل ايضا (وبالجملة فلايخفى) على الفطن المنصف (ضعف مااعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي) وفي الملخص انهم خبطوا فتارة اعتبروا في العقل الاول جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر بدلهما تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة اوجه كما ذكر في متن الكتاب وتارة من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر ان العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ماهي عليه في نفس الامر ﴿المقصد الثالث﴾ في احكام العقول وهي سبعة ❊ الاول انها ليست حادثة لما تقدم ان الحدوث يستدعي مادة ❊ الثاني ليست كائنة ولافاسدة اذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة اخرى) فلا يتصور الا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل (واما البسيط فلايكون فيه جهتا قبول وفعل) فلاتكون العقول لبساطتها فاسدة بل ابدية (الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه اذ تشخصه بماهيته والالكان بالمادة ومايكتنفها كما تقدم ❊ الرابع ذاتها جامعة لكمالاتها اي ما يمكن لها فهو حاصل) بالفعل دائما (وماليس حاصلا لها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث يستدعي مادة بتجدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلايتصور الا في مادي هو تحت الزمان) والعقول مجردة غير زمانية (الخامس انها عاقلة لذواتها اذ التعقل حضور الماهية المجردة) عن الغواشي الغريبة (عند الشيء) المجرد القائم بذاته (ولاشك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة) والتغاير الاعتباري كاف في تحقق الحضور (وفيه نظر لجواز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس) فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو باطل (السادس انها تعقل الكليات وكذا كل مجرد) من المجردات القائمة بذواتها فانه يعقل الكليات (اذ كل مجرد) كذلك (يمكن ان يعقل) لان ذاته منزه عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشوائب المادية المانعة عن التعقل فماهيته لاتحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل فكل مجرد فهو في حد نفسه يمكن ان يعقل (وكل ما يمكن ان يعقل فيمكن ان يعقل مع غيره اذ) نعلم بالضرورة انه (لا تضاد في التعقلات) فكل معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات وايضا كل مايعقل فانه لاينفك عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوحدة والامكان وغيرهما والحكم بين شيئين يستدعي تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره في الجملة وحينئذ (فيمكن ان يقارنه) اي المجردة (الماهية المجردة) اي الماهية الكلية التي (للغير في العقل) لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية غيره كانا معا حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارنا للآخر فيه واذا امكن ان يقارن ماهية الغير المجرد في العقل (فيمكن ايضا ان يقارنها) اي يقارن ماهية الغير ماهية المجرد (مطلقا) اي سواء كان المجرد

موجودا فى العقل او فى الخارج (اذ كونها) اى حصول ماهية المجرد (فى العقل ليس شرطا للمقارنة) المطلقة وصحتها (لانه لو كان شرطا) للمقارنة على الاطلاق وصحتها (لكان مقارنته) اى مقارنة المجرد (للعقل) التى هى اخص من مطلق المقارنة (مشروطة) ايضا (بكونها) اى بكون ماهية المجرد (فى العقل) لان الاخص لابد ان يكون مشروطا بما شرط به الاعم (و) حينئذ (يلزم الدور) لان كون ماهية المجرد فى العقل هو عين مقارنته له المشروطة به واذا لم يكن كون المجرد فى العقل شرطا للمقارنة بينه وبين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا فى الخارج (واذا جاز مقارنة) الماهية الكلية (المجردة) التى للغير (اياها) يعنى ماهية المجرد حال كونها موجودة فى الخارج (امكن تعقلها) اى تعقل الماهية الكلية (له) اى للمجرد اذ لامعنى لتعقله للماهية الكلية الامقارنة تلك الماهية له فى وجوده الخارجى (وكل ماهو ممكن له فهو حاصل له بالفعل) دائما لما عرفت (فاذن هو عاقل لكل مايغايره) من الكليات (بالفعل وهو المطلوب) ومحصول الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لامانع فيه من تعقله وكل مايصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع كل واحد ممايغايره من المفهومات وكل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره لان تعقل الشئ عبارة عن حصول ماهيته فى العقل ثم ان امكان مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول آخر ليس متوقفا على حصول المجرد فى العقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه كان امكان الشئ متوقفا على وجوده ومتأخرا عنه وانه محال واذا لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد فى العقل امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا فى الخارج ولايتصور ذلك الا بحصول الغير فى المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه واذا امكن تعقله له كان حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث من توابع المادة (الجواب لانسلم ان كل مجرد يمكن تعقله كالبارى) تعالى فان حقيقته مجردة مع انه لايمكن تعقلها للبشر عندكم (وحقيقة العقول والنفوس) فانها غير معقولة لنا فمن اين الجزم بامكان تعقلها ولانسلم ان المجرد فى صيرورته معقولا لايحتاج الى عمل يعمل به انما يصح ذلك اذا انحصر المانع من التعقل فى المادة وتوابعها وهو ممنوع (وان سلمنا فلا نسلم ان كل مايمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان) الشاهد بعدم التضاد والتنافى بين التعقلات (لايعم) شهادته لعدم تعلقه بجميع المفهومات (كيف والغير قد يكون ممالايجوز تعقله) كما اشرنا اليه (وان سلم فلا نسلم انه) اى تعقله مع الغير (يقتضى مقارنة الماهية المجردة) التى لذلك الغير (للعقل) اى للمجرد المعقول (وانما يصح) ذلك (لوكان العلم حصول الماهية المجردة فى العقل) حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين متقارنين فيه (وقد تكلمنا فيه) حيث بينا ان العلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم (وان سلمنا) ان تعقلهما يستلزم تقارنهما فى الوجود الذهنى (فلا نسلم انه يلزم من جواز المقارنة) بينهما فى العقل (جواز مقارنته) اى مقارنة المجرد (للغير مطلقا قوله والالكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها فى العقل) ويلزم الدور (قلنا انما يلزم ذلك ان لوكانت المقارنتان) اى مقارنة احد المعقولين للآخر فى العقل ومقارنة احدهما للعقل (مثلين) حتى يلزم من اشتراط المقارنة الاولى بكون المجرد فى العقل اشتراط الثانية به ايضا فيدور (وهو) اى كونهما مثلين (ممنوع فان حصول الشيئين) كالمجرد وماهية الغير (فى ثالث) هو العقل (مخالف لحصول احدهما) اى احد الشيئين كالمجرد (فى الآخر) كالعقل فان الاول مقارنة احد الحالين فى محل للحال الآخر والثانى مقارنة الحال لمحله فاين احدهما من الآخر فلا يلزم من كون المقارنة بين المجرد وماهية الغير مشروطة بكون المجرد فى العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون من قبيل اشتراط الشئ بنفسه لايقال قد لزم من تعقلهما معا المقارنة بينهما فى العقل فقلنا ليست المقارنة مطلقا مشروطة بكون المجرد فى العقل والادار كما عرفت لانا نقول ليس يزعم الخصم ان كل مايطلق عليه المقارنة بالنسبة الى المجرد مشروط بكونه فى العقل حتى يتم ماذكرتم بل يزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره

من المعقولات مشروطة بكونها في العقل حتى اذا وجد المجرد في الخارج فات شرط المقارنة بينهما فلم يمكن ان يقارنه غيره فلا يصح تعقله اياه (وان سلم) تماثل المقارنتين وانه يمكن مقارنة كل واحد من المعقولات للمجرد في الوجود الخارجي (فلا يلزم) من ذلك (امكان تعقله) للمعقولات المقارنة له (وانما يلزم هذا لو كان هو) اى المجرد (قابلا للتعقل) اى لكونه عاقلا وهو ممنوع (لايقال التعقل نفس هذه المقارنة) فاذا امكنت المقارنة فقد امكن التعقل قطعا (لانا نمنعه) اى نمنع اتحادهما (لجواز ان يكون التعقل (امرا مغايرا) للمقارنة (مشروطا بها) وليس يلزم من امكان الشرط في موضع امكان المشروط فيه (السابع انها لا تعقل الجزئيات) من حيث هي جزئية (لانها تحتاج الى آلات جسمانية) لتدرك بها (ولانها) اى الجزئيات (تتغير) فالعلم بها يكون متغيرا فلا يثبت لما لا يجوز عليه التغير (والاعتراض عليه ستعرفه في بحث صفات البارى) سبحانه (في مسئلة العلم) فان علمه تعالى محيط بها من غير ان يكون هناك آلة جسمانية اوتغير في ذاته او صفاته الحقيقية ﴿خاتمة﴾ لمباحث العقول (في الجن والشياطين) فانها ايضا من الجواهر الغائبة عن حواسنا (وهي عند المليين اجسام تتشكل باى شكل شاءت) وتقدر على ان تتولج في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستنشق واختلفوا في اختلافهما بالنوع مع الاتفاق على انهما من اصناف المكلفين كالملك والانس (ومنعه الفلاسفة لانها اما ان تكون) اجساما (لطيفة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان لا تقدر) هي (على الافعال الشاقة وتتلاشى بادنى قوة) وسبب من خارج يصل اليها (وهو خلاف ما تعتقدونه واما الثاني فلانه يوجب ان ترى ولو جوزنا اجساما كثيفة لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال وبلاد لا نراها وبوقات وطبول لا نسمعها وهو سفسطة) محضة (والجواب ان لطفها بمعنى الشفافية) اى عدم اللون (فلا يلزم احد الامرين لجواز ان يقوى الشفاف) الذي لا لون له (على الافعال الشاقة ولا ينفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراها وبالجملة فان اردتم باللطافة الشفافية فنختار انها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها) على تلك الافعال (وان اردتم) بها (سرعة الانفعال والانقسام الى اجزاء) متصغرة (ورقة القوام) فان اللطافة تطلق على هذه المعاني (فنختار انها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء) الا انه يشكل سهولة تشكلها باى شكل شاءت فلذلك قال (كيف وقد يقبض عليها القادر المختار مع لطافتها) ورقتها (فهو عظيمة فان القوة لا تتعلق بالقوام) في الرقة والغلظ ولا بالجثة في الصغر والكبر (الا ترى ان قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر وترى بعضهم يفتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن ان يسند الى غلظ القوام وترى الحيوانات مختلفة في القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام) والجثة (كما في الاسد مع الحمار قال قوم هي النفوس العرضية) فان النفس ان كانت مدبرة للاجرام العلوية فهي النفس الفلكية وان كانت مدبرة للعناصر فهي النفس الارضية اى السفلية (وهي مختلفة فمنها الملائكة الارضية) واليها اشار عليه السلام بقوله اتاني ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار وقد وقع في بعض النسخ بدل الارضية الكروبية بتخفيف الراء اى الملائكة المقربون ورد بانه غير مناسب لان الكروبية من الملائكة هم المهيمون المستغرقون في انوار جلال الله سبحانه وتعالى بحيث لا يتفرغون معه لشئ اصلا لا لتدبير الاجسام ولا للتأثير فيها (ومنها الجن ومنها الشياطين وغير ذلك فهذه جنود لربك لا يعلمها الا هو وقال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة) من المفارقة عن الابدان (تتعلق بالخيرة) من المقارنة لها نوعا من التعلق (وتعاونها على الخير) والسداد (وهي الجن والشريرة) منها (تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر) والفساد (وهي الشياطين والله اعلم بحقائق الامور

﴿الموقف الخامس في الالهيات﴾

التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم (وفيه سبعة مراصد) لا خمسة كما وقع في بعض النسخ (المرصد الاول في الذات وفيه مقاصد) ثلاثة (المقصد الاول في اثبات الصانع وفيه مسالك) خمسة ﴿المسلك

الاول للمتكلمين ❊ قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل) على اثبات الصانع (بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه) بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا (فهذه وجوه اربعة ❊ الاول الاستدلال بحدوث الجواهر) قيل هذا طريقة الخليل صلوات الرحمن وسلامه عليه حيث قال لا احب الآفلين (وهو ان العالم) الجوهرى اى المتحيز بالذات (حادث) كما مر (وكل حادث فله محدث) كما تشهد به بديهة العقل فان من رأى بناء رفيعا حادثا جزم بان له بانيا وذهب اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة واخرى بان الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج فى ترجح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف فى الامور العامة (الثانى) الاستدلال (بامكانها وهو ان العالم) الجوهرى (ممكن لانه مركب) من الجواهر الفردة ان كان جسما (وكثير) ان كان جسما او جوهرا فردا والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقى (وكل ممكن فله علة مؤثرة ❊ الثالث) الاستدلال (بحدوث الاعراض) اما فى الانفس (مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما اذ لابد) لهذه الاحوال الطارئة على النطفة (من مؤثر صانع حكيم) لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لانها افعال تعجز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها واما فى الآفاق كما نشاهد من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور فى الكتاب المجيد ومشروح فى التفاسير (الرابع) الاستدلال (بامكان الاعراض) مقيسة الى محالها كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى اى اعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به (وهو ان الاجسام متماثلة) متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت (فاختصاص كل) من الاجسام (بماله من الصفات جائز فلا بد فى التخصيص من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه) الاربعة (نقول مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب والا كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور او التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاول بقسميه باطل لما مر) فى مرصد العلة والمعلول من الامور العامة (فتعين الثانى وهو المطلوب) ولا يذهب عليك ان ما ذكره تطويل ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مر فكذا الاعراض فلا بد لها من صانع ولا يكون حادثا والا احتاج الى مؤثر آخر فيلزم الدور او التسلسل او الانتهاء الى قديم والاولان باطلان والثالث هو المطلوب ❊ المسلك الثانى ❊ للحكماء وهو ان فى الواقع (موجودا) مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة (فان كان) ذلك الموجود (واجبا فذاك) هو المطلوب (وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او التسلسل وفى هذا) المسلك (طرح لمؤنات كثيرة) كانت فى المسلك الاول من بيان حدوث العالم وامكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والاجوبة عنها فانها سقطت ههنا (كما ترى ❊ المسلك الثالث ❊ لبعض المتأخرين) يعنى صاحب التلويحات وهو انه لا شك فى وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء او انتهى اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات قلنا (جميع الممكنات) المتسلسلة الى غير النهاية (من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التى هى غيره فله علة) موجدة ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان محوج (وهى لا تكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشئ على نفسه) ولا جميع اجزائه لانه عينه (ولا تكون) ايضا (لجزءه) اى بعض

اجزائه (اذ علة الكل علة لكل جزء) وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلولم تكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا تكون تلك الاولى علة المجموع بل لبعضه فقط وحينئذ (فيلزم ان يكون) الجزء الذى هو (علة المجموع علة لنفسه ولعلله) ايضا واذا لم تكن علة المجموع نفسه ولا امرا داخلا فيه (فاذن هوامر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب) ولابد ان يستند اليه شئ من تلك الممكنات ابتداء فتنتهى به السلسلة (واعترض عليه بوجوه * الاول المجموع يشعر بالتناهى) لان مالايتناهى ليس له كل ولامجموع ولاجملة بل ذلك انما يتصور فى المتناهى وتناهى الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب (فاثباته به) اى اثبات الواجب بما يدل على تناهى الممكنات (مصادرة على المطلوب والجواب ان المرادبه) اى بالمجموع ومايرادفه فى هذا المقام (هو الممكنات) باسرها (بحيث لايخرج عنهاشئ منها وذلك متصور فى غير المتناهى) اذ يكفيه ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع آحاده انما الممتنع ان يتصور كل واحد مما لايتناهى مفصلا و يطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار (الثانى ان اردت بالمجموع كل واحد) من آحاد السلسلة (فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية) بان يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهى الى حد يقف عنده (وان اردت به الكل المجموعى فلا نسلم انه موجود اذ ليس ثمه هيئة اجتماعية) الابحسب الاعتبار وما جزؤه اعتبارى لايكون موجودا خارجيا (والجواب انا نريد) بالمجموع (الكل من حيث هو كل ولاحاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية) اذالكل ههنا عين الآحاد (كما فى مجموع العشرة) ولاشك ان الكل بهذا المعنى موجود ههنا (الثالث ان اردت بالعلة) العلة (التامة فلم لايجوز ان تكون نفسه قولك العلة متقدمة قلنا لانسلم ذلك فى) العلة (التامة فانها مجموع اموركل واحدمنهامفتقر اليه) فيكون كل واحد من تلك الامور متقدما على المعلول (ولايلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها) ليس متقدما بل (هونفس الماهية وان اردت بها) اى بالعلة (الفاعل وحده (فلم لايجوز ان يكون جزءه قولك لانه علة لكل جزء) فيكون علة لنفسه ولعلله (قلنا) ذلك (ممنوع ولم لايجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة اوبعلة اخرى والجواب ان المراد) بالعلة هو (الفاعل المستقل بالفاعلية وهو فى مجموع كل جزء منه ممكن لابد ان يكون فاعلا لكل) من الاجزاء على معنى انه لايستند شئ منها بالمفعولية الا اليه اوالى ماصدر عنه (والاوقع بعض اجزائه بفاعل آخر) لم يصدرعنه (فاذاقطع النظرعنه) اى عن الآخر (لم تحصل الماهية) المعلولة التى هى المجموع (فلم يكن) ذلك الفاعل (فاعلامستقلا) بالمعنى المذكور وهوخلاف المقدر (فان قيل هذا) الذى ذكرتموه (منقوض بالمركب من الواجب والممكن) فان مجموعهما من حيث هومجموع لاشك انه ممكن لاحتياجه الى جزئه الذى هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه (وايضا لوكان فاعل الكل) بالاستقلال (فاعلا لكل جزء) منه كذلك (للزم فى مركب فى اجزائه ترتب زمانى) كالسرير مثلا (اما تقدم المعلول على علته اوتخلف المعلول عن علته) المستقلة اذعند وجود الجزء المتقدم كالخشب ان وجدت العلة المستقلة للكل لزم الامر الثانى وان لم توجد لزم الامر الاول وكلاهما محال (قلت الجواب عن الاول) وهو النقض (انافيدناه) اى الكل (بما كل جزء منه ممكن) كما مر آنفا (فاندفع النقض) فان قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم اخراجه بقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت آحاده باسرها ممكنة (وعن الثانى) وهو المعارضة (ان التخلف عن العلة الفاعلية) المستقلة بالمعنى الذى صورناه (لايمتنع) انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع مايتوقف عليه

التأثير اعنى العلة التامة على انا نقول (كيف) يتجه علينا ما ذكرتم (والمراد) بقولنا علة الكل يجب ان تكون علة لكل جزء منه (ان علته) اى علة الجزء (لا تكون خارجة عن علة الكل و بذلك) الذى ذكرناه من المراد (يتم مقصودنا) وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز ان تكون جزءه اذ يلزم حينئذ ان لا تكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهى اما نفسه وهو محال او ماهو داخل فيه فينقل الكلام اليه حتى ينتهى الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض علة فى تلك السلسلة فان علته اولى منه بان تكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح هذا خلف ولك ان تمسك فى ابطال علية الجزء بهذا ابتداء (ولا يلزم ماذكرتم) من احد الامرين (اذ قد تكون علة كل جزء) من الاجزاء (جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل) فعند وجود الجزء المتقدم توجد علته التامة وعند وجود الجزء المتأخر توجد علته التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ماذكرتموه ﴿المسلك الرابع﴾ وهو مما وفقنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت باسرها ممكنة) اى لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات فى الممكن ولو انحصرت فيه (لاحتاج الكل) اى المجموع بحيث لا يشذ عنه شئ من اجزائه الممكنة (الى موجد) لكونه ممكنا مركبا من ممكنات (مستقل) فى الايجاد بان لا يستند وجود شئ من اجزائه الا اليه اوالى ماهو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة هى منه ايضا (بكون ارتفاع الكل مرة) اى بالكلية وذلك (بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده) اى وجود ذلك الموجد المستقل (اذ ما لا يمنع جميع انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود) لما عرفت من ان الممكن مالم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث لا يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب ان يكون بحيث يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة الى اجزائه (و) الشئ (الذى اذا فرض عدم جميع الاجزاء) اى عدم اى واحد منها (كان) ذلك العدم (ممتنعا نظرا الى وجوده يكون خارجا عن المجموع) لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شئ منهما ليس ممتنعا نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته (فيكون) ذلك الخارج عن جميع الممكنات (واجبا) وجوده فى حد ذاته اذ لا موجود فى الخارج سوى الممكن والواجب (وهو المطلوب) فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات فى الممكن يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المطلوب لا مطلوبا كانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود فى الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالا فيبطل نقيض المطلوب فتظهر حقيته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيسا اليها ﴿المسلك الخامس﴾ وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره) اى ممكن وحينئذ (فيلزم ان لا يوجد موجود) اصلا ضرورة انحصار الموجود فى الواجب والممكن (اما الاول) وهو انه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن (فلان) الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة ولا شك ان (ارتفاع الجميع) المركب من الممكنات فقط (مرة) اى بالكلية (لا يكون) على ذلك التقدير (ممتنعا لا بالذات) وهو ظاهر لانه وآحاده برمتها ممكنة (ولا بالغير) لما عرفت من ان الغير الذى يمتنع به رفع الجميع بالمرة لابد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه (واما الثانى) وهو انه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود اصلا (فلان مالم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كما تقدم) من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده

بوجوبه الذاتي واما ممكن مسبوق وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن
حديث الدور والتسلسل وقربه منه مكشوف لاسترة به ﴿المسلك السادس ما اشار اليه بعض الفضلاء﴾
وتحريره ان الممكن لايستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد
مرتبة الوجود فان الشئ مالم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لايوجد شئ اصلا لان
الممكن وان كان متعددا لايستقل بوجود ولا ايجاد واذ لاوجود ولا ايجاد فلا موجود لابذاته ولا بغيره
وهذا المسلك اخصر المسالك واظهرها ﴿وقد ذكر ههنا﴾ اى في مقام اثبات الصانع (شبهات
كثيرة) اوردها الامام الرازي في كتبه واجاب عنها لكن (حاصلها عائد الى امر واحد وهو
ان يوجد ههنا وفي كل مسئلة ترادمذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديدا ما نعا من الخلو ثم يبطل
كل واحد منهما بدليل الآخر ليلزم نفي القدر المشترك وحلها اجمالا هو القدح في دليل الطرف
الضعيف من المذهبين اوفي دليلهما ان امكن) ولا استبعاد في امكان القدح في دليلهما معا
(اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما) حتى يلزم ارتفاع
المتقابلين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لايستلزم انتفاء لازمه (ولنذكر منها) اى
من تلك الشبه مع اجوبتها (عدة) لتطلع بها على احوال نظائرها ﴿الاولى لو كان الواجب موجودا
لكان وجوده امانفس ماهيته اوزائدا عليها) اذ لامجال لكونه جزأ منها (والاول باطل لان الوجود
مشترك كما مر والماهية غير مشتركة والثاني باطل والا كان وجوده معلول ماهيته) لامتناع كونه معلولا
لغيرها (فتتقدم) ماهيته (عليه) اى على وجود (بالوجود) وهو محال كما سلف (والجواب وجوده
نفسه ونمنع الاشتراك) في الوجود الذي هو عينه (بل المشترك) هو (الوجود بمعنى الكون في الاعيان)
اعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخارجية (واما ماصدق عليه الوجود فلا) اشتراك
فيه وذلك (كالماهية والتشخص او وجوده غيره) اى زائد عليه ومعلول لماهيته (وتقدم الماهية
عليه ليس بالوجود كما تقدم ﴿الثانية﴾) من تلك الشبه (لو كان) الواجب (موجودا لكان اما مختارا
او موجبا والاول باطل لان العالم قديم بدليله والقديم لايستند الى المختار والثاني باطل والا لزم قدم
الحادث اليومي او التسلسل) وكلاهما محال (والجواب لانسلم ان العالم قديم وقد مر ضعف دلائله ﴿
الثالثة﴾) منها (لو كان) الواجب (موجودا لكان اما عالما بالجزئيات او لا والاول باطل والا لزم التغير
فيه) اى في ذات الواجب تعالى (لتغير المعلوم) الجزئي من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف
تارة بالقيام واخرى بعدمه والعلم لابد فيه من ان يطابق معلومه فيتغير ايضا بحسبه (فلا يكون) الواجب
على هذا التقدير (واجبا) بل حادثا لان محل الحوادث حادث (والثاني باطل لانا نعلم) بالبديهة (ان هذه
الافعال المتقنة) المشاهدة في الجزئيات (لا تستند الى عديم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات
والتغير) اللازم في العلم انما هو (في الاضافات لا في الذات) اى لا في صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة
واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته
بها واضافاته اليها فيكون تغيرا في امور اعتبارية لا في صفات حقيقية (وانه جائز) في الواجب
(كما سيأتي ولنقتصر على هذا القدر فان هذا منشأ للشبهات التي طول بها الكتب وعد ذلك) التطويل
(تبحرا في العلوم) وتوسعا في التحقيق والتدقيق (وعليك بعد الاهتداء اليه) بما نبهناك به من الضابطة
والامثلة (ان تو قرمن امثاله الاباعر) جمع بعير ﴿خاتمة﴾ للمقصد الاول (لما ثبت ان الصانع تعالى واجب)
وجوده وممتنع عدمه (فقد ثبت انه ازلي ابدي ولا حاجة الى جعله مسئلة برأسها) قال الامام الرازي
في الاربعين كلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب
ممتنع لزم كونه تعالى ازليا ابديا فلا حاجة الى جعله مسئلة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك
الطريقة بل اثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجود سواها احتاجوا في ذلك الى وجوه

اخر فقالوا مثلا لو لم يكن ازليا لكان محدثا محتاجا الى محدث آخر وتسلسل ولولم يكن باقيا دائما لكان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما بفاعل وهو ايضا محال لان العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريان ضد وانه مستحيل لان القديم اقوى فاندفاع الضد به اولى من انعدامه بالضد واما بزوال شرط وهوممتنع لان المحدث لايكون شرطا للقديم وان فرض له شرط قديم نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطلت الاقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع والمصنف صرح باول كلامه ثم اشار الى آخره بقوله (والمتكلمون انما احتجوا) بوجوه اخر (عليه) اى على كون الصانع ازليا ابديا (قبل اثبات ذلك) اى قبل اثبات كونه واجبا (وعنه) اى عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجبا (غنى فلا نطول به الكتاب) كما طول به الامام كتابه على ما اشرنا اليه ﴿المقصد الثانى﴾ فى ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات) اليه ذهب نفاة الاحوال قالوا المخالفة بينه و بينها لذاته المخصوصة لالامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعرى وابى الحسين البصرى فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هى بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا فى الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا (فهو منزه عن المثل) المشارك فى تمام الماهية (والند) الذى هو المثل المساوى (تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات) فى الذاتية والحقيقة (وانما تمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة) اى الواجبية والحية والعالمية والقادرية التامتين هذا عند ابى على الجبائى (و) اما (عند ابى هاشم) فانه (يمتاز) عما عداه من الذوات (بحالة خامسة هى الموجبة لهذه الاربعة نسميها بالالهية) قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثله شئ لان المماثلة المنفية ههنا هى المشاركة فى اخص صفات النفس دون المشاركة فى الذات والحقيقة فان قيل المذكور فى الموقف الثانى الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما فى المحصل والاربعين اجيب بان الوجود عند مثبتى الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميزا فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية فيرجع التميز بالحقيقة الى القيد وتندفع المنافاة بين الكلامين (لنا) فى اثبات المذهب الحق انه تعالى (لو شاركه غيره فى الذات) والحقيقة (لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية) فان المتشاركين فى تمام الماهية لابدان يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتهما و يتعددا (و) لاشك ان (ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب) فى هوية كل منهما (وهو ينافى الوجوب الذاتى كما تقدم احتجوا على كون الذات مشتركة) بين الواجب وغيره (بما مر فى) اشتراك (الوجود من الوجوه وتقريرها هنا ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه وايضا فنحن نجزم به) اى بالذات (مع التردد فى الخصوصيات) من الواجب والجواهر والاعراض على قياس ما مر فى الوجود وايضا فقولنا المعلوم اما ذات واما صفة حصر عقلى فلولا ان المفهوم من الذات شئ واحد لم يكن كذلك (والجواب ان المشترك مفهوم الذات) اعنى ما يصح ان يعلم و يخبر عنه او ما يقوم بنفسه (وانه) اى مفهوم الذات على الوجهين امر (عارض للذوات المخصوصة) المتخالفة الحقائق على ما آل قولهم الى ان الاشياء متساوية فى تمام الماهية مع اختلافها فى اللوازم وهو غير معقول وما آل قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن (وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذى يسمى عنوان الموضوع و بين ما صدق عليه) هذا (المفهوم) اعنى (الذى يسمى ذات الموضوع) وقد ثبت فى غير هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها وقد يكون عارضا لها فمن اين يثبت التماثل والاتحاد فى الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان (وهذه) المغالطة اعنى اشتباه العارض بالمعروض (منشأ لكثير من الشبه) فى مواضع عديدة (فاذا انتبهت له) اى لهذا المنشأ ووقفت على حاله (وكنت ذا قلب شحان) اى يقظان غيور على حرمه التى هى بنات فكره (انجلت عليك) تلك الشبه (وقدرت)

على (ان تغالط) غيرك (وامنت) من (ان تغالط) انت (منها) اى من تلك الشبه (قولهم الوجود مشترك اذ نجزم به ونتردد فى الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لاماصدق عليه الوجود) لجواز ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقائق افراده المخالفة فلاتكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا مجزومابه (والنزاع) انما وقع (فيه) لافى مفهوم عارض لحقيقته (ومنها قولهم الوجود زائد اذ نعقل الوجود دون الماهية) كما فى الواجب مثلا (وبالعكس) اى نعقل الماهية دون الوجود كما فى المثلث فلا يكون الوجود عينا ولاداخلا (قلنا فيه ماتقدم) من ان الزائد مفهومه لاحقيقته (ومنها الوحدة عدمية والاتسلسل قلنا) اللازم من دليلكم على تقدير صحته ان يكون (مفهوم الوحدة) عدميا لاوجوديا اذحينئذ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى مالانهاية لها (ولايلزم) هذا التسلسل (فيماصدق عليه فانه مختلف) فبعضه وجودى وبعضه عدمى وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية كما مرت اليه الاشارة فى مباحث الوحدة (ومنها الصفات زائدة على الذات والالكان المفهوم من العلم ومن القدرة) ومن الصفات الاخرشياً (واحدا) هو عين الذات ولاشبهة فى استحالته (قلنا يكون ماصدقا) اى ماصدق (عليه) العلم والقدرة مثلا (واحدا واما المفهوم فلا) يكون واحدا بل لكل منهما مفهوم على حدة (وامثال ذلك اكثر من ان تحصى) فلنكتف بماذكرنا اذ لايخفى عليك حالها ﴿تنبيه﴾ نقل عن الحكماء انهم قالوا ذاته) تعالى (وجوده المشترك بين جميع الموجودات و يمتاز عن غيره بقيد سلبى وهو عدم عروضه للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك) وفى هذه العبارة نوع قصور والاظهر ان يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد سلبى هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على ماهياتها او يقال ذاته وجوده المساوى لسائر الوجودات بناء على اشتراك الوجود و يمتاز عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات فانها عارضة لماهياتها (وهذا بطلانه ظاهر) اما على المعنى الاول فلانه يلزم منه ان تكون حقيقة الواجب امرا مخالطا لجميع الممكنات حتى القاذورات ولايخفى استحالته واما على المعنى الثانى فلانه يلزم منه التساوى فى الصفات اللازمة قال المصنف (ولم يتحقق عندى هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابى وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذى هو الكون فى الاعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث) هل هو زائد عارض لماهيته اوليس بزائد ﴿المقصد الثالث﴾ فى ان وجوده نفس ماهيته) كما هو مذهب الشيخ وابى الحسين والحكماء (اوزائد) عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين (وانه مساو لوجود الممكنات او مخالف وقد تقدم فى الامور العامة ما فيه كفاية) فلامعنى للاعادة

﴿المرصد الثانى فى تنزيهه﴾

وهى الصفات السلبية وفيه مقاصد) سبعة ﴿المقصد الاول﴾ انه تعالى ليس فى جهة) من الجهات (ولافى مكان) من الامكنة (وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق) اتفاقا (ثم اختلفوا) فيما بينهم (فذهب) ابو عبدالله (محمد بن كرام الى ان كونه فى الجهة ككون الاجسام فيها) وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه ههنا اوهناك قال (وهو مماس للصفحة العليا من العرش و يجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد) تحت الراكب الثقيل (و) قالوا (انه يفضل على العرش من كل جهة اربعة اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمى ان المخلصين) من المؤمنين (يعانقونه فى الدنيا والآخرة ومنهم من قال) هو (محاذ للعرش غير مماس له فقيل) بعده عنه (بمسافة متناهية وقيل) بمسافة (غير متناهية ومنهم من قال ليس) كونه فى الجهة (ككون الاجسام فى الجهة) والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظى متوقف على ورود الشرع به (لنا) فى اثبات هذا المطلوب (وجوه ﴿الاول لو كان﴾) الرب تعالى (فى مكان)

اوجهة (لزم قدم المكان) اوالجهة (وقد برهنا ان لاقديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق) من المتخاصمين (الثانى المتمكن محتاج الى مكانه) بحيث يستحيل وجوده بدونه (والمكان مستغن عن المتمكن) لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل (الثالث لوكان فى مكان فاما) ان يكون (فى بعض الاحياز اوفى جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوى الاحياز) فى انفسها لان المكان عند المتكلمين هوالخلاء المتشابه (و) تساوى (نسبته) اى نسبة ذات الواجب (اليها) وحينئذ (فيكون اختصاصه ببعضها) دون بعض آخرمنها (ترجيحابلامرجح) ان لم يكن هناك مخصص من خارج (او يلزم الاحتياج) اى احتياج الواجب (فى تحيزه الذى لاتنفك ذاته عنه الى الغير) ان كان هناك مخصص خارجى (واما الثانى) وهو ان يكون فى جميع الاحياز (فلانه يلزم تداخل المتحيزين) لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام (وانه) اى تداخل المتحيزين مطلقا (محال بالضرورة وايضا فيلزم) على التقدير الثانى (مخالطته لقاذورات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا ❊ الرابع لوكان) متحيزا لكان (جوهرا) لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا واذا كان جوهرا (فاما ان لاينقسم) اصلا (او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يكون) حينئذ (جزأ لايتجزأ وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك واما الثانى فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقدمرانه) اى التركيب (ينافى الوجوب الذاتى وايضا فقد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وربما يقال) فى ابطال الثانى (لوكان) الواجب (جسما لقام بكل جزء) منه (علم وقدرة) وحياة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا بكل واحد من صفات الكمال (فيلزم تعدد الآلهة وهذا المستدل يلتزم ان الانسان الواحد علماء قادرون احياء) كيلا ينتقض دليله بالانسان الواحد لجريانه فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ماذكرمن المحذور (وربما يقال) فى نفى المكان عنه تعالى (لوكان متحيزا لكان مساويا لسائرالمتحيزات) فى الماهية (فيلزم) حينئذ (اما قدم الاجسام اوحدوثه) لان المتماثلات تتوافق فى الاحكام (وهو) اى هذا الاستدلال (بناء على تماثل الاجسام) بل على تماثل المتحيزات بالذات (وربما يقال لوكان متحيزا لساوى الاجسام فى التحيز ولابد من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب) فى ذاته (وقدعلمت) فى صدر الكتاب (مافيه) وهو ان الاشتراك والتساوى فى العوارض لايستلزم التركيب (احتج الخصم) على اثبات الجهة والمكان (بوجوه) خمسة (الاول ضرورة العقل) اى بديهته (نجزم بان كل موجود فهو متحيز او حال فيه) فيكون مختصا بجهة ومكان اما اصالة اوتبعا (والجواب منع الضرورة) العقلية (وانما ذلك حكم الوهم) بضرورته (وانه غير مقبول) فيماليس بمحسوس (وربمايستعان فى تصوره) اى تصور موجود لاحيز له اصلا (بالانسان الكلى) المشترك بين افراده (وعلمنا به) فانهما موجودان وليسا متحيزين قطعا اما الاول فلانه لوكان متحيزا اوحالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متباينة المقادير والاوضاع فلا يكون مشتركا بينها واما الثانى فلان العلم بالماهية الكلية لايختص بمقدار ووضع مخصوصين والالم يكن علما بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك لابد ان يكون له اعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وابعاد متفاوتة ولاشك فى انه من حيث هو كذلك يكون متحيزا قلت هذا انما يلزم اذا لم توجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولاشبهة انها فى الانسان الكلى مأخوذة كذلك وانما قال وربمايستعان فى تصوره ولم يقل وربما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلى الطبيعى ووجود العلم به فى الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف ❊ الثانى كل موجودين فاما ان يتصلا او ينفصلا فهو) اى الواجب تعالى (ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان كان منفصلا

عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز الاول) اى من الاحكام الوهمية وقد عرفت ان احكامه لا تقبل فى غير المحسوسات لكنها قد تشتبه بالاوليات فتحسب انها منها (الثالث انه اما داخل العالم او خارج العالم او لا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول) وعما تقتضيه بديهة العقل (والاولان فيهما المطلوب) وهو انه متحيز وفى جهة (والجواب انه لا داخل ولا خارج)وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول (الرابع الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو) اى الواجب تعالى (قائم بنفسه فيكون متحيزا بذاته والجواب منع التفسيرين) فان القائم بنفسه هو المستغنى عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزا تبعا (وقد يقال فى تقريره) اى تقرير الوجه الرابع (اجمعنا) على (ان له تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام)هو (التحيز تبعا) فيكون هو متحيزا اصالة ويجاب بان القيام هو الاختصاص الناعت كامر (الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسم من الآيات والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا فان استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان يأتيهم الله فى ظلل من الغمام ء امنتم من فى السماء ان يخسف بكم الارض ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وحديث النزول) وهو انه تعالى ينزل الى سماء الدنيا فى كل ليلة وفى رواية فى كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فأتوب عليه هل من مستغفر فاغفر له (وقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فقرر) ولم ينكر وقال انها مؤمنة (فالسؤال والتقرير) المذكوران (يشعران بالجهة) والمكان (والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات) الدالة على نفى المكان والجهة كيف (ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما امكن فتؤول الظواهر اما اجمالا ويفوض تفصيله الى الله كما هو رأى من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روى عن احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو رأى طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو) قوله (قد استوى عمرو على العراق) من غير سيف ودم مهراق (والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك اى امره واليه يصعد الكلم الطيب اى يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن فى السماء اى حكمه او سلطانه او ملك) من ملائكته (موكل بالعذاب) للمستحقين (وعليه فقس) سائر الآيات والاحاديث فالعروج اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعات فيه واتيانه فى ظلل اتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه بالطاعة والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشان وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال باين استكشاف عما ظن انها معتقدة له من الاينية فى الالهية فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها على انها ارادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بايمانها الى غير ذلك من التأويلات التى ذكرها العلماء لهذه الآيات والاحاديث ونظائرها فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها

﴿ المقصد الثانى ﴾ فى انه تعالى ليس بجسم)وهو مذهب اهل الحق (وذهب بعض الجهال الى انه جسم) ثم اختلفوا (فالكرامية) اى بعضهم (قالوا هو جسم اى موجود وقوم) آخرون منهم (قالوا هو جسم اى قائم بنفسه فلا نزاع معهم) على التفسيرين (الا فى التسمية) اى اطلاق لفظ الجسم عليه (ومأخذها التوقيف ولا توقيف) ههنا (والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل) مركب (من لحم ودم كمقاتل ابن سليمان) وغيره (وقيل)هو(نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم) اى من المجسمة (من) يبالغ و(يقول انه على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد قطط) اى شديد الجعودة (وقيل) هو(شيخ اشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد فى بطلانه انه

لو كان جسما لكان متحيزا واللازم قد ابطلناه) فى المقصد الاول (وايضا يلزم تركبه وحدوثه) لان كل جسم كذلك (وايضا فان كان جسما لاتصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح) اذا لم يكن هناك مرجح من خارج وذلك الاستواء نسبة ذاته تعالى الى تلك الصفات كلها (او الاحتياج) اى احتياج ذاته فى الاتصاف بذلك البعض الى غيره (وايضا فيكون متناهيا) على تقدير كونه جسما (فيتخصص) لا محالة (بمقدار) معين (وشكل) مخصوص (واختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون لمخصص) خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح (ويلزم) حينئذ (الحاجة) الى الغير فى الاتصاف بذلك الشكل والمقدار (وجتهم ما تقدم) من ان كل موجود فهو اما متحيز او حال فى المتحيز كما تشهد به البديهة والثانى مما لا يتصور فى حقه تعالى والاول هو الجسم وايضا كل قائم بنفسه جسم وايضا الآيات والاحاديث دالة على كونه جسما (والجواب الجواب ﴿المقصد الثالث﴾ انه تعالى ليس جوهرا ولا عرضا اما الجوهر) فنقول انه مسلوب عنه تعالى (اما عند المتكلم فلانه المتحيز) بالذات (وقد ابطلناه واما عند الحكيم فلانه ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته) فلا يكون جوهرا عندهم ايضا (واما العرض فلاحتياجه) فى وجوده (الى محله) والواجب تعالى مستغن عن جميع ماعداه ﴿المقصد الرابع﴾ انه تعالى ليس فى زمان) اى ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا فى زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا فى مكان (هذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافا) وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان (اما عند الحكماء فلان الزمان) عندهم (مقدار حركة المحدد) للجهات (فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة) وتوضيحه ان التعين التدريجى زمانى بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعى متعلق بالآن الذى هو طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زمانى او آنى اى واقع فى احدهما فكلا (واما عندنا فلانه) اى الزمان (متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور فى القديم فاى تفسير فسر) الزمان (به امتنع ثبوته لله تعالى ﴿تنبيه﴾) على ما يتضمنه هذا الاصل الذى مهدناه آنفا (يعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى) كما هو رأينا (او الذاتى) كما هو رأى الحكيم (فتقدم البارى سبحانه عليه) لكونه موجدا اياه (ليس تقدما زمانيا) والالزم كونه تعالى واقعا فى الزمان بل هو تقدم ذاتى عندهم وقسم سادس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها (و) يعلم ايضا (ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده فى زمانين) والا كان تعالى زمانيا بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة (ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان) والالم يتصف به البارى تعالى (وانه) اى ماذكرناه من انه تعالى ليس زمانيا (يبسط العذر فى ورود ماورد من الكلام الازلى بصيغة الماضى ولو فى الامور المستقبلة) الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلى الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضى وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة فى حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب فى امثال ماذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل (وههنا اسرار اخر لا ابوح بها ثقة بفطنتك) منها اذا قلنا كان الله موجودا فى الازل وسيكون موجودا فى الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع فى تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن ايضا زمانية ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير فى علمه انما يلزم ذلك

اذا دخل فيه الزمان ﴿ المقصد الخامس ﴾ في انه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم) اى في الموقف الثاني (وامتناع اتحاد الاثنين مطلقا و) في (انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره) وذلك (لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب) الذاتي (وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه) اذ لابد في الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغنى بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير (والا احتاج اليه) اى الى المحل (لذاته) فان الاستغناء عدم الاحتياج ولا واسطة بينهما (ولزم) حينئذ مع حاجة الواجب (قدم المحل) فيلزم محالان معا (وايضا) اذا حل في شئ (فان المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى اجزائه) وهو باطل (والا) اى وان لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد (كان) الواجب (احقر الاشياء) لحلوله فيه (وايضا فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول) في الجسم (والاجسام متساوية في القبول) لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة (وانما التخصيص) ببعض الاجسام دون بعض (للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقة والنولة وانه ضرورى البطلان والخصم معترف به وربما يحتج عليه بان معنى حلوله في الغير كون تحيزه تبعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا وفي جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه) لان الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز (كيف وانه ينتقض بصفاته تعالى) فانها قائمة بذاته ولا تحيز هناك ﴿ تنبيه ﴾ كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات لا مطلقا (بل الاجسام ﴾ واعلم ان المخالف في هذين الاصلين) يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول (طوائف) ثلاث (الاولى النصارى) ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف في نقله اشار الى ما يفي بالمقصود فقال (وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه (كل ذلك اما ببدنه) اى بدن عيسى (او بنفسه) فهذه ستة (واما ان لا يقولوا بشئ من ذلك وحينئذ فاما ان يقولوا اعطاه الله قدرة على الخلق) والايجاد (اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا (تشريفا) واكراما (كما سمى ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالستة الاولى باطلة لما بينا) من امتناع الاتحاد والحلول (والسابع) باطل (لما سنبينه ان لا مؤثر) في الوجود (الا الله) وهذا كلام اجمالي (واما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب) كان في عزيمته ان يشير هناك الى جميع الملل والنحل اشارة خفيفة لكنه بعد اتمام الكتاب رأى الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية اولى خوفا من الاملال ﴾ الطائفة (الثانية النصيرية والاسحاقية من) غلاة (الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين) فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه (وفي طرف الخير كالملائكة) فان جبريل كان يظهر بصورة دحية الكلبي والاعرابي (فلا يمتنع) حينئذ (ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الائمة) من تلك العترة (ولم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم) وهذه ضلالة بينة ﴾ الطائفة (الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى) والكل باطل سوى انه تعالى خص اولياءه بخوارق عادات كرامة لهم (ورأيت من الصوفية الوجودية (من ينكره ويقول) لا حلول ولا اتحاد (اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها) بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار (وهذا العذر اشد) قبحا وبطلانا (من) ذلك (الجزم) اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز ادنى تمييز

﴿ المقصد السادس ﴾ في انه تعالى يمتنع ان يقوم بذاته حادث ولا بد اولا) اى قبل الشروع في الاحتجاج (من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات) من الجانبين (على شئ واحد فنقول الحادث) هو (الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له وتجدد ويقال له متجدد ولا يقال له

(حادث فثلاثة) اقسام (الاول الاحوال ولم يجوز تجددها) في ذاته تعالى (الا ابو الحسين) من المعتزلة (فانه قال بتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات) هكذا ذكره الآمدى فى ابكار الافكار وقال الامام الرازى فى نهاية العقول اختلفت المعتزلة فى تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية واما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالميات فى ذاته تعالى (الثانى الاضافات) اى النسب (ويجوز تجددها اتفاقا) من العقلاء حتى يقال انه تعالى موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه (الثالث السلوب فانتسب الى مايستحيل اتصاف البارى تعالى به امتنع تجدده) كما فى قولنا انه ليس بجسم ولاجوهر ولاعرض فان هذه سلوب يمتنع تجددها (والاجاز) فانه تعالى موجود مع كل حادث ويزول عنه هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن (اذا عرفت هذا) الذى ذكرناه (فقد اختلف فى كونه تعالى محل الحوادث) اى الامور الموجودة بعد عدمها (فمنعه الجمهور) من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم (وقال المجوس كل حادث) هو من صفات الكمال (قائم به) اى يجوز ان يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا (و) قال (الكرامية) يجوز ان يقوم به الحادث لامطلقا (بل كل حادث يحتاج) البارى تعالى (اليه فى الايجاد) اى فى ايجاده للخلق ثم اختلفوا فى ذلك الحادث (فقيل هو الارادة وقيل) هو قوله (كن) فخلق هذا القول او الارادة فى ذاته تعالى مستند الى القدرة القديمة واما خلق باقى المخلوقات فستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين (واتفقوا) على (انه) اى الحادث القائم بذاته (يسمى حادثا ومالايقوم بذاته) من الحوادث يسمى (محدثا) لاحادثا (فرقا بينهما * لنا) فى اثبات هذا المدعى (وجوه ثلاثة * الاول لوجاز قيام الحادث) بذاته (لجاز ازلا واللازم باطل اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والالزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى) فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات فى حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى ولما لم يكن لنا حاجة الى هذا لم نتعرض له (وايضا فتكون القابلية) على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا (طارئة على الذات فتكون صفة زائدة) عليها عارضة لها وحينئذ فلابد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذاك والافهناك قابلية ثالثة (ويلزم التسلسل) فى القابليات المحصورة بين حاصرين وهو محال (واذا كانت) القابلية (من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم) القابلية (بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهى) اى ازلية القابلية (تقتضى جواز اتصاف الذات به) اى بالحادث (ازلا اذلامعنى للقابلية الاجواز الاتصاف به) اى بالمقبول (واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة تقتضى قابلا ومقبولا وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هذا خلف * الثانى) من تلك الوجوه (صفاته تعالى صفات كمال فخلوه عنها نقص) والنقص عليه محال اجماعا فلا يكون شئ من صفاته حادثا والا كان خاليا عنه قبل حدوثه (الثالث) منها (انه تعالى لايتأثر عن غيره) ولو قام به حادث لكانت ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به (ويمكن الجواب عن) الوجه (الاول بان اللازم) مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو (ازلية الصحة) اى ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلاشبهة (والمحال) هو (صحة الازلية) اى صحة ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان الازلية ولاتستلزمه كما فى الحوادث اليومية على مامر تحقيقه (فاين احدهما من الآخر) وايضا ماذكرتموه منقوض (اذلو لزم) وصح (لزم) مثله (فى وجود العالم وايجاده) فانه تعالى موصوف فى الازل بصحة ايجاد العالم فيصح فى الازل وجوده قطعا فيصح ان يكون العالم ازليا وهو محال فلو لزم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم (لايقال القابلية) صفة (ذاتية) لازمة للذات فيلزم امكان

ازلية المقبول (دون الفاعلية) فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول (لانا نقول الكلام في قابلية الفعل) والتأثير فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول لا في الفاعلية الحاصلة بالفعل (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثاني) بان يقال (لم لا يجوز ان يكون ثمه صفات كمال متلاحقة) غير متناهية (لا يمكن بقاؤها) واجتماعها (وكل لاحق منها مشروط بالسابق) على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء (فلا ينتقل) حينئذ (عن الكمال الممكن له الا الى كمال آخر) يعاقبه (ولا يلزم الخلو) عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة (واما الخلو عن كل واحد منها فاما لامتناع بقائه ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله) مما يمتنع بقاؤه انما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه (واما لانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم) حينئذ (فقد كمالات غير متناهية فكان فقده) اى فقد كل واحد منها (لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة) لاوجدانه مع فقدان تلك الكمالات الا ان هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على رأى المتكلم كما سيشير اليه المصنف (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثالث وهو انك ان اردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو اول المسئلة) اذ لا معنى لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين مدعاك فيكون مصادرة على المطلوب (وان اردت ان هذه الصفة) الحادثة (تحصل في ذاته من فاعل غيره فممنوع) ان ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به (لجواز ان يكون) حصوله في ذاته (مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب لما ذكرنا من الترتب) والتلاحق (واما على سبيل الاختيار فكما اوجد سائر المحدثات) في اوقات مخصوصة (يوجد الحادث في ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهذا) الاستدلال (يبتنى على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة ضدا الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الذات لا تخلو عن الشئ وضده الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والثلاث الاول) من هذه المقدمات (مشكلة) اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها (والرابعة اذا تمت تم الدليل الثاني) واندفع عنه حديث تلاحق الصفات (احتج الخصم بوجوه) ثلاثة (الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا تتصور) هذه الامور (الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة) فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى (قلنا) الحادث (تعلقه) اى تعلق ما ذكر من الصفات (وانه) اى ذلك التعلق (اضافة) من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها اذ الكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة (الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم) هذا المصحح الحادث (او) كونه صفة (مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزأ للمؤثر) في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به (قلنا المصحح) للقيام به (هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها) فلا يلزم اشتراك الصحة (الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن و) صار (عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد) فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم (قلنا التغير في الاضافات) فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها (قالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقونا فيه) اى في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى (وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم) القائم بذاته (او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود) فيكونان حادثين (والفلاسفة اثبتوا الاضافات) اى قالوا بوجودها في الخارج (مع عروض المعية والقبلية) المتجددتين لذاته تعالى كما مر فقد ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث به (والجواب ان التغير في الاضافات) وهو جائز (كما تقدم

في تحرير محل النزاع) فمراد الاشعرية ان تعلق الحكم به ينتهي اويرتفع وكذا مراد ابي الحسين والجبائية هوان تعلق العلم والمريدية والكارهية يتجدد اونقول هؤلاء ذهبوا الى تجدد الاحوال في ذاته كما نبهت عليه (والحكماء لايثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالزام) بالمعية والقبلية ونظائرهما فانها اضافات لاوجود لها ﴿تنبيه﴾ على ضابط ينتفع به في دفع ماتمسك به الخصم (الصفات) على ثلاثة اقسام (حقيقية محضة كالسواد والبياض) والوجود والحياة (و) حقيقية (ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية) وفي عدادها الصفات السلبية (ولا يجوز) بالنسبة الى ذاته تعالى (التغير في القسم (الاول مطلقا ويجوز في) القسم (الثالث مطلقا و) اما القسم (الثاني) فانه (لايجوز التغير فيه نفسه (ويجوز في تعلقه ﴿المقصد السابع﴾ اتفق العقلاء على انه تعالى لايتصف بشئ من الاعراض المحسوسة) بالحس الظاهر اوالباطن (كالطعم واللون والرايحه والالم) مطلقا (وكذا اللذة الحسية) وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي (واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذبه وذلك ضروري) يشهد به الوجدان (ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان تكون لذته اقوى اللذات) ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى (والجواب لانسلم ان اللذة نفس الادراك كامر واذا كان سببا للذة فقد لاتكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لايكفي) لوجود المسبب (دون وجود القابل وان سلم) قبول ذاته لها (فلم قلت ان ادراكنا مماثل لادراكه بالحقيقة) حتى يكون هوايضا سببا للذة كادراكنا ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لايخفى على ذي فطرة سليمة

﴿المرصد الثالث في توحيده تعالى﴾

افرده عن سائر التنزيهات اهتماما بشانه (وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود الهين اما الحكماء فقالوا يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته) وذلك (لوجهين الاول لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية) مع التشارك في تمام الماهية (بدون الامتياز بالتعين) الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين (فيلزم تركبهما) اى تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز (وانه محال) اذيلزم ان لايكون شئ منهما واجبا والمقدر خلافه (وهو) اى هذا الوجه (مبني على ان الوجوب وجودي) اذ حينئذ يكون نفس الماهية (فان صح لهم ذلك تم الدست) وهو فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب والصدارة اى تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه (ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية و) لامنع (كون التعين امرا ثبوتيا) كيلا يلزم التركيب حينئذ وانما لم يمكن منعهما (اذقد فرغنا عنهما) اى عن هاتين المقدمتين واثباتهما فيما تقدم (الثاني) من الوجهين (الوجوب) الذي هو نفس ماهية الواجب (هو المقتضي للتعين) الذي ينضم اليه (فيمتنع التعدد) حينئذ في الواجب (اما الاول) وهوان الوجوب هو المقتضي للتعين (فاذ لولاه فاما ان يستلزم) ويقتضي (التعين الوجوب فيلزم تأخره) اى تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته (ويلزم الدور) لان الوجوب الذاتي الذي هوعين الذات يجب ان يكون متقدما على ماعداه علة له (اولا يستلزم) ولايقتضي شئ منهما الآخر (فيجوز) حينئذ (الانفكاك بينهما) لاستحالة ان يكون هناك امر ثالث مقتضيا لهما معا حتى يتلازما لاجله (فيجوز الوجوب بلا تعين وانه محال) اذ يستحيل ان يوجد شئ بلا تعين (و) يجوز (التعين بلا وجوب فلا يكون) ذلك التعين الموجود (واجبا لذاته) لامتناع الواجب بدون الوجوب (وهو ايضا بناء على كون الوجوب ثبوتيا) ليتحقق كونه نفس الماهية (واما الثاني) وهوان الوجوب اذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد (فلما علمت ان الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص) واحد ولذلك لم يتعرض له (واما المتكلمون فقالوا يمتنع

وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين * الاول لووجدا آلهـان قادران) على الكمال (لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان) لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية (فتستوى النسبة) بين كل مقدور وبينهما (فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وانه باطل لمابينا من امتناع مقدور بين قادرين واما باحدهما او يلزم الترجيح بلا مرجح) فلو تعدد الآلهة لم يوجد شئ من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح (الثانى) من الوجهين (اذا اراد احدهما شيأ فاما ان يمكن من الآخر ارادة ضده او يمتنع وكلاهما محال اما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته له لان الممكن لايلزم من فرض وقوعه محال فيلزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين واما لاوقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما) لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر لاقادريته عليه فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا هذا خلف (وايضا فاذا فرض) ماذكرناه (فى ضدين لايرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال) وهو ارتفاعهما معا (واما وقوع احدهما دون الآخر فالذى لايقع مراده لايكون قادرا) كاملا فلا يكون الها (واما الثانى) وهو ان يمتنع ارادة الآخر ضده (فلان ذلك الشئ) الذى امتنع تعلق ارادة الآخر به هو (لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به فالذى امتنع تعلق قدرته) وارادته (به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر وارادته (فيكون هذا عاجزا) فلايكون الها (هذا خلف) لانه خلاف المقدر وقدمر انه يمكن اثبات الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد (واعلم انه لامخالف فى هذه المسئلة الا الثنوية) دون الوثنية فانهم لايقولون بوجود الهين واجبى الوجود ولايصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء اوالزهاد او الملائكة اوالكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ماهو اله حقيقة واما الثنوية (فانهم قالوا نجد فى العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لايكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل) منهما (فاعل على حدة فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حى عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هواهرمن ويعنون به الشيطان (والجواب منع قولهم الواحد لايكون خيرا شريرا) بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا (اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره) على شره (وبالشرير من يغلب شره) على خيره (كما ينبئ عنه ظاهر اللغة) فلايجتمعان حينئذ فى واحد (لكنه غير ما لزم) مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذى اشرنا اليه (فلا يفيد ابطاله) اى ابطال ماليس بلازم (ثم بعد) هذا المنع والتنزل عنه (يقال لهم الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز) عن بعض الممكنات فلايصلح آلها فلايوجد آلهان كما ذكرتم (فتعارض خطاباتهم بخطابة احسن من ذلك مالا واكثر اقناعا

﴿المرصد الرابع فى الصفات الوجودية وفيه مقاصد﴾

ثمانية (الاول فى اثبات الصفات) لله تعالى (على وجه عام) لايختص بصفة دون اخرى (ذهب الاشاعرة) ومن يأتسى بهم (الى ان له) تعالى (صفات) موجودة قديمة (زائدة) على ذاته (فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا) القياس فهو سميع بسمع بصير ببصر حى بحياة (وذهب الفلاسفة والشيعة الى نفيها) اى نفى الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات (مع خلاف للشيعة فى اطلاق الاسماء الحسنى عليه) فنهم من لم يطلق شيأ منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوه عنها (والمعتزلة لهم) فى الصفات (تفصيل يأتى فى كل مسئلة) مسئلة من مباحثها (احتج الاشاعرة) على ماذهبوا اليه (بوجوه) ثلاثة (الاول مااعتمد عليه القدماء)

من الاشاعرة (وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا) ولا شك ان علة كون الشئ عالما فى الشاهد هى العلم فكذا فى الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على ذلك سائر الصفات (وقد عرفت ضعفه) فى المرصد الاخير من الموقف الاول (كيف والخصم) اى القائس كما وقع فى كلام الآمدى (قائل) ومعترف (باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا) فان القدرة فى الشاهد لا يتصور فيها الايجاد بخلافها فى الغائب والارادة فيه لا تخصص بخلاف ارادة الغائب وكذا الحال فى باقى الصفات فاذا ما وجد فى احدهما لم يوجد فى الآخر فلا يصح القياس اصلا كيف (وقد يمنع ثبوتها) اى ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرها (فى الشاهد بل الثابت فيه) بيقين هو (العالمية والقادرية والمريدية) لا ما هى مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية ❊ الوجه (الثانى لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا) على طريقة الاخبار (الله الواجب) او العالم او القادر او الحى الى سائر الصفات (بمثابة حمل الشئ على نفسه واللازم باطل) لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونها نفسا ولا مجال للجزئية قطعا تعينت الزيادة على الذات (وفيه نظر فانه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم) اعنى مفهوم العالم والقادر ونظائرهما (على مفهوم الذات) ولا نزاع فى ذلك (واما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا) يفيده هذا الدليل (نعم لو تصورا) اى مفهوما الوصف والذات معا (بحقيقتهما وامكن حمل احدهما) اى الوصف على الذات (دون) حمل (الآخر) اى الذات عليها (حصل المطلوب) وهو زيادة الوصف على الذات (ولكن انى ذلك) التصور الواصل الى كنه حقيقتهما ❊ الوجه (الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة) ايضا (نفس الذات) كما زعموه (لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة) امرا (واحدا وانه ضرورى البطلان) وكذا الحال فى باقى الصفات التى ادعى انها عين الذات (وهذا) الوجه (من النمط الاول) اى الوجه السابق عليه (والايراد هو الايراد) يعنى انه يدل على تغاير مفهومى العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثانى دون الاول فمنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشئ عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الا كلام مخيل لا يمكن ان يصدق به كما فى سائر القضايا المخيلة التى يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية فى انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج فى ذلك الى صفة العلم التى تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج فى انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال فى القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما فى ذواتنا فهى بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة فى الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفى الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها ❊ احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زائدة ❊ على ذاته (لكان) هو (فاعلا) لتلك الصفة (لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا لها) ايضا لقيامها بذاته (وقد تقدم بطلانه والجواب لا نسلم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة) والشيعة (بوجوه) ثلاثة (الاول ما مر) من (ان اثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى والجواب ما مر) ايضا (من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا) اثبات (ذات) واحدة (وصفات قدماء (الثانى عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا) يعنى نفاة

الاحوال (ليست امرا وراء قيام العلم به فحكم) بالنصب على جواب النفي (عليها بانها واجبة)
والحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم
عليها بانها واجبة فلا تكون محتاجة معللة بالعلم (وان سلم) ثبوت العالمية (فالمراد بوجوبها ان كان
امتناع خلو الذات عنها فذلك لايمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة) ايضا بهذا المعنى اعنى
صفة العلم (فانه نفس المتنازع فيه) بيننا اذ نحن نجوزه وانتم لاتجوزونه (وان اردتم انها) اى العالمية
(واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر) فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى موصوفها فيمتنع اتصافها
بالوجوب الذاتي (الثالث صفته صفة كمال فيلزم) على تقدير قيام صفة زائدة به (ان يكون) هو (ناقصا
لذاته مستكملا بغيره) الذي هو تلك الصفة (وهو باطل اتفاقا والجواب ان اردتم باستكماله
بالغير ثبوت صفة الكمال) الزائد على ذاته لذاته (فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وان اردتم) به
(غيره) اى غير المعنى الذي ذكرناه (فصوروه) اولا حتى نفهمه (ثم بينوا لزومه) لما ادعيناه وملخصه
ان المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا
هو الثاني لا الاول لكن يتجه ان يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم
محذوران التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب
نقصان فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها
نقصان مشكلة ﴿ المقصد الثاني ﴾ في قدرته وفيه بحثان ﴿ الاول في انه تعالى قادر) اى يصح منه ايجاد
العالم وتركه فليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم
واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا
القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما
كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء
ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له
فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا
الشرطيتين صادقتان في حق البارى سبحانه وتعالى واشار المصنف الى الاحتجاج على كونه قادرا
بقوله (والا) اى وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات (لزم احدا لامور الاربعة امانفي الحادث) بالكلية
اوعدم استناده الى المؤثر او التسلسل اوتخلف الاثر عن المؤثر) الموجب التام (وبطلان) هذه (اللوازم)
كلها (دليل بطلان الملزوم) اما (بيان الملازمة) فهو (انه) على تقدير كونه تعالى موجبا (امان لايوجد
حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فامان لايستند) ذلك الحادث الموجود
(الى مؤثر) موجد (او يستند فان لم يستند فهو الثاني) من تلك الامور (وان استند فامان لاينتهي
الى قديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث) منها لانه اذا استند الى مؤثر لايكون قديما ولا منتهيا
اليه فلابد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل محال اتفاقا
(وان انتهى فلابد) هناك (من قديم يوجب حادثا بلا واسطة) من الحوادث (دفعا للتسلسل)
في الحوادث سواء كانت مجتمعة اومتعاقبة (فيلزم الرابع) وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة
تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه بذاته واما بطلان اللوازم فالاول
بالضرورة والثاني بما علمت من ان الممكن الحادث محتاج الى مؤثر والثالث بما مر في مباحث التسلسل والرابع
بان الموجب التام مايلزمه اثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح
من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث منه في وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل
برهان بديع لايحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المصنف رحمه الله (وان شئت قلت)
في اثبات كونه قادرا (لوكان البارى تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل) بطلانا

ظاهرا (و) اما (بيان الملازمة) فهو ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ (لو حدث لتوقف على شرط حادث) كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط آخر حادث (و) حينئذ (تسلسل) اى لزم التسلسل فى الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال (واعلم ان هذا الاستدلال) الذى اشار اليه بقوله وان شئت قلت (انما يتم باحد طريقين الاول ان يبين حدوث ماسوى) ذات (الله تعالى) وصفاته اذ لولا ذلك لجاز ان يصدر عن البارى على تقدير كونه موجبا قديم مختار ليس بجسم ولا جسمانى يصدر عنه الحوادث بحسب اراداته المختلفة فلا يلزم من ايجاب البارى قدم الحادث (و) ان يبين مع ذلك ايضا (انه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته) اذ لو جاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ماسوى ذاته وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ما لا نهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا تسلسل الحوادث فان الصادر عنه بلا شرط او بشرط قديم قديم قطعا لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت (الثانى) من الطريقين (ان يبين فى الحادث اليومى انه لا يستند الى حادث مسبوق بآخر لا الى نهاية محفوظا) استناده كذلك (بحركة دائمة) اذ على تقدير هذا الاستناد جاز ان يكون المبدأ الاول موجبا مفيضا لوجود الحادث اليومى على مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة حيث جوزوا التسلسل فى الامور المترتبة اذا لم تكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة هى الواسطة بين عالمى القدم والحدوث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجددها صارت واسطة فى صدور الحوادث عن المبدأ القديم واذا لم يجز هذا الاستناد فلو كان البارى تعالى موجبا لكان الحادث اليومى المستند اليه بواسطة او بغير واسطة قديما هذا خلف فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا ولقائل ان يقول ذلك البرهان البديع لا يتم ايضا الا بالطريق الاول اذ لو جاز قدم ماسوى ذاته تعالى وصفاته او جاز تعاقب صفاته التى لا تتناهى لم يلزم الامر الرابع اعنى التخلف عن المؤثر التام اما على الاول فلانه جاز ان يكون ذلك القديم مختارا كما مر واما على الثانى فلجواز استناد الحادث الى الموجب بتعاقب حوادث لا تتناهى وليس يلزم على شئ من هذين تخلف الاثر عن مؤثره الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع كون البارى تعالى موجبا واما غير تام فى المؤثرية لتوقف تأثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية قائمة بذاته تعالى (وانت بعد احاطتك بما تقدم) من المباحث (خليق بان يسهل عليك ذلك) اى بيان الامور المذكورة اما بيان حدوث ماسوى الله سبحانه فيما مر من المسلك العام فى حدوث العالم مطلقا اعنى مسلك الامكان او المسلك الخاص بالاجسام مع نفى المجردات واما بيان امتناع تعاقب الصفات او الحركات الى غير النهاية فبالبرهان التطبيقى ﴿احتج الحكماء﴾ على ايجابه تعالى (بوجوه) كثيرة اقواها ماصرح به المصنف وعبر عنه بقوله (الاول) لانه الذى عليه يعولون وبه يصولون وتقريره ان يقال لا يجوز ان يكون قادرا اذ (تعلق القدرة) منه (باحد الضدين) المقدورين له كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ماعداه من الاشكال والالوان (اما لذاتها) بلا مرجح وداع (فيستغنى الممكن عن المرجح) لان نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادريته (وانه يسد باب اثبات الصانع) اذ يجوز حينئذ ان يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح (وايضا يلزم قدم الاثر) لان المؤثر حينئذ مستجمع لشرائط التأثير لان الواجب ازلى وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان اثر القادر حادث اتفاقا وخصوصا على رأيكم (واما لا لذاتها فيحتاج) تعلقها به (الى مرجح) من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل والا لزم الايجاب بل كان جائزا هو وضده ايضا فيحتاج الى مرجح آخر (ويلزم التسلسل)

فى المرجحات (والجواب) مختار (ان تعلقها) باحد المقدورين (انماهو بذاتها) لابامر خارج وليس يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدوريه الى داع (كما بينا فى طريقى الهارب وقدحى العطشان قولكم) اولا (فيستغنى الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لاحد مقدوريه) على الآخر (بلا مرجح) وداع (ترجح احد طرفى الممكن فى حد ذاته من غير المرجح) المؤثر فيه اذبينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله (وبالجملة فالترجيح) الصادر عن مؤثر قادر (بلا مرجح اى بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح اى بلا مؤثر اصلا مغايرة ظاهرة ولا يلزم من صحته صحته) اى من صحة الاول صحة الثانى الا ترى ان بديهة العقل شاهدة بامتناع الثانى بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته احد من العقلاء ولا يشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثمه ترى جمعا يجوزونه (وربما) يختار ان تعلقها لالذاتها و (يقال الفعل مع الداعى اولى بالوقوع ولا ينتهى الى الوجوب) فلا يلزم الايجاب ولا يحتاج ايضا الى مرجح آخر ليتسلسل (وقد عرفت ضعفه) بما مر من ان الاولوية التى لم تنته الى حد الوجوب غير كافية فى صدور الممكن عن المؤثر (قولكم) ثانيا (يلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم) ذلك (فى الموجب الذى اذا اقتضى شيأ لذاته اقتضاه دائما اذ انسبته الى الازمنة سواء واما القادر) الذى هو مؤثر تام (فيجوز ان تتعلق قدرته بالايجاد فى ذلك الوقت) الذى اوجد الحادث فيه (دون غيره) بلا سبب يخصص ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة الا يرى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا فى قيامه وقعوده وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه و بين الموجب فرق (فان قيل) هذا وجه ثان لهم فى اثبات الايجاب وتقريره ان يقال عندكم ان ارادة الله وقدرته متعلقتان من الازل الى الابد بترجيح الحادث المعين وايجاده فى وقت معين وان التغير فى صفاته محال فوجود ذلك الحادث فى ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار الا ان المصنف اورده فى صورة السؤال فقال (اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف فى الازل) على هذا الوجه وهو ان يوجد فى وقت معين فانه يجب وجوده فى ذلك الوقت وحينئذ (فاى فرق) يكون (بين الموجب والمختار قلت) الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر (انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوى اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتى) كما فى الموجب بالذات (ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا من الترك و بالعكس) واما الموجب فانه يتعين تأثيره فى احدهما ويمتنع فى الآخر عقلا و يقرب من هذا ماقد قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها يجب الفعل والا امكن ان يوجد معها تارة ولا يوجد اخرى وانه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر فى ذلك بل فى ان شرائط التأثير فى القادر سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك التغير انما يتصور اذا كان شرائط تأثير المؤثر منفصلة عنه واما الذى يكون مبدأ لكل ماسواه فان ذاته يمتنع عليه التغير فكذا تأثيره فى غيره لا يتغير اصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير فى تعلق قدرته وارادته وتأثيره المتفرع على ذلك التعلق ﴿ فان قيل ﴾ هذا وجه ثالث لهم وهو ان يقال (القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء) فانها لوتعلقت باحدهما فقط كانت ايجابا لاقدرة (والعدم غير مقدور لانه لا يصلح اثرا) لكونه نفيا صرفا فلا يستند الى شئ وحينئذ لا يكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا (قلنا لا نسلم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا) فان عدم المعلول مستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجودها (وان سلمناه) اى كون العدم لا يصلح اثرا (فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل العدم) فان العدم ليس اثرا مفعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم تتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا اولى مما قيل هو الذى ان شاء ان يفعل فعل وان شاء

ان لا يفعل لم يفعل لان استناد العدم الى مشيئة القادر يقتضى حدوثه كما فى الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا ﴿فروع على اثبات القدرة﴾ كما هى (عندنا) اعنى ان تكون صفة زائدة على الذات قائمة بها (الاول القدرة) القائمة بذاته تعالى (قديمة والا كانت) حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وقد مر بطلانه وكانت ايضا (واقعة) اى صادرة عن الذات (بالقدرة لما مر) فى هذا المقصد من ان الحادث لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل (و) اذا كانت واقعة بالقدرة (لزم التسلسل) لان القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ المقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى فتستند الى قدرة اخرى فيلزم تسلسل القدر الى ما لا يتناهى وهو ايضا محال (الثانى انها صفة واحدة و الا لاستندت) تلك القدر المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول (الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول فلان القديم لا يستند الى القدرة) كما عرفت فى مباحث القدم (واما الثانى فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت) القدر الصادرة عن الموجب (لزم ثبوت قدر غير متناهية) لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكى وهو باطل لان وجود ما لا يتناهى محال مطلقا وقد تبين لك ضعف تساوى نسبة الاعداد بما تقدم من ان عدم الاولوية فى نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد (و) يزداد ضعفه ههنا بان (هذا مصير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد) ويلزم منه نفى ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ تأثير الذات فيها لا يمكن ان يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالايجاب لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتوا الصفات (الثالث قدرته تعالى غير متناهية) اى ليست موصوفة بالتناهى لا ذاتا ولا تعلقا (اما ذاتا فلان التناهى من خواص الكم ولا كم ثمه) اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهى (واما تعلقا فمعناه) اى معنى سلب التناهى عنه هو اثبات اللاتناهى له ومعنى لاتناهيه (ان تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره) اى بما وراء ذلك الحد (وان كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهيا فتعلقاتها متناهية بالفعل) دائما (غير متناهية بالقوة) دائما (وهذه الاحكام) الثلاثة التفريعية (مطردة فى الصفات كلها فلا نكررها) يعنى ان كل واحدة من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهى وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات اللاتناهى فى تعلقها بالفعل والارادة ايضا كذلك لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما فى القدرة وعلى هذا فقس واعتبر فى كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار ﴿تنبيه﴾ القدرة صفة زائدة) على الذات (لما بينا) من اثبات زيادة الصفات على وجه عام (وقد يحتج المعتزلة على نفيه بوجهين الاول القدر فى الشاهد مشتركة فى عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك) بينها (سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الاجسام) لان علة عدم الصلاحية موجودة فيهما ايضا (والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم) فان القبح حكم واحد وقد عللتموه تارة بكون الشئ ظلما واخرى بكونه جهلا الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات (وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات فى لازم واحد ثم) نقول (لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة فى صفة غير موجودة فى القدرة القديمة) تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة (وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود) اى عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم وجودها فى نفسها (الثانى القدر فى الشاهد مختلفة) اختلافا ظاهرا (ففى الغائب ان كانت) القدرة (مثلها) اى مثل احدى القدر التى فى الشاهد (لم تصلح) قدرة الغائب (لخلق الاجسام) كنظيرتها (والا لم يكن مخالفتها لها اشد من مخالفة بعضها لبعض فلم تصلح لذلك) ايضا (والجواب منع ان مخالفتها للقدر الحادثة ليست اشد من مخالفة بعضها لبعض) فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر ﴿البحث الثانى﴾ فى ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات) اى

جميعها(والدليل عليه ان المقتضى للقدرة) هو (الذات) لوجوب استناد صفاته الى ذاته (والمصحح للمقدورية) هو (الامكان) لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية (ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء) فاذا ثبت قدرته على بعضها تثبت على كلها (وهذا) الاستدلال (بناء على ماذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشئ وانما هو نفي محض لا امتياز فيه) اصلا (ولا تخصيص) قطعا فلا يتصور اختلاف فى نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه (خلافا للمعتزلة و) من ان المعدوم (لامادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته) تعالى (دون بعض كما يقوله الخصم) فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لاتكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء قيل ولابد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر منها ﴿ واعلم ان المخالفين فى هذا الاصل ﴾ اعنى عموم قدرته تعالى للممكنات كلها (وهو اعظم الاصول فرق) متعددة كما سيتلى عليك (الاولى الفلاسفة) الالهيون فانهم (قالوا انه) تعالى (واحد حقيقى فلا يصدر عنه اثنان والصادر عنه) ابتداء هو (العقل الاول والبواقى صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه) من قبل (والجواب منع قولهم الواحد لايصدر عنه الا الواحد) وما تمسكوا به فى اثباته فقد زيفناه ﴿ الفرقة (الثانية المنجمون ومنهم الصابئية قالوا الكواكب) المتحركة بحركات الافلاك (هى المدبرات امرا) فى عالمنا هذا (لدوران الحوادث السفلية) والتغيرات الواقعة فى جوف فلك القمر وجودا وعدما (مع مواضعها) اى مواضع الكواكب (فى البروج واوضاعها بعضها الى البعض والى السفليات واظهرها مانشاهده من اختلاف الفصول) الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما (وتأثير الطوالع) فى المواليد بالسعادة والنحوسة (والجواب ان الدوران لايفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف) كما فى توأمين احدهما فى غاية السعادة والآخر فى غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال بذلك على مابينهما من التفاوت فى وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة لايوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق فيما بينهم (و) سيما (اذا قام البرهان على نقيضه) فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لامؤثر فى الوجود الا الله (كيف ونقول لهم) ما اثبتوه من الاحكام لايستتب لكم على قواعدكم لانكم (قد ادعيتم ان الافلاك بسيطة فاجزاؤها متساوية) فى الماهية (فلا يمكن) حينئذ (جعل درجة حارة اونيرة اونهارية و) جعل درجة (اخرى باردة اومظلمة اوليلية الاتحكما بحتا) وكذا الحال فى جعل بعض البروج بيتا لكوكب وبعضها بيتا لكوكب آخر وفى جعل بعض الدرج شرفا وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التى تدعونها فانها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة (ثم نردد ونقول الفلك ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام) التى تزعمونها (لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك بسيط فحركاته بسيطة) متشابهة فى انفسها (والحركات المختلفة) المشاهدة والمرصودة منها (تقتضى حركات مختلفة) على اوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات مختلفة (كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام) النجومية (لانها مبنية على الهيأت المتخيلة لهم والافلاوج ولاحضيض ولاوقوف ولارجوع فكيف يثبت لها احكام) مترتبة عليها (لايقال الافلاك وان كانت بسيطة) متساوية الاجزاء فى الماهية (فالبروج مكوكبة) بالثوابت المتخالفة فى الطبايع (والعبرة) فى تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل (بقرب كواكبها الثابتة) من السيارات (وبعدها) عنها (ومنا متها وعدمها) فدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع

الكواكب السيارة بحر كاتها من الثوابت المركوزة في البروج (لانا نقول البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذى لا كوكب فيه على رأيهم) وان امكن ان يقال فيه كواكب صغار غير مرئية فتختلف آثار السيارة بحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج المعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انها تسامتها كواكب مختلفة الطبايع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام والآثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم ان تنتقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم (ثم) انا نقول (اختصاص كل كوكب بجزء) معين من اجزاء الفلك (يبطل بساطة الافلاك) اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا (فيعود الاشكال) اعنى بطلان الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه من بطلان الاحكام ❊ الفرقة (الثالثة الثنوية ومنهم المجوس) فانهم (قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان خيرا شريرا معا) فلذلك اثبتوا الهين كما مر تفصيله (والجواب انا نلتزم التالى) فانه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها (وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير) مع كونه خالقا لهما (لاحد امرين اما لانه يوهم ان يكون الشر غالبا في فعله كما يقال فلان شرير اى ذلك مقتضى بحيرته) اى طبيعته (والغالب على هجيراه) اى دأبه وعادته (واما لعدم التوقيف) من الشرع (واسماء الله تعالى توقيفية) ❊ الفرقة (الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على) الفعل (القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص) يجب تنزيهه تعالى عنه (والجواب انه لا قبيح بالنسبة اليه فان الكل ملكه) فله ان يتصرف فيه على اى وجه اراد (وان سلم) قبح الفعل بالقياس اليه (فغايته عدم الفعل لوجود الصارف) عنه وهو القبح (وذلك لا ينفى القدرة) عليه ❊ الفرقة (الخامسة) ابو القاسم البلخى ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة) مشتملة على مصلحة (او معصية) مشتملة على مفسدة (او سفه) خال عنهما او مشتمل على متساو بين منهما والكل محال منه تعالى (والجواب انها) اى ما ذكرتموه من صفات الافعال (اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا) وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا (واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات) فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافى التماثل في الماهية ولما كان لقائل ان يقول ما صدر عنه من امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا بشئ من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله (وهو) اى ذلك المثل الصادر عنه (خال عن الغرض كسائر افعاله) المنزهة عن الاغراض فلا يتجه ان يقال هناك مصلحة او مفسدة (ولا يلزم) من عدم ثبوت الغرض (العبث) انما يلزم ذلك اذا كان الفعل ممن شانه ان يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك ❊ الفرقة (السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا) من افعال العبد يوجد فيه (واراد العبد عدمه) منه (لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر) على مراده والمقدر خلافه (لا يقال نعم مقدور الله لان قدرته اعم) من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرتى الهين (لانا نقول معنى كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء) فيتقاومان فيه (والجواب انه مبنى على تأثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع ما تقدم) وعلى تقدير تأثيرها فتساويهما في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافى الالوهية دون العبدية ❊ المقصد الثالث ❊ في علمه تعالى وفيه بحثان ❊ البحث الاول في اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء وانما نفاه شرذمة) من قدماء الفلاسفة (لا يعبأ بهم وسنذكره لكن المسالك) في اثبات كونه تعالى عالما (مختلف اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله

تعالى متقن) اى محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة (وكل من فعله متقن فهو عالم اما الاول) اغنى اتقان فعله (فظاهر لمن نظر فى الآفاق والانفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما) اذا تأمل (فى الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من الآلات المناسبة لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه التى قد كسرت عليها المجلدات واما الثانى) وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما (فضرورى وينبه عليه ان من رآى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة مونقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر الى ان يجزم بانه عالم فان قيل المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع) ان فعله تعالى متقن (اذ لاشئ من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفسدة ما) ويتضمن خللا (ويمكن تصوره على وجه اكمل) مما هو عليه (او الموافق للمصلحة (من بعض الوجوه فلا يدل على العلم) اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع سواء كان مؤثره عالما اولا كاحراق النار وتبريد الماء (اوامر ا ثالثا فبينه لنا) ما هو (وكيف) يدل على علم الفاعل (و) نقول ايضا (انه) اى دليلك على اثبات علمه (منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة) المتساوية (بلا فرجار ومسطر واختيارها للمسدس لانه اوسع من) المثلث و (المربع) والمخمس (ولا يقع بينها) اى بين المسدسات (فرج كما) يقع (بين المدورات وماسواها) من المضلعات (وهذا) الذى ذكرناه (لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت) وتجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسى (بلا آلة مع انه لا علم لهما) بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم (والجواب عن الاول ان المراد) بالمتقن (ما نشاهده من الصنيع الغريب والترتيب العجيب) الذى تحير فيه العقول ولا تهتدى الى كمال ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك فى دلالته على علم الصانع (وتوضيحه ماذكرنا فى مثال الكتابة والخطاب اذ لا يشترط فى الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل) واشتماله على كل كمال (حتى لو امكن ان يكتب احسن منه او يتكلم بافصح منه لم يدل على علم و) الجواب (عن الثانى انا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز ان يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حالا فحالا ما هو مبدأ لذلك) الفعل الصادر منهما ❊ المسلك الثانى ❊ انه تعالى قادر لما مر وكل قادر فهو عالم) لان القادر هو الذى يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم (لا يقال) كون كل قادر عالما ممنوع اذ (قد يصدر عن النائم والغافل) مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة (فعل قليل) متقن (اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشئ حكم مثله) ولا عبرة بالقلة والكثرة (لانا نقول لا نسلم الملازمة اذ الضرورة فارقة) فانها تجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثير عنه واما من جعل النوم ضدا للقدرة فالسؤال ساقط عنه (واما الحكماء فلهم) فى اثبات علمه تعالى (ايضا مسلكان الاول انه مجرد) اى ليس جسما ولا جسمانيا كما مر فى التنزيهات (وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد برهنا) فيما سلف (على المقدمتين ❊ الثانى انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه . اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة) عن العلائق المادية (للشئ المجرد) القائم بذاته (وهو حاصل فى شانه) لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته (واما الثانى فلانه مبدأ لما سواه) اى لجميعه اما بواسطة او بدونها (والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته (ويرد على) المسلك (الاول منع الكبرى) القائلة بان كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية (و برهانه) الذى تمسكوا به (قد مر ضعفه و) يرد (على) المسلك (الثانى انا لا نسلم ان التعقل ماذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان اذ غايته انهم يعنون بالتعقل ذلك) المعنى الذى عرفوه به (ولكن من اين لهم ان الحالة التى نجدها من انفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك) الذى ذكروه (لا بد له من دليل سلمناه)

اى سلمنا ان حقيقة العلم ماذكرتموه (لكن لم لايجوز ان يشترط فيه التغاير) بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشئ عالما بنفسه كما اشترط ذلك فى الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها (سلمنا) عدم اشتراط التغاير (لكن لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والالزم من العلم بالشئ العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) لانه اذا علم الشئ علم لازمه القريب الذى هو معلوله واذا علما معا علم البعيد ايضا لانه معلولهما (نعم يلزم ذلك اذا علم الشئ) الذى هو علة (وعلم انه علة له) اى للشئ الآخر الذى هو معلول (و) علم (انه موجود و) علم (انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول) فحينئذ يعلم وجود المعلول قطعا لكن ماذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التى هى ذاته الحاضرة عنده ولايدل على ثبوت العلوم الاخر (فلم قلتم ان ذلك) كله (حاصل له) حتى يتم مطلوبكم (تنبيه* مسلكا المتكلمين يفيد ان العلم بالجزئيات) كما يفيد ان العلم بالكليات وذلك (لان الجزئيات كالكليات (صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له) فيكون عالما بهما معا (واما مسلكا الحكماء فلا يوجبان الاعلما كليا لان ما علم بماهيته) المجردة كما استفيد من الاول (او) علم (بعلته) كما استفيد من الثانى (يعلم) علما (كليا فان المعلوم ماهيته كذا اما وحدها) كما فى المسلك الاول (اومع كونها معللة بكذا) كما فى المسلك الثانى (والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلى) ايضا (وتقييد الكلى بالكلى) مرات كثيرة (لايفيد الجزئية) فضلا عن تقييده به مرة واحدة وههنا محل تأمل فانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بوسط او بغير وسط وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هى جزئية لاستلزامه التغير فى صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجأوا فى دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لايستقيم فى العلوم اليقينية* ﴿البحث الثانى﴾ ان علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات) وانما قلنا بعمومه للمفهومات (لمثل ما مر فى القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء) فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها (والمخالف فى هذا الاصل) ايضا (فرق) ست* (الاولى من قال) من الدهرية (انه لايعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الابين شيئين) متغايرين هما طرفاها بالضرورة (ونسبة الشئ الى نفسه محال) اذلا تغاير هناك (والجواب منع كون العلم نسبة) محضة (بل هو صفة) حقيقية (ذات نسبة) الى المعلوم (ونسبة الصفة الى الذات ممكنة) فان قيل تلك الصفة تقتضى نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هى تقتضى نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم فهى بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا اشكال (سلمناه) اى كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه (لكن لانسلم ان الشئ لاينسب الى ذاته نسبة علمية) فان التغاير الاعتبارى كاف لتحقق هذه النسبة (وكيف لا) يكون كذلك (وواحدنا يعلم نفسه) مع عدم التغاير بالذات (لايقال ذلك) اى علمنا بذواتنا جائز (للتركيب فى انفسنا بوجه من الوجوه) اى سواء كان تركيبا خارجيا اوذهنيا (وكلامنا فى الواحد الحقيقى) الذى لاتكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشئ ونفسه قطعا بخلاف المركب اذفيه كثرة يمكن ان يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقض به (لانا نقول احدنا) على تقدير علمه بنفسه (لوكان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المطلوب) اذقد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه (والا فلا يعلم الا احد جزئيه فيكون العالم غير المعلوم) لان الجزء غير الكل (فلا يعلم نفسه) والمفروض خلافه فان قلت من اين ثبت التغاير

الاعتبارى المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشئ باعتبار صلاحيتها للمعلومية فى الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية فى الجملة وهذا القدر من التغاير يكفينا (الثانية) من تلك الفرق (من قال) من قدماء الفلاسفة (انه لايعلم شيأ اصلا والا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشئ انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه) فى مذهب الفرقة الاولى (لايقال لانسلم ان من علم شيأ علم انه عالم به والا لزم من العلم) بشئ العلم بالعلم بذلك الشئ وهكذا فيلزم من العلم (بشئ واحد العلم بامور غير متناهية) وهو محال (لانا نقول المدعى لزوم امكان علمه به) اى بانه عالم وذلك مما لاخفاء فيه (فان من علم شيأ امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والاجاز ان يكون احدنا عالما بالمجسطي والمخروطات) وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية (ولكن لايمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ فى الاجتهاد وذلك سفسطة) ظاهرة واذا لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال (والجواب انه ان امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة) التى ذكرتموها انما هى (فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن له) علمه بنفسه (منعنا بطلان التالى) المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض (وايضا فقدمر بطلان ماذكروه فى) اثبات (انه لايعلم نفسه الثالثة) من الفرق المخالفة (من قال انه لا يعلم غيره) مع كونه عالما بذاته وذلك (لان العلم بالشئ غير العلم بغيره) اى بغير ذلك الشئ من الاشياء الآخر (والالكان من علم شيأ علم جميع الاشياء) لان العلم به حينئذ عين العلم بها وهو باطل واذا كان العلم بشئ مغايرا للعلم بشئ آخر (فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم) على حدة (فيكون فى ذاته كثرة محققة (غير متناهية) هى العلوم بالمعلومات التى لا تتناهى وذلك محال بالتطبيق (والجواب انه) اى ماذكرتموه من كثرة العلم (كثرة فى الاضافات) والتعلقات (و) ذلك لا نا لانسلم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل (العلم واحد) تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته (وذلك) اى تكثر الاضافات والتعلقات (لايمتنع) لانها امور اعتبارية لاموجودة ❊ (الرابعة) من تلك الفرق (من قال انه لايعقل غير المتناهى اذ المعقول متميز عن غيره) لان العلم اما نفس التميز اوصفة توجبه ولانه لولم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية اولى منه (وغير المتناهى غير متميز عن غيره) بوجه من الوجوه (والا لكان له حد) وطرف (به يتميز) وينفصل (عن الغير) واذا كان له طرف (فليس غير متناه هذا خلف والجواب من وجهين ❊ الاول انه معقول من حيث انه غير متناه) يعنى ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهى ومعقول بحسبه وان كانت آحاده غير متميز كما ذكرتم (وفيه نظر لان ذلك) الوصف اعنى اللاتناهى (امر واحد عارض لغير المتناهى وهو غير ماصدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه) لانه الموصوف باللاتناهى لافى ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولما اتجه ان يقال المراد ان مجموع ماصدق عليه معقول باعتبار عارضه لا ان عارضه معقول فى نفسه اشار الى دفعه فقال (وبالجملة فالنزاع فى غير المتناهى تفصيلا لا اجمالا) وماذكرتم علم اجمالى لامنازعة فيه لاحد كيف ولابد منه فى الحكم بعدم تميزه (الثانى المعقول كل واحد واحد) من غير المتناهى (وانه متميز عن غيره) من تلك الآحاد ومن غيرها (ولايضر) فى تميز كل واحد واحد (عدم تميز الكل) من حيث هو كل ولما لزم من هذا الجواب كون غير المتناهى معلوما له تعالى تفصيلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول اعرض عنه ايضا فقال (والحق ان نقول لانسلم ان) المعقول (المتميز) يجب ان يكون (له حد ونهاية يمتاز به عن غيره (وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله تميزه) وانفصاله عن غيره (بالحد والنهاية وانه ممنوع) لان وجوه التميز لاتنحصر فى الحد (الخامسة) منها (من قال) وهم جمهور الفلاسفة (لايعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم) مثلا (ان زيدا فى الدار الآن ثم خرج زيد) عنها (فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس فى الدار اويبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير) فى ذاته من صفة الى اخرى (والثانى) يوجب (الجهل) وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه قالوا وكذا لا يعلم

الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية وكذا الحال فى الجزئيات المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التى ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول (والجواب منع لزوم التغير فيه بل) التغير انما هو (فى الاضافات) لان العلم عندنا اضافة محضة اوصفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثانى يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير فى صفة موجودة بل فى مفهوم اعتبارى وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة اوصفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها (وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة) وكثير من الاشاعرة (بان العلم بانه وجد الشئ (و) العلم بانه (سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن) اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له (وانما يحتاج احدنا الى علم آخر) متجدد يعلم به انه دخل الآن (لطريان الغفلة عن الاول والبارى تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد) فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير فى علمه (وهذا) الذى ذكروه (مأخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس) علما (زمانيا) اى واقعا فى زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بأزمنة متعينة فانه واقع فى زمان مخصوص فما حدث منها فى ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله اوبعده كان ماضيا اومستقبلا واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا (فلا يكون ثمه حال وماض ومستقبل) فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه (اذ الحال معناه زمان حكمى هذا والماضى زمان) هو (قبل زمان حكمى هذا والمستقبل زمان) هو (بعد زمان حكمى هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان) وغير محتاج فى وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه (لا يتصور فى حقه حال ولا ماض ولا مستقبل) فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هى فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها فى الماضى وبعضها فى المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كانت نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب و بعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضى والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل فى وقته وليس فى علمه كان وكائن وسيكون بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلى لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافى ما توهموه كما سبقت اليه الاشارة (وقد انكر ابو الحسين البصرى ذلك) الذى ذكره هؤلاء المشايخ من ان علمه بأنه وجد عين علمه بانه سيوجد (واحتج عليه بوجوه * الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع) بالضرورة (فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين) اى المعلومين (يستدعى اختلاف العلم بهما * الثانى ان شرط العلم بأنه وقع) هو (الوقوع وشرط العلم بانه سيقع) هو (عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما) اصلا فضلا عن التنافى بين شرطيهما (وقد يعبر عنه) اى عن الوجه الثانى (بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى مجئ الغد فى بيت مظلم) مستديما لذلك العلم (فلم يعلم) لاجل الظلمة (دخول غد لم يعلم انه دخل البلد) بذلك العلم المستمر فكيف

يكون احد هما عين الآخر (نعم لو انضم اليه) اى الى العلم بانه سيدخل (العلم بدخول غد علم) من هذين العلمين (ذلك) اى انه دخل فيكون حينئذ هذا العلم متفرعا على العلمين السابقين لاعين احدهما وانما لم يجعله وجها ثالثا كما فعله الامام الرازى فى الاربعين لان محصوله هو ان العلم بانه سيدخل البلد غدا ليس مشروطا بالعلم بمجيء الغد والعلم بانه دخل فى مثالنا هذا مشروط به فيكون راجعا الى الوجه الثانى لاوجها على حدة (الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع) كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا (وبالعكس) كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به فى اوانه (وغير المعلوم) اى ماليس معلوما فى زمان (غير المعلوم) اى مغاير لما هو معلوم فى ذلك الزمان واذا تغاير المعلومان تغاير العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو فى الاربعين انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع مع الجهل بانه عالم بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت حينئذ تغاير العلمين ابتداء ويشهد لما قلناه قوله (وقد يعبر عن هذا) الثالث بان قبل الوقوع اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه وقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغايرا) لتنافى وصفيهما اعنى العلمية والجهلية كتنافى وصفى المعلومية والمجهولية المعتبرتين فى الوجه الثالث وقد عده الامام الرازى وجها برأسه ثم ان ابا الحسين بعد ابطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير فى علم البارى سبحانه بالمتغيرات وزعم ان ذاته تعالى تقتضى كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر ورد عليه بانه يلزم منه ان لايكون البارى فى الازل عالما باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه ❁ (السادسة) من الفرق المخالفين (من قال لايعلم الجميع بمعنى سلب الكل) اى رفع الايجاب الكلى (لا) بمعنى (السلب الكلى) كما زعمته الفرقة الثانية (اذ لو علم كل شئ فاذا علم شيأ علم) ايضا (علمه به) لان هذا العلم شئ من الاشياء ومفهوم من المفهومات (وكذا علم علمه بعلمه) لانه شئ آخر (ويلزم التسلسل) فى العلوم (والجواب انه تسلسل فى الاضافات) لا فى امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا (وانه) اى تسلسل الاضافات (غير ممتنع) كما مر غير مرة بل نقول (كيف) يلزم التسلسل فى الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية (و) الحال (انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضى) فانهما قالا كل شيئين لايجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف فى مباحث العلم من الموقف الثالث ❁تنبيه❁ العلم صفة زائدة ❁ على ذاته تعالى قائمة به (لما مر) من بيان زيادة الصفات على الاجمال (وانكره المعتزلة لوجوه ❁ الاول لو كان له تعالى علم فاذا تعلق بشئ وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد) وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجمالا او تفصيلا (فيلزم) حينئذ (تماثلهما) لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان (ويلزم) اما (قدمهما) معا (او حدوثهما) معا لان المتماثلات يجب اشتراكها فى اللوازم (فان قيل) فى جوابهم (هذا لازم عليكم فى العالمية) فانه اذا تعلق عالمية تعالى بشئ وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما فى القدم والحدوث (فما هو جوابكم) فى العالمية (فهو جوابنا) فى العلم (قلنا) لهم ان يقولوا فى دفع هذا النقض (عالميته تعلق الذات) بالمعلوم (وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم (فليسا) اى هذان التعلقان (من وجه واحد) فلا يكونان متماثلين (والجواب انه لايلزم من الاشتراك فى وجه التعلق) وطريقه (التماثل اذ المختلفات) بل المتضادات (تشترك فى لازم واحد فان قيل) اذا لم يدل ماذكرناه على تماثل العلمين (فبم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان) هناك (طريق آخر الى معرفة تماثلها (فذلك) يتوصل به اليها (والا توقف) كما فى سائر الاشياء التى لاسبيل لنا الى معرفتها (سلمنا التماثل لكن لايجب الاشتراك فى القدم والحدوث) لان المتماثلات قد تختلف فيهما (كما فى الوجود) فان وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسره ان المتماثلين لابد ان يتمايزا بشئ فربما

كان ذلك الشيء مبدأ لحكم مختص (الثاني) من الوجوه (انه تعالى عالم بما لا نهاية له) فاذا فرض ان علمه زائد على ذاته (فيلزم) ان يكون له (علوم) موجودة (غير متناهية) ضرورة ان العلم بشيء غير العلم بشيء آخر (والجواب ان التعدد في التعلقات) العلمية (وهي اضافية) فيجوز لا تناهيها واما ذات العلم فواحدة (الثالث) منها (يلزم) على تقدير كونه عالما بعلم ان يكون (علمه بعلمه) ايضا زائدا على علمه (وتتسلسل) العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له (والجواب انه في الاضافات) لان علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لا تتناهى من جملتها علمه الذي يخالفه بالاعتبار دون الذات ❊ (الرابع لو كان) تعالى (ذا علم لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقا) بيان الملازمة قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم والجواب المعارضة بقوله وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه) وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر (ان الله عنده علم الساعة كيف وانه) اي قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل (لفظي) عام (يقبل التخصيص) فيجب تخصيصه بما عدا الباري سبحانه ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه تعالى (❊ المقصد الرابع ❊ في انه تعالى حي هذا مما اتفق عليه الكل) من اهل الملل وغيرهم (لانه عالم قادر) لما مر من الدلائل (وقد اطبقوا ايضا عليه) اي على انه عالم الا شرذمة لا يعبأ بهم كما عرفته (وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حياته لانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي) كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحياة ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو معقول وان كان امرا ثالثا فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه (واما قوة تتبع ذلك الاعتدال) سواء كانت نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مر (ولا تتصور) الحياة بشيء من هذه المعاني (في حقه تعالى فقالوا انما هي كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور) من اصحابنا ومن المعتزلة (انها صفة توجب صحة العلم) والقدرة (اذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم) الكامل والقدرة الشاملة (لكان (اختصاصه بصحة العلم) والقدرة المذكورين (ترجيحا بلا مرجح واجابوا عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة) الموجبة للصحة (فانه لو كان بصفة اخرى لزم التسلسل) في الصفات الوجودية هذا خلف (فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون) اختصاصه به (بصفة اخرى) فيكون ترجيحا بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا مبنيا على تماثل الذوات اشار الى بطلانه بقوله (والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي) هو لذاته (الاختصاص بامر) فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (و) من المعلوم ان (ليس جعل ذلك) الامر الذي يقتضيه ذاته لذاته (علة صحة العلم اولى من جعلها) اي جعل ذلك الامر انه نظر الى قوله (نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة) على نفس الصحة (فعليه بالدليل ❊ المقصد الخامس ❊ في انه تعالى مريد وفيه بحثان ❊ الاول في اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها اولا ثم تقريرها) وتحقيقها بالبرهان ثانيا (فقال الحكماء ارادته) تعالى هي (نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية) قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق (وقال ابو الحسين) وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى (هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده بنفع في الفعل) او علمه به (يوجب الفعل ويسميه) ابو الحسين (بالداعية) ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي (وقال) الحسين (النجار انه) اي كونه مريدا (امر عدمي وهو عدم كونه مكرها) ومغلوبا (وقال الكعبي هي في فعله العلم) بما فيه من المصلحة (وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا) ووافقهم جمهور معتزلة البصرة (انها صفة ثالثة مغايرة للعلم

والقدرة توجب) تلك الصفة (تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه) اى على ثبوت تلك الصفة (بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا) الضد (يمكن ان يقع بها ذاك) الضد (من غير فرق) بينهما فى امكان الوقوع بها (وكل واحد منهما فرض) وقوعه بها (فان نسبته الى الاوقات) المعينة كلها (سواء فكما يمكن ان يقع فى وقته الذى وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلابد) لتخصيصه بالوقوع دون ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الاوقات (من) ثبوت (مخصص) يقتضيه (والا لزم ترجيح احد المتساويين) على الآخر (لا لمرجح) هذا خلف (وليس) ذلك المخصص (القدرة لاستواء نسبتها اليهما) والى الاوقات كلها كما عرفت (ولا العلم لانه تبع الوقوع) اى العلم بوقوع شئ فى وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه (فلا يكون الوقوع تبعا له والا لزم الدور فاذن هو) اى المخصص (امر ثالث) يكون مغايرا للحياة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شئ منها للتخصيص قطعا (وهو المطلوب فان قيل الارادة) من حيث هى ارادة نسبتها الى الضدين) والى الاوقات (سواء) اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما فى وقت يجوز ارادة وقوعه فى وقت آخر (فيعود الكلام فيها) فيقال لابد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فتثبت صفة رابعة (ويلزم التسلسل قلنا لا نسلم ذلك) اى تساوى نسبة الارادة الى الضدين والاوقات حتى يلزم التسلسل (بل) هى صفة (تعلقها باحدهما) ووقوعه فى وقت معين (لذاتها) المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى (لا يقال) اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبى الفعل فى وقت معين وعلى وجه مخصوص (فيجب ذلك الجانب) فى ذلك الوقت على ذلك الوجه (ويمتنع) الجانب (الآخر) وحينئذ (فيلزم) الايجاب و (سلب الاختيار قلنا) اى لانا نقول وقدم مثله (وجوب الشئ بالاختيار لا ينافى الاختيار) بل يحققه لانه فرعه وههنا بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم تلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح فى القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر (وربما قال الحكماء لا نسلم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك فى العلم الانفعالى) التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلى الذى كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اخترناه فى البارى سبحانه (والاصحاب) فى جواب الحكماء (يدعون الضرورة فى استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين) فلا يكون شئ منهما مخصصا وان كان العلم فعليا ﴿ البحث الثانى ﴾ ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثة) ولا شك انها مستندة الى المختار الذى هو ذاته تعالى (لاحتاجت الى ارادة اخرى) مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا (ولزم التسلسل) فى الارادات الموجودة (وقالت المعتزلة) اى الجبائيات وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة (انها حادثة قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى (فكانه مأخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض) وتوجيه الاخذ على ما نقل عن المصنف ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا تكون صفة وهو ضرورى البطلان فكأنهم ارادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذى يحدث فى المادة وذلك لان المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والاظهر ان يقال

وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا ان مخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه اذلو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته تعالى حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا الى انها قائمة بذاتها (وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تعالى و يعرف بطلانه بما ذكرنا) من لزوم التسلسل فى الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قدمر بطلانه ﴿خاتمة﴾ فى ضبط مذاهب المتكلمين فى كونه تعالى مريدا (قال الامام الرازى) فى الاربعين (كونه تعالى مريدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول ضرار) واما ان لا يكون نفس ذاته (و) حينئذ (اما) ان يكون (امرا سلبيا وهو احد قولى النجار) كامر من كونه غير مغلوب ولا مكره (واما) امرا (ثبوتيا) ولابد له من علة لامكانه فيكون اما (معللا بذاته) تعالى (وهو القول الآخر له واما معللا) بغير ذاته وحينئذ اما ان يعلل (بمعنى قديم) قائم بذاته تعالى (وهو قول اصحابنا واما بمعنى حادث اما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية او موجود لا فى محل وهو قول الجبائية) وعبد الجبار (من المعتزلة او قائم بذات غير ذات الله تعالى ولم نر احدا ذهب اليه و يبطل الاول انا نعلمه و نشك فى كونه مريدا و) يبطل (الثانى لزوم كون الجماد مريدا) لانه غير مغلوب (و) يبطل (الخامس والسادس لزوم التسلسل) فى الارادات (و) يبطل (الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس) خاصة (انه يلزم عرض لا فى محل وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات سواء) فاذا كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها (وكون ذاته تعالى لا فى محل) كتلك الارادة (لا يوجب اختصاصه به) لان كونه لا فى محل امر سلبي فلا يكون علة للثبوت ﴿المقصد السادس﴾ فى انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم) فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية (والقرآن و) كذا (الحديث مملوء به) بحيث (لا يمكن انكاره ولا تأويله) لانه معلوم ضرورى بلا اشتباه فيه (وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حى وكل حى يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب) اتصافه (بالسمع ويتوقف) هذا الاحتجاج (على مقدمات) لا صحة لها (الاولى انه حى بحياة مثل حياتنا) المصححة للاتصاف بالسمع والبصر (وانه ممنوع اذ حياته مخالفة لحياة غيره) فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف (ولهذا لا يصح عليه) بسبب حياته (الجهل والظن والشهوة والنفرة) مع صحتها علينا بسبب حياتنا ﴿المقدمة﴾ (الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو) ايضا (ممنوع بل هما (عدم ملكة لهما) فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية رأسا (و) اما (اتصافه بعدمهما) مع انتفاء القابلية فانه (ليس نقصا) عندنا كيف (وهو اول المسئلة) المتنازع فيها بيننا ﴿المقدمة﴾ (الثالثة ان المحل لا يخلو عن الشئ وضده وهو دعوى بلا دليل) عليها (وقد تقدم ضعفه) بان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها ﴿المقدمة﴾ (الرابعة انه تعالى منزه عن النقائص) كلها (والعمدة فى اثباته الاجماع) على ان ساحة عزته مبرأة عن شوائب النقص وحينئذ (فليعول عليه) اى على الاجماع (فى هذه المسئلة ابتداء) اذ قد اطبقوا على انه تعالى سميع بصير (و) اذا اكتفوا بالاجماع (يكفون مؤنة سائر المقدمات كيف وحجية الاجماع) الدال على التنزه (ان اثبتناها بالظواهر) من الآيات والاحاديث الذى تدل على حجية الاجماع (فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى منها) اى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عما هو اقوى فى اثبات المدعى الى التمسك بشئ يحتاج فى اثباته الى ما هو اضعف لانه تطويل للمسافة مع التشبث بالاضعف (وان اثبتناها) اى حجية الاجماع (بالعلم الضرورى من الدين فذلك العلم) الضرورى (ثابت فى المسئلة) التى نحن فيها (سواء بسواء) فلا حاجة بنا

فى اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك فى حجيته بالعلم الضرورى فانه تطويل بلا طائل
بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه ﴿ تنبيه ❊ قد تقدم ﴾ فى مباحث العلم (ان طائفة
يزعمون ان الادراك) اعنى السمع والبصر وسائر اخواتهما (نفس العلم) بمتعلقه الذى هو المدرك
وقد ابطلناه بانا اذا علمنا شيأ علما تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم
بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار
وللمصنف فى هذا الابطال مناقشة قدمت هناك (فهؤلاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع
والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين) وراجعين الى العلم لا صفتين زائدتين عليه وفى المحصل
اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه فقالت الفلاسفة والكعبى
وابو الحسين البصرى ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة
والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى
بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها
واذا نظر فى ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين
بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا
انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما ﴿ احتج ﴾ على نفيهما عنه
تعالى (بوجهين ❊ الاول انهما تأثر الحاسة) عن المسموع والمبصر (او مشروطان به) كسائر الاحساسات
(وانه) اى التأثر المذكور (محال فى حقه) تعالى (والجواب منع ذلك) اذ المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا
مع التأثر (ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس) ذلك (التأثر او مشروطين به وان
سلمنا انه كذلك فى الشاهد فلم قلتم انه فى الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا
فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به ❊ الثانى اثبات السمع والبصر فى الازل ولا
مسموع ولا مبصر) فيه (خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء التعلق) فى الازل (لا يستلزم انتفاء
الصفة) فيه (كما فى سمعنا وبصرنا فان خلوهما عن الادراك) بالفعل فى وقت (لا يوجب انتفاءهما
اصلا) فى ذلك الوقت ﴿ المقصد السابع ﴾ فى انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم
السلام) فانه (تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام) ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر
بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى (فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله
اياه) اذ لا طريق الى معرفته سواه (وانه) اى تصديق الله اياه (اخباره عن كونه صادقا وهو) اى هذا
الاخبار (كلام خاص له تعالى) فاذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى (فاثبات الكلام) لله
سبحانه (به) اى بصدق الرسول (دور قلنا لا نسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه
فانه يدل على صدقه ثبت الكلام) بان تكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذى يعلم اولا انه معجزة خارجة
عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى (ام لم يثبت) كما اذا كانت المعجزة شيأ آخر ثم ان ههنا قياسين
متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما
ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى
حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة
منهما فى صغرى القياس الثانى وقدحت الاخرى فى كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثانى
وقدحوا فى احدى مقدمتى الاول على التفصيل المذكور والى ما ذكرناه اشار المصنف رحمه الله بقوله
(ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا
الجلد والغلاف قديمان) فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس
الثانى (وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف) من الحروف التى تركب منها كلامه على

زعمهم (مشروط بانقضاء الآخر) منها (فيكون له) اى للحرف المشروط (اول فلا يكون قديما) وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو ايضا قديما بل حادثا (فكذا المجموع المركب منها) اى من الحروف التى لها اول زمان وجودا وآخره او اجتمعا معا فيها فيكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا الحنابلة فى ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثانى وقدحوا فى كبرى القياس الاول (وقالت المعتزلة) كلامه تعالى (اصوات وحروف) كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل (يخلقها الله فى غيره كاللوح المحفوظ اوجبريل اوالنبى وهو حادث) كما ذهب اليه الكرامية خلافا للحنابلة فهم ايضا صححوا القياس الثانى لكنهم قدحوا فى صغرى القياس الاول وهى ان كلامه تعالى صفة له (وهذا) الذى قالته المعتزلة (لا ننكره) نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى (لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس) الذى يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فنمنع صغرى القياس الثانى (ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام) ولا يختلف ذلك المعنى النفسى (بل) نقول ليس ينحصر الدلالة عليه فى الالفاظ اذ (قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب) الذى هو معنى قائم بالنفس (واحد لا يتغير) مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات (وغير المتغير غير المتغير) اى ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسى مغاير للمتغير الذى هو العبارات (و) نزعم (انه) اى المعنى النفسى الذى هو الخبر (غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه و) ان المعنى النفسى الذى هو الامر (غير الارادة لانه قد يأمر) الرجل (بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا) فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به (وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به) ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود فى هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا (فاذن هو) اى المعنى النفسى الذى يعبر عنه بصيغة الخبر والامر (صفة ثالثة) مغايرة للعلم والارادة (قائمة بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى) قال المصنف (ولو قالت المعتزلة انه) اى المعنى النفسى الذى يغاير العبارات فى الخبر والامر (هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او) يصير سببا لاعتقاده (ارادته) اى ارادة المتكلم (لما امر به لم يكن بعيدا) لان ارادة فعل كذلك موجودة فى الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يأمر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسى يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة (لكنى لم اجده فى كلامهم) بل الموجود فيه ان مدلول العبارات فى الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفى الامر راجع الى ارادة المأمور به وفى النهى الى كراهة المنهى عنه فلا يثبت كلام نفسى مغاير لباقى الصفات وقد مر ما فيه (اذا عرفت هذا) الذى قررناه لك (فاعلم ان ما يقوله المعتزلة) فى كلام الله تعالى (وهو خلق الاصوات والحروف) الدالة على المعانى المقصودة (وكونها حادثة قائمة) بغير ذاته تعالى (فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم فى ذلك) كما مر آنفا (وما نقوله) نحن ونثبته (من كلام النفس) المغاير لسائر الصفات (فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه) الذى ندعيه فى كلامه تعالى (فصار محل النزاع) بيننا وبينهم (نفى المعنى) النفسى (واثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة) القائلين بقدم الالفاظ (واما بالنسبة الينا فيكون نصبا للدليل فى غير محل النزاع واما ما دل على حدوث القرآن مطلقا) اى بلا تقييد بالنفسى واللفظى (فحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدى عليهم) اى لا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس الينا (الا ان يبرهنوا

على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة) حينئذ ينفعهم اذ على هذا التقدير ينحصر القرآن فى هذه الالفاظ والعبارات ولاسبيل لهم الى هذا البرهان فلا حجة لهم ايضا فى تلك الادلة المطلقة (لكنا نذكر بعض ادلتهم) التى من هذا القبيل ونجيب عنها (تكميلا للصناعة) الكلامية وتثبيتا لطلاب الحق فى مزالق الاقدام (وهو من المعقول والمنقول ﴿ اما المعقول فوجهان ﴿ الاول الامر والخبر) فى الازل (ولا مأمور ولا سامع) فيه (سفه) فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه وتعالى (الثانى لو كان) كلامه تعالى (قديما لاستوى نسبته الى) جميع (المتعلقات) لانه حينئذ يكون (كالعلم) فى ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع مايصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل مايصح تعلقه به ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح فى كل فعل ان يؤمر به وان ينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه معا هذا خلف وقد وقع فى بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم فان القدرة كما صرح به فيما بعد لايجب تعلقها بكل مايصح ان يتعلق به بخلاف العلم (والجواب عن الاول ان ذلك) السفه الذى ادعيتموه انما هو (فى اللفظ واما الكلام النفسى فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد) ويرد عليه ان مايجده احدنا فى باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه واما نفس الطلب فلاشك فى كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ محال (و) الجواب (عن الثانى ان الشئ القديم الصالح للامور) المتعددة (قد يتعلق ببعض) من تلك الامور (دون بعض كالقدرة القديمة) فانها تتعلق ببعض المقدورات وهو ماتعلقت الارادة به منها دون بعض فان قيل مخصص القدرة هو الارادة فلابد فى الكلام ايضا من مخصص ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة لذاتها ببعض مايصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على مامر ﴿ واما المنقول فوجوه ﴿ الاول القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك) وقوله (وانه لذكر لك ولقومك مع قوله مايأتيهم من ذكر من ربهم محدث) وقوله (ومايأتيهم من ذكر من الرحمن محدث) فانهما يدلان على ان الذكر محدث فيكون القرآن محدثا (الثانى) قوله تعالى (انما امره اذا اراد شيأ ان يقول له كن فيكون) اذ معناه اذا اردنا شيأ قلنا له كن (فيكون) قوله (كن) وهو قسم من كلامه (متأخر عن الارادة) الواقعة فى الاستقبال لكونه جزاء له (و) يكون (حاصلا قبيل كون الشئ) اى وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهلة (وكلاهما يوجب الحدوث) اما التأخر عن الارادة الحادثة فى المستقبل فلان التأخر عن الشئ يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشئ حادثا واقعا فى الاستقبال واما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر ايضا دلالته على الحدوث (الثالث) قوله تعالى (واذ قال ربك للملائكة واذ ظرف زمان) ماض فيكون قوله الواقع فى هذا الظرف مختصا بزمان معين (والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت آياته ثم فصلت) فانه يدل على ان القرآن مركب من الآيات التى هى اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله (انا انزلناه قرآنا عربيا) يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وعبريا اخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه (الخامس حتى يسمع كلام الله) فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع لايكون الاحرفا وصوتا (السادس انه) اى القرآن (معجز) اجماعا (ويجب مقارنته) اى مقارنة المعجز (للدعوى) حتى يكون تصديقا للمدعى فى دعواه فيكون حادثا مع حدوثها (والا) اى وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها (فلا اختصاص له به) اى بذلك المدعى وتصديقه (السابع انه) اعنى القرآن موصوف بانه (منزل وتنزيل) وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى (الثامن) قوله عليه السلام فى دعائه (يارب القرآن العظيم ويارب طه ويس) فالقرآن مربوب كلا وبعضا (والمربوب محدث) اتفاقا (التاسع انه تعالى اخبر بلفظ الماضى نحو انا نزلناه انا ارسلنا) ولاشك انه لا انزال ولا ارسال فى الازل فلو كان

كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع فى الماضى ولايتصور ماهو ماض بالقياس الى الازل (العاشر النسخ) حق باجماع الامة وواقع فى القرآن وهو (رفع) او انتهاء (و) لاشئ منهما يتصور فى القديم لان (ماثبت قدمه امتنع عدمه) والامام الرازى جعل هذين الوجهين فى الاربعين من الادلة المعقولة والحق ما اختاره المصنف (والجواب) عن الوجوه العشرة (انها تدل على حدوث اللفظ) كما لايخفى على المتأمل (وهو غير المتنازع فيه) كما حققته ﴿تنبيه﴾ كلامه (تعالى (واحد عندنا لما مر فى القدرة) من انها لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار او بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لايستند الى المختار واما الثانى فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لاتتناهى (و) اما (انقسامه الى الامر والنهى والاستفهام والخبر والنداء) فانما هو (بحسب التعلق) فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا و باعتبار تعلقه بشئ آخر او على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال فى البواقى (وقيل) كلامه (خمسة) هى الاقسام المذكورة (وقال ابن سعيد) من الاشاعرة هو فى الازل واحد وليس متصفا بشئ من تلك الخمسة (وانما يصير احدها فيما لايزال واورد عليه انها انواعه فلا يوجد دونها) اذ الجنس لايوجد الا فى ضمن شئ من انواعه (والجواب منع ذلك فى انواع تحصل بحسب التعلق) يعنى انها ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ماذكرتم بل هى انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا فليس كلام ابن سعيد ببعيد جدا كما توهم (تفريع على) ثبوت (الكلام) لله تعالى وهو انه (يمتنع عليه الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلوجهين ﴿الاول انه) اى الكذب فى الكلام الذى هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات (قبيح وهو) سبحانه (لايفعل القبيح وهو بناء على اصلهم فى اثبات حكم العقل) بحسن الافعال وقبحها مقيسة الى الله تعالى وستعرف بطلانه (الثانى انه مناف لمصلحة العالم) لانه اذا جاز وقوع الكذب فى كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفى ذلك فوات مصالح لاتحصى (والاصلح واجب عليه) تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به (والجواب منع وجوب الاصلح) اذ لايجب عليه شئ اصلا بل هو متعال عن ذلك قطعا (واما) الكذب عليه (عندنا فلثلاثة اوجه ﴿الاول انه نقص والنقص على الله تعالى محال) اجماعا (وايضا فيلزم) على تقدير ان يقع الكذب فى كلامه (ان نكون) نحن (اكمل منه فى بعض الاوقات) اعنى وقت صدقنا فى كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسى الذى هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا والا لزم النقصان فى صفته تعالى مع كمال صفتنا ولايدل على صدقه فى الحروف والكلمات التى يخلقها فى جسم دالة على معان مقصودة ولما كان لقائل ان يقول خلق الكذب ايضا نقص فى فعله فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله ﴿واعلم انه لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل وبين القبح العقلى) فيه (فان النقص فى الافعال هو القبح العقلى بعينه) فيها (وانما تختلف العبارة) دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلى كيف يتمسكون فى دفع الكذب عن الكلام اللفظى بلزوم النقص فى افعاله تعالى (الثانى انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما) اذ لايقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق) المقابل لذلك الكذب والا لجاز زوال ذلك الكذب وهو محال (فان ماثبت قدمه امتنع عدمه واللازم) وهو امتناع الصدق عليه (باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن) له (ان يخبر عنه على ماهو عليه وهذا) الوجه الثانى ايضا (انما يدل على كون الكلام النفسى صدقا) لانه القديم (واما هذه العبارات) الدالة على الكلام النفسى (فلا) دلالة على صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذى يقابلها مع ان الاهم عندنا هو بيان صدقها (الثالث وعليه الاعتماد) لصحته ودلالته على الصدق فى الكلام النفسى واللفظى معا (خبر النبى عليه السلام) بكونه صادقا فى كلامه كله (وذلك) اى خبره عليه السلام

بصدقه (يعلم بالضرورة من الدين) فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه تعالى متكلما (فان قيل) صدق النبي انما يعلم بتصديقه تعالى اياه و (انما يدل تصديقه) اياه (على الصدق) اى صدق النبي (اذا امتنع عليه) تعالى (الكذب) ووجب ان يكون كلامه صدقا فصدق النبي انما يعرف بصدق الله تعالى (فيلزم الدور) اذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فعلتم (قلنا التصديق بالمعجزة) كما مر فهو تصديق فعلى لاقولى ودلالتها على التصديق دلالة عادية لايتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم ان للمصنف مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه فى خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ماهو كلام حقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لايخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل تعرف حقيته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة

﴿المقصد الثامن﴾ فى صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل احدى عشرة ﴿فالمقدمة﴾ هى انه (هل لله تعالى صفة) وجودية زائدة على ذاته (غير ما ذكرناه) من الصفات السبع التى هى الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام (فمنعه بعض اصحابنا مقتصرا) فى نفيها (على انه لادليل عليه) اى على ثبوت صفة اخرى (فيجب نفيه ولايخفى ضعفه) لما مر من ان عدم الدليل عندك لايفيد وعدمه فى نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد ايضا لان انتفاء الملزوم لايستلزم انتفاء لازمه (ومنهم من) زاد على ذلك فاستدل على نفيها بان (قال نحن مكلفون بكمال المعرفة) وانما تحصل بمعرفة جميع صفاته (فلو كان له صفة غيرها لعرفناها) لكنا لانعرفها بل لاطريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص ولايدل شئ منهما على صفة زائدة على ما ذكر (والجواب منع التكليف بكمال معرفته اذهو) اى التكليف (بقدر وسعنا) فنحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبى عليه السلام على العلم به لا بمعرفة صفات اخرى (او) بان نقول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لايلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما (يعرفه) معرفة كاملة (بعض) منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم (دون بعض) وهو من عداهم وهؤلاء وان كانوا هم الاكثرين (و) لكن (لايمتنع كثرة الهالكين) بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته (واثبت بعض) من المتكلمين (صفات اخر) بيانها تلك المسائل الاحدى عشرة (الاولى البقاء) اتفقوا على انه تعالى باق لكن اختلفوا فى كونه صفة ثبوتية زائدة كما اشار اليه بقوله (اثبته الشيخ) ابو الحسن واتباعه وجمهور معتزلة بغداد (صفة) وجودية (زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه) اى دون البقاء

كما فى اول الحدوث) بل يتجدد بعده صفة هى البقاء (واجيب عنه بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث) يعنى ان البقاء حصل بعد مالم يكن والحدوث زال بعدان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لامسبوقية الوجود به (فلودل ذلك) الذى ذكرتموه فى البقاء (على كونه) وجوديا (زائدا لكان الحدوث) ايضا وجوديا (زائدا) لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم فى الدلالة على الوجود فى الجملة اذ حاصلهما الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله اعنى الوجود (ولزم التسلسل) فى الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لابد ان يكون حادثا مع ان الشيخ معترف بان الحدوث ليس امرا زائدا وحله بعد نقضه ان تجدد الاتصاف بصفة لايقتضى كونها وجودية كتجدد معية البارى تعالى مع الحادث وكذا زواله ايضا لايقتضيه وذلك كله لجواز اتصافه بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف (ونفاه) اى نفى كون البقاء صفة موجودة زائدة (القاضى ابو بكر والامامان امام الحرمين والامام الرازى) وجمهور معتزلة البصرة (وقالوا البقاء هو نفس الوجود فى الزمان الثانى) لا امر زائد عليه (لوجهين * الاول لو كان) البقاء (زائدا لكان له بقاء) اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله (و) حينئذ (يتسلسل) البقاآت المترتبة الموجودة معا (والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء) كما قيل فى وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل اصلا ويرد على هذا الجواب ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا كما مر (الثانى لو احتاج) البقاء على تقدير كونه وجوديا (الى الذات لزم الدور) لان الذات محتاج الى البقاء ايضا فان وجوده فى الزمان الثانى معلل به (والا) اى وان لم يحتج البقاء الى الذات (لكان الذات محتاجا اليه وكان مستغنيا عن الذات) مع استغنائه عن غيره ايضا (فكان) البقاء (هو الواجب) الوجود لانه الغنى المطلق (دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه) وما قيل من ان وجوده فى الزمن الثانى معلل به ممنوع غاية ما فى الباب ان وجوده فيه لايكون الا مع البقاء وذلك لايوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله (وان اتفق تحققهما معا * تنبيه * اثبات البقاء قد يفسر بان الوجود فى الزمان الثانى امر زائد على الذات) يريدان المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود و يدعون ان الوجود فى الزمان الثانى زائد على الذات (و) اخرى (بانه معنى يعلل به الوجود فى الزمان الثانى واول الوجهين) للنافين (ينفى) المعنى (الاول) من معنيى البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفى الثانى لان البقاء اذا كان امرا يعلل به الوجود فى الزمان الثانى لايلزم ان يكون له بقاء آخر (و) الوجه (الثانى) ينفى المعنى (الثانى) دون الاول اذ لايلزم من استمرار الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات فى وجوده الى البقاء الذى هو الاستمرار فلا يلزم الدور * الصفة * (الثانية * القدم واحاله الجمهور متفقين على انه قديم بنفسه لا بقدم) وجودى (زائد) على ذاته (واثبته ابن سعيد) من الاشاعرة (ودليله) على كونه صفة موجودة زائدة (ما مر فى البقاء) وتصويره ههنا ان يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لايوصف بهذا القدم فى اول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد مالم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات فكذا القدم الذى هو القدم بلا نهاية لا بمجرد مدة متطاولة (بابطاله) اى مامر مع ابطاله فلا حاجة الى اعادة شئ منهما وحمل مامر على الوجهين السابقين مما لا وجه لصحته (و) الذى (يخصه) اى يختص بابطاله (انه ان اراد به) اى بالقدم (انه لا اول له فسلبى)فلا يتصور كونه وجوديا (اوانه صفة لاجلها لا يختص) البارى سبحانه (بحيز كما فسره) اى كما فسر كلام ابن سعيد بذلك (الشيخ ابواسحاق الاسفرائنى) فانه قال معنى كلامه انه تعالى مختص بمعنى لاجله ثبت وجوده لا فى حيز كما ان المتحيز مختص بمعنى لاجله كان متحيزا ولا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه (فكذلك) يكون القدم امرا سلبيا اذ مرجعه حينئذ الى وجوده لا فى حيز

فان قلت هذا السلبي معلل بالقدم لا نفسه قلت ان الصفات السلبية لا تعلل بخلاف الثبوتية (اوغيرهما) من المعاني (فالتصوير) اى فعليه تصوير ذلك المعنى المراد اولا (ثم التقرير) والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانيا (هذا) الذى اوردناه ههنا فى ابطاله (منضم الى ماسبق) فى مباحث الامور العامة (من انه) اى القدم امر (اعتبارى) لاوجود له فى الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا ❊ الصفة (الثالثة الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء فى قوله الرحمن على العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء و يعود) الاستواء حينئذ (الى) صفة (القدرة قال الشاعر ❊ قد استوى عمرو على العراق ❊ من غير سيف و دم مهراق ❊ اى استولى وقال الآخر ❊ فلما علونا واستوينا عليهم ❊ تركناهم صرعى لنسر وطائر ❊ اى استولينا لايقال الاستواء) بمعنى الاستيلاء (يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة) اى يشعر بسبق هذه الامور التى تستحيل فى حقه تعالى (وايضا لافائدة لتخصيص العرش) لان استيلاءه يعم الكل (لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار) الاترى ان الغالب لايشعر به كما فى قوله والله غالب على امره نعم ربما يفهم سبق تلك الامور من خصوصية من اسند اليه الاستيلاء فى امر مخصوص (وعن الثانى بان الفائدة) هى (الاشعار بالاعلى على الادنى اذ مقرر فى الاوهام ان العرش اعظم الخلق) فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس ماهو المشهور من التنبيه بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى اذا كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى (وقيل هو) اى الاستواء ههنا (القصد فيعود الى صفة الارادة (نحو) قوله تعالى (ثم استوى الى السماء) اى قصد اليها (وهو بعيد اذ ذلك تعدى بالى) كالقصد (دون على) كالاستيلاء (وذهب الشيخ فى احد قوليه الى انه) اى الاستواء (صفة زائدة) ليست عائدة الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها (ولم يقم دليلا عليه ولا يجوز التعويل) فى اثباته (على الظواهر) من الآيات والاحاديث (مع قيام الاحتمال) المذكور وهو ان يراد به الاستيلاء اوالقصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام ❊ الصفة ❊ الرابعة ❊ الوجه قال تعالى ويبقى وجه ربك كل شئ هالك الاوجهه اثبته الشيخ فى احد قوليه وابو اسحاق الاسفرائنى والسلف صفة) ثبوتية (زائدة) على مامر من الصفات (وقال فى قول آخر ووافقه القاضى انه الوجود وهو كما قبله) اعنى الاستواء (فى عدم القاطع) وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال (تنبيه ❊ الوجه وضع) فى اللغة (للجارحة) المخصوصة حقيقة ولا يجوز ارادتها فى حقه تعالى (ولم يوضع لصفة اخرى) مجهولة لنا (بل لايجوز وضعه لما لايعقله المخاطب) اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعانى (فتعين المجاز والتجوز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين) وهو ان يتجوز به عن الذات وجميع الصفات فان الباقى هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وماسواه هالك غير باق ❊ الصفة ❊ الخامسة ❊ اليد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم مامنعك ان تسجد لما خلقت بيدى فاثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين) على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين (وعليه السلف واليه ميل القاضى فى بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجاز عن القدرة فانه شايع وخلقته بيدى اى بقدرة كاملة) ولم يرد بقدرتين (وتخصيص خلق آدم بذلك) مع ان الكل مخلوق بقدرته تعالى (تشريف) وتكريم له (كما اضاف الكعبة الى نفسه) فى قوله ان طهرا بيتى للتشريف مع انه مالك للمخلوقات كلها (و) كما (خصص المؤمنين بالعبودية) لذلك فى قوله ان عبادى ليس لك عليهم سلطان (وقالت المعتزلة بل) اليد مجاز (عن القادرية بناء على اصلهم) الذى هو نفى الصفات واثبات الاحوال (و) قال (بعضهم) مجاز (عن النعمة) وهو فى غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد (وقيل صفة زائدة) وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد فى بعض النسخ بدله وقيل صلة اى لفظة بيدى زائدة كما فى قوله ❊ دعوت لما نابنى مسورا ❊ فلبى فلبى يدى مسور ❊ وهو فى غاية الركاكة

(وتحقيقه كما في الاول) اى كالتحقيق الذى ذكرناه فى الوجه من انه موضوع للجارحة وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة * الصفة (السادسة العينان قال تعالى تجرى باعيننا ولتصنع على عينى وقال الشيخ تارة انه صفة زائدة) على سائر الصفات (وتارة انه البصر والكلام فيه مامر آنفا) فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لانعرفها يوجب الاجمال فوجب ان يجعل مجازا عن البصر اوعن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم * الصفة (السابعة * الجنب قال تعالى) ان تقول نفس (ياحسرتا على مافرطت فى جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد فى امر الله كما قال الشاعر * اما تتقين الله فى جنب عاشق * له كبد حرى وعين ترقرق *) اى تلمع وتتحرك ورقراق الشراب ما تلألأ منه اى جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار فى الحملاق (اواراد الجناب يقال لاذبجنبه اى بجنابه) وحرمه * الصفة (الثامنة القدم قال عليه السلام) فى اثناء حديث مطول (فيضع الجبار قدمه فى النار) فتقول قط قط اى حسبى حسبى وفى رواية اخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوى بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفى اخرى يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتأويل الجبار بمالك خازن النار اوبمن يرفع نفسه عن امتثال التكاليف مما لايلتفت اليه كيف وقد ورد فى رواية انس فى اثناء حديث واما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها * الصفة (التاسعة * الاصبع قال عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن) وفى رواية ان قلوب بنى آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولايمكن اثبات الجارحة واما وجه التأويل فكما فى اليدين * الصفة (العاشرة * اليمين قال تعالى والسموات مطويات بيمينه) وتأويلها بالقدرة التامة ظاهر * الصفة (الحادية عشرة * التكوين اثبته الحنفية) صفة زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات اعنى وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق (قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون) فلايكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين هو الكون (الجواب ان الصحة هى الامكان وانه للممكن ذاتى فلايصلح اثرا للقدرة) لان مابالذات لايعلل بالغير (بل به) اى بامكان الشئ فى نفسه (تعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غيرمقدور لانه واجب اوممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون) اى كون المقدور ووجوده لاصحته وامكانه (فاستغنى عن) اثبات (صفة) اخرى (كذلك) اى يكون اثرها الكون (فان قيل المراد) بالصحة التى جعلناها اثرا للقدرة هو (صحة الفعل) بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل (لاصحة المفعول فى نفسه) وهذه الصحة هى امكانه الذاتى الذى لايمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهى بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة (فان القدرة هى الصفة التى باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك) على سواء من الشئ المقدور له (فلايحصل بها) منه (احدهما بعينه) بل لابد فى حصوله من صفة اخرى متعلقة به اى بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هى التكوين (قلنا كل منهما) اى من ذينك الطرفين (يصلح اثرالها) اى للقدرة (وانما يحتاج صدور احدهما) بعينه عنها (الى مخصص) بعينه (وهو الارادة) المتعلقة بذلك الطرف (و) حينئذ (لاحاجة الى مبدأ للكون غير القدرة) المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد فى حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفى فوجدت بردها فى كبدى ولايجوز اثبات الجارحة كما ذهبت اليه المشبهة فقيل هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل مأول بالتدبير يقال فلان فى كف فلان اى فى تدبيره فالمقصود من الحديث بيان الطافه فى تدبيره له وبيان انه وجد روح الطافه فان البرد يطلق على كل روح وراحة وطمأنينة وقد ورد فى الاحاديث انه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل مأول بظهور تباشير الخير والنجح فى كل امر ومنه ضحكت الرياض اذا بدت ازهارها

فمعنى ضحك ظهر تباشير الخير والنجح منه وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعاً منه ومن كان له رسوخ قدم فى علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان وعليه التكلان

﴿المرصد الخامس﴾

فيما يجوز عليه تعالى) اى يجوز ان يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه (وفيه مقصدان ﴿المقصد الاول﴾ فى الرؤية والكلام فى الصحة وفى الوقوع وفى شبه المنكرين فههنا ثلاث مقامات المقام الاول فى صحة الرؤية وقد طال نزاع المنتمين الى الملة فيها فذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يرى ومنعه الاكثرون) قال الآمدي اجتمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى فى الدنيا والاخرى جائزة عقلا واختلفوا فى جوازها سمعا فى الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى فى المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة ولا خلاف بيننا فى انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذى الحواس واختلفوا فى رؤيته لذاته (ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التى هى الرؤية بالضرورة) فان الحالتين وان اشتركتا فى حصول العلم فيهما الا ان الحالة الاولى فيها امر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيأ علما تاما جليا ثم رأيناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان فى الثانية زيادة ليست فى الاولى (قالت الفلاسفة هى) اى تلك المغايرة والزيادة (عائدة الى تأثر الحدقة) لا الى زيادة فى الانكشاف هى الرؤية والابصار (لوجوه * الاول ان من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا يتأتى له ان يدفعه) اى هذا التخيل (عن نفسه اصلا) وما ذلك الا لان الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها فى الحدقة بعد ان زالت الرؤية *(الثانى ان من نظر) بالاستقصاء (الى روضة خضراء زمانا) طويلا (ثم حول عينيه الى شئ ابيض) فانه (يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة) فقد تحقق ان حدقته تأثرت عن الخضرة وبقى صورتها فيها بعد التحول * الثالث ان الضوء القوى يقهر الباصرة) وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائى بعد رؤيتهما الى ضوء ضعيف او بياض ضعيف لم يرهما (فلولا تأثرها) اى تأثر الحاسة (منه) بل منهما (لما كان) الامر (كذلك قلنا كل ذلك) الذى ذكرتموه (يدل على تأثر الحدقة) عند الابصار (واما عود تلك الزيادة التى هى) (الابصار اليه) اى الى التأثر (فلا) دلالة عليه (فلا هى) اى فلا الابصار بتأويل الرؤية (هو) اى تأثر الحاسة (ولا هى) (مشروطة به عندنا) فجاز ان يرى الله سبحانه من غير ان يتأثر عنه الحاسة (وقد سبق ما فيه كفاية) وهو ان الرؤية امر يخلقه الله فى الحى ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التى اعتبرها الحكماء (ثم علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا فى جهة ويستحيل عليه مقابلة وموا جهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر) كما ورد فى الاحاديث الصحيحة (و) ان (يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية) هذا ما تفرد به اهل السنة وخالفهم فى ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفى جهة واما الذى لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم (وقد استدل عليه) اى على جواز رؤيته تعالى (بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين ﴿المسلك الاول النقل﴾ وانما قدمه لانه الاصل فى هذا الباب (والعمدة) من المنقولات فى ذلك (قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى والاحتجاج به من وجهين * الاول ان موسى) عليه السلام (سأل الرؤية ولو امتنع) كونه تعالى مرئيا (لما سأل لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل

لايطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لايجوز على الله ويمتنع لايكون نبيا كليما) وقد وصفه الله تعالى بذلك فى كتابه بل ينبغى ان لايصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة ❊ (الثانى انه) تعالى (علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن فى نفسه وماعلق على الممكن فهو ممكن) اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ❊ الاعتراض اما على الاول فمن وجوه ❊ الاول ان موسى عليه السلام لم يسئل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضرورى لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع) سيما استعمال رآى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلنى عالما بك علما ضروريا (وهذا تأويل) ابى الهذيل (العلاف وتبعه) فيه (الجبائى واكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد جدا) والصواب ان يقال لو كانت الرؤية المطلوبة فى ارنى بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا (ومخالفة الظاهر لا تجوز الا لدليل) ولادليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئى المؤدى الى رؤيته فيكون الطلب للرؤية ايضا (ثم) نقول (يمتنع حملها) اى حمل الرؤية المطلوبة (عليه) اى على العلم الضرورى (ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لايكون موسى عالما به ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لايعقل) لان المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك (واما ثانيا فلان الجواب ينبغى ان يطابق السؤال وقوله لن ترانى نفى للرؤية) لا للعلم الضرورى (باجماع المعتزلة) فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يطابقا اصلا ❊ (الثانى) من وجوه الاعتراض على الاول (انه) لم يسئله اراءة ذاته بل (سأله ان يريه علما) وامارة (من اعلامه) واماراته (الدالة على الساعة) وتقدير الكلام انظر الى علمك (فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه) فقال انظر اليك (نحو واسئل القرية) اى اهلها فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارنى علما من اعلامك انظر الى علمك (وهذا تأويل الكعبى والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر) فلا يرتكب الا لدليل (و) مع ذلك (لايستقيم اما اولا فلقوله لن ترانى) فانه نفى لرؤيته تعالى لا لرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال حينئذ (واما ثانيا فلان تدكدك الجبل) الذى شاهده موسى عليه السلام (من اعظم الاعلام) الدالة عليها (فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الآية) اى العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله لن ترانى على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها وايضا قوله فان استقر مكانه لايلائم رؤيتها لان الآية فى تدكدك الجبل لا فى استقراره ❊ (الثالث) من تلك الوجوه (انما سألها بسبب قومه) لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه فى قوله ارنى (ليمنع) عن الرؤية (فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى) وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم وفى اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسؤل (وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه والجواب انه خلاف الظاهر) فلابد له من دليل (و) مع ذلك (لايستقيم اما اولا فلانه لو كان موسى (مصدقا بينهم لكفاه) فى دفعهم (ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يردعهم عن طلب مالايليق بجلال الله كما) زجرهم و(قال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة والا) اى وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه (لم يصدقوه) ايضا (فى الجواب بلن ترانى اخبارا عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم لمعجزاته الباهرة (واما ثانيا فلانهم) لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى فى زجرهم الى سؤال الرؤية واضافتها الى نفسه وليس فى اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤل لانهم (لم يروا الا ان اخذتهم الصاعقة) عقب سؤالهم (وليس فى ذلك مايدل على امتناع ما طلبوه

﴿بل﴾

بل) جاز ان يكون (ذلك) الاخذ (لقصدهم اعجاز موسى) عن الاتيان بما طلبوه (تعنتا) مع كونه ممكنا فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا من السماء بسبب التعنت وان كان المسؤل امرا ممكنا فى نفسه (فاظهر الله) عليهم (ما يدل على صدقه معجزا) وراد عالهم عن تعنتهم ❊ (الرابع) من وجوه الاعتراض على الاول (انه سألها) لنفسه (وان علم استحالتها) بالعقل (ليتأكد دليل العقل بدليل السمع) فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة فى العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما سأل هذا السؤال وفعله (فعل ابراهيم) وسؤاله (حين قال) رب (ارنى كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل (والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت) فانه كما مر صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه (ولذلك يأول قول الخليل) تارة (بما يضعف) وهو انه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله اليه بالوحي ليعلم انه من عند الله وضعفه انه خاطب الرب وجبريل ليس برب وايضا احياء الموتى ليس مقدورا لجبريل فكيف يطلب منه (و) تارة (بما يقوى) وهو ماروى من انه اوحى الله تعالى اليه انى اتخذت انسانا خليلا وعلامته انى احيى الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه (مع انه كان يمكنه) اى يمكن موسى (ذلك) اى طلب التأكد (من غير ارتكاب سؤال مالا يمكن) من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل السمعى على استحالتها بلا طلب لها فيكون حينئذ طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا الانبياء ❊ (الخامس) من تلك الوجوه (انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر) ذلك فى نبوته (مع العلم بالوحدانية) لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل قبيحا والغرض من البعثة هو الدعوة الى انه تعالى واحد وانه كلف عباده باوامر ونواه تعريضا لهم الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته واما من جعل الوجوب شرعيا فعنده يجوز ان لا تكون شريعة موسى آمرة بمعرفة انه تعالى يستحيل رؤيته (او) يعلم موسى امتناع الرؤية و(السؤال) بطلبها (صغيرة لا تمتنع على الانبياء والجواب التزام ان النبي المصطفى) المختار (بالتكليم فى معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة و) دون (من حصل طرفا من علم الكلام هى البدعة الشنعاء) والطريقة العوجاء التى لا يسلكها واحد من العقلاء (واحتجاجنا بلزوم العبث) على تقدير العلم بالاستحالة (وهو مما تنزه عنه من له ادنى تمييز فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى) بطلب مالا يجوز عليه ويشعر بالتجسيم على رأيكم (لا يعد من الصغائر) بل من الكبائر التى يمتنع صدورها عنهم (و) على تقدير كون السؤال من الصغائر نقول (فى جوازها من الانبياء ما سيأتى) من المنع والتفصيل (واما على الوجه الثانى) اى الاعتراض عليه (فمن وجهين ❊ الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل اما حال سكونه او) حال (حركته الاول ممنوع والثانى مسلم بيانه انه لو علقه) اى وجود الرؤية (عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية) لحصول الشرط الذى هو الاستقرار وهو باطل (فاذن قد) تعين انه (علقه عليه حال حركته ولاخفاء) فى (ان الاستقرار حال الحركة محال) فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالته (والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد) بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار فى الكلام (وانه) اى استقرار الجبل من حيث هو (ممكن قطعا اذ لو فرض) وقوعه (لم يلزم منه محال لذاته وايضا فاستقرار الجبل عند حركته) اى فى زمانها (ليس بمحال اذ فى ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة) ولا محذور فيه (انما المحال) هو (الاستقرار مع الحركة) اى كونهما مجتمعين لا وقوع شئ منهما فى وقت الآخر بدل صاحبه ❊ (الثانى) من الوجهين (انه لم يقصد) من التعليق المذكور (بيان امكان الرؤية او امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به) وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا يلزم امكان

المعلق (والجواب انه قد لا يقصد الشئ) فى الكلام قصدا بالذات (و يلزم) منه لزوما قطعيا (و) الحال (ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط) الذى هو ممكن فى نفسه (فاما ان يقع المشروط فيكون) هو ايضا (ممكنا والا فلا معنى للتعليق به و) ايراد (الشرط والمشروط) لانه حينئذ منتف على تقديرى وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر فى اللغة من مثل قولنا ان ضربتنى ضربتك هو الربط فى جانبى الوجود والعدم معا لا فى جانب العدم فقط كما هو المعتبر فى الشرط المصطلح ﴿ تذنيب ﴾ كل ما ستتلوه عليك) فى المقام الثانى (مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها) وصحتها بلا شبهة (فلا نطول بذكرها) ههنا (الكتاب) كما فعله جمع من الاصحاب والله الموفق للصواب ﴿ المسلك الثانى ﴾ من مسلكى صحة الرؤية (هو العقل والعمدة) فى المسلك العقلى (مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ) ابى الحسن (والقاضى) ابى بكر (واكثر ائمتنا وتحريره انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها) من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (وهذا ظاهر ونرى الجوهر) ايضا وذلك (لانا نرى الطول والعرض) فى الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هى رؤية الجواهر التى تركب منها الجسم (فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة) مختصة بحال وجودهما وذلك (لتحققها عند الوجود) كما عرفت (وانتفائها عند العدم) فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق (ولولا تحقق امر) مصحح (حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك) اى اختصاص الصحة بحال الوجود (ترجيحا بلا مرجح) لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفى الوجود والعدم على سواء (وهذه العلة) المصححة للرؤية (لابد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد) وهو صحة كون الشئ مرئيا (بالعلل المختلفة) وهى الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض (وهو غير جائز لما مر) فى مباحث العلل (ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما) فان الاجسام لا توافق الالوان فى صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين (لكن الحدوث لا يصلح) ان يكون (علة) للصحة (لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه (واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هى) اى العلة المشتركة (الوجود وانه مشترك بينهما و بين الواجب لما تقدم) من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها (فعلة صحة الرؤية متحققة فى حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا) الدليل (يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والشيخ) الاشعرى (يلتزمه و يقول لا يلزم من صحة الرؤية) لشئ (تحقق الرؤية له وانما لا نرى) هذه الاشياء التى ذكرتموها (لجريان العادة من الله بذلك) اى بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا (ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها) كما خلق رؤية غيرها (والخصم يشدد عليه النكير) اى الانكار و يقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية (و) نحن نقول (ماهو) اى انكاره (الا استبعاد) ناشئ عما هو معتاد فى الرؤية (والحقائق) اى الاحكام الثابتة المطابقة للواقع (لا تؤخذ من العادات) بل مما تحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوائب التقليدات ولا شبهة فى ان الرؤية بالمعنى الذى حققناه فيما سلف ليست ممتنعة فى سائر المحسوسات ﴿ ثم الاعتراض عليه ﴾ بعد النقض المذكور (من وجوه ❊ الاول لا نسلم انا نرى العرض والجوهر) معا (بل المرئى) هو (الاعراض

﴿ فقط ﴾

فقط قولك نرى الطول والعرض) وهما جوهران (قلنا) الحكم برؤيتهما صحيح (و) لكن (المرجع بهما الى المقدار وانه عرض قائم بالجسم والجواب انا قد ابطلنا ذلك) اى كونهما مقدارا قائما بالجسم (بما فيه كفاية) فان وجود المقدار الذى هو عرض مبنى على نفى الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه بما لا حاجة الى اعادته (ونزيد ههنا) لابطال وجود المقدار العرضى (انا لو فرضنا تألف الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة) جدا (وان لم يخطر بالناشئ من الاعراض) فعلم انه لا حاجة فى الطول الى شئ سوى الاجزاء فالمرئى هو تلك الاجزاء لا عرض قائم بها (وايضا فالامتداد) الحاصل فيما بين الاجزاء (شرط لقيام العرض) الواحد الذى هو المقدار (بها والالقام) المقدار الواحد (بها) اى بتلك الاجزاء (وان كانت متناثرة) متفاصلة وهو ضرورى البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضى بالاجزاء (فلا يكون) الامتداد (عرضا) قائما بها والالزم اشتراط الشئ بنفسه فرجع الطول الى الاجزاء المتألفة فى سمت مخصوص فرؤيته رؤية تلك الاجزاء المتحيزة وهو المطلوب * (الثانى) من وجوه الاعتراض (لانسلم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدمى لما تقدم فى باب الامكان) والعدمى لا حاجة به الى علة (والجواب جدلا المعارضة بما سبق فيه) اى فى باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجوديا (و) الجواب (تحقيقا ان المراد بعلة صحة الرؤية) كما صرح به الآمدى (ما يمكن ان يتعلق به الرؤية) لا ما يؤثر فى الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية اوعدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضرورى (ونعلم) ايضا (بالضرورة انه) اى متعلق الرؤية (امر موجود) لان المعدوم لا تصح رؤيته قطعا * (الثالث) من تلك الوجوه (لانسلم ان علة صحة الرؤية يجب ان تكون مشتركة اما اولا فلان صحة الرؤية ليست امرا واحدا) بالشخص وهو ظاهر (بل) نقول (صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر اذ المتماثلان ما يسد كل) منهما (مسد الآخر ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس) اذ يستحيل ان يرى الجسم عرضا او العرض جسما (واما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر) فى مباحث العلل والمعلولات فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين (والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما) اى من الجوهر والعرض (فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا انه هوية ما) من الهويات (واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا) ندركها (فضلا عن) ادراك (انها اى جوهر او عرض هى واذا راينا زيدا فانا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة) حيث يزعمون ان المرئى بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهى مرئية بالعرض والتبعية (بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جواهر) هى اعضاؤه (و) الى (اعراض تقوم بها) اى بتلك الجواهر (وربما نغفل عن ذلك) التفصيل (حتى لو سئلنا عن كثير منها) اى من تلك الجواهر والاعراض (لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها اذ كنا) اى زمان كنا (ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك) بين خصوصيات الهويات (بل) كان متعلق الرؤية (الامر الذى به الافتراق) بينها اعنى خصوصية هوية زيد مثلا (لما كان) الحال (كذلك) لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين البارى سبحانه فتصح رؤيته * (الرابع) من وجوه الاعتراض (لانسلم ان المشترك بينهما) اى الجوهر والعرض (ليس الا الوجود او الحدوث فان الامكان) ايضا (مشترك بينهما) وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات العامة (والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية) الذى فسرنا به علة الصحة (هو ما يختص بالموجود والا لصح رؤية المعدوم والامكان ليس كذلك) لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما

فلا يصح شئ منهما متعلقا للرؤية (وما لا يعلم لايكون متعلق الرؤية) لان متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر (والذى نعلمه فيهما) اى فى الجوهر والعرض الموجودين (خصوصية كل) منهما (وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق) لتعلقها (الا المشترك بينهما وهو الوجود امامع خصوصية بها يمتاز) كل منهما (عن القديم وانما هو مطلق الحدوث) وقد ابطلناه ايضا (واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود) وبذلك يتم المطلوب ❀ (الخامس لانسلم ان الحدوث لايصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك) اى عدميا (والجواب ماسبق من ان المراد) بسبب الصحة (متعلق الرؤية) لاما يؤثر فيها (و) لاشك فى انه (لايصلح العدم لذلك) اى لكونه متعلق الرؤية (فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق) كما ذكرتم (بل مسبوقية الوجود بالعدم) فلا يكون عدميا (قلنا وذلك) اى كون الوجود مسبوقا بالعدم (امر اعتبارى لايرى ضرورة والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل) لكونه مدركا محسوسا ❀ (السادس لانسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم القول بان وجود كل شئ نفس حقيقته وكيف تكون حقائق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان) بل تكون جميع الموجودات مشتركة فى حقيقة واحدة هى تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لايقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك فى الوجود عندكم لفظيا لامعنويا كما علم فى صدر الكتاب وقد اجاب الآمدى عن هذا السؤال بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضى وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ماذكرتموه وان كان ممن لايعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولايجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به ولما لم يكن هذا مرضيا عند المصنف قال (والجواب ان لامعنى للوجود الا كون الشئ له هوية) لما عرفت من ان الوجود الخارجى ليس الا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية الشخصية (وذلك) اى كون الشئ ذاهوية يمتاز بها (امر مشترك) بين الموجودات باسرها (بالضرورة وماذكرتم مما به الافتراق) كالانسانية والفرسية وغيرهما (والزمتم الاشتراك فيه) على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا (فشيأت الاشياء) اى خصوصياتها التى يمتاز بها بعضها عن بعض (وهى هيئات) وخصوصيات (للهويات) المتمايزة بذواتها (وان عاقلا لايقول بالاشتراك فيها) ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوفا لاسترة به فما ذكره الشيخ من ان وجود كل شئ عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشئ ذاهوية هو بعينه مفهوم ذلك الشئ حتى يلزم من الاشتراك فى الاول الاشتراك فى الثانى بل اراد ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذى ادعاه الشيخ على ما مر فى الامور العامة انما هو باعتبار ماصدقا عليه وذلك لاينافى اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذى صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان مانقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافى دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال (واعلم ان هذا المقام مزلة للاقدام مضلة للافهام وهذا) الذى حققناه لك هو (غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نأل فيه جهدا ولم ندخر نصحا وعليك باعادة التفكر وامعان التدبر والثبات عند البوارق) اللامعة من الافكار (وعدم الركون الى اول عارض) يظهر ببادى الرأى كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ فى مباحث الرؤية حيث ادعى اشتراك الوجود ينافى ما تقدم حيث قال وجود كل شئ عينه (ولله العون والمنة فى ادراك الحقائق والاهتداء الى الدقائق) ❀ (السابع) من الاعتراضات (لانسلم ان علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة فى القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه) كما فى الحوادث (لجواز ان تكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجواب تعلمه مما قدمناه اليك) وهو بيان ان المراد بعلة

صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعنى كون الشئ ذا هوية ما لاخصوصيات الهويات والوجودات كما فى الشبح المرئى من بعيد بلا ادراك لخصوصيته واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المصنف فى ترويج المسلك العقلى لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتبارى كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجمالى لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذى بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الابرى الى قولك كل شئ فهو كذا وفى هذا الترويج تكلفات اخر يطلعك عليها ادنى تأمل فاذن الاولى ما قد قيل من ان التعويل فى هذه المسئلة على الدليل العقلى متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدى من التمسك بالظواهر النقلية وقد مر عمدتها ﴿المقام الثانى﴾ فى وقوع الرؤية ان المؤمنين سيرون ربهم يوم القيمة) اى فى الدار الآخرة (قال الامام الرازى) مستدلا على وقوع الرؤية (الامة فى هذه المسئلة على قولين) فقط الاول (يصح ويرى و) الثانى (لا يرى ولا يصح وقد اثبتنا انه يصح فلو قلنا) مع القول بالصحة انه (لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع) على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع فى النفى والاثبات بل كلاهما مثبتان معا او منفيان معا (وهو) اى هذا الاستدلال (غير صحيح) كما ذكره الآمدى (لان خرق الاجماع اثبات ما نفاه) كما اذا ذهب بعض المجمعين الى السالبة الكلية وآخرون الى السالبة الجزئية فاحدث القول بالموجبة الكلية (او نفى ما اثبته) كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فاحدث القول بالسالبة الكلية واما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وآخرون الى السالبة الكلية فاحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية معا ليس خارقا للاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة فى احدى المسئلتين ولاخرى فى اخرى كما فيما نحن بصدده واليه اشار بقوله (وهذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشئ منهما لا يخالف الاجماع) ولا يخرقه (بل كل واحد) من قولى التفصيل (مما قال به طائفة) من طائفتى المجمعين وان كان خارقا لما قال به الطائفة الاخرى (وذلك) الذى ذكرناه فى مسئلتنا هذه (كما فى مسئلة قتل المسلم بالذمى والحر بالعبد فان القائل قائلان مثبت لهما) معا كالحنفية (ونافٍ لهما) معا كالشافعية (والتفصيل) بينهما مما لم يقل به احد من الامة ولكن لو قيل به (لا يكون خارقا للاجماع) بل موافقة للمثبت فى مسئلة وللنافى فى مسئلة اخرى (ولا) يكون هذا التفصيل (ممنوعا عنه) بل يكون جائزا (بالاجماع) فهذا المسلك فى اثبات الوقوع مردود ﴿والمعتمد فيه مسلكان﴾ المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج) بالآية الكريمة (ان النظر فى اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة) بل يتعدى بنفسه (قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم) اى انتظرونا وقال ما ينظرون الا صيحة واحدة اى ما ينتظرون ومنه قوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون اى منتظرة وقول الشاعر ❊ وان يك صدر هذا اليوم ولى ❊ فان غدا لناظره قريب ❊ اى لمنتظره (و) جاء (بمعنى التفكر) والاعتبار (ويستعمل) حينئذ (بفى يقال نظرت فى الامر الفلانى) اى تفكرت واعتبرت (و) جاء (بمعنى الرأفة) والتعطف (ويستعمل) حينئذ (باللام يقال نظر الامير لفلان) اى رأف به وتعطف (و) جاء (بمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى من احسن الله وجهه ❊ فيا نظرة كادت على وامق تقضى ❊ والنظر فى الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية) فتكون واقعة فى ذلك اليوم وهو المطلوب (واعترض عليه بوجوه ❊ الاول لا نسلم ان) لفظ (الى صلة) للنظر (بل) هو (واحد الآلاء) ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار (فمعنى الآية

نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر * ابيض لا يرهب النزال ولا * يقطع رحما ولا يخون الى *) اى نعمة
ويقرب منه ما قد قيل ان الى بمعنى عند كما فى قوله * فهل لكم فيما الى فانني * طبيب بما اعيى النطاسى حذيما *
اى فيما عندى ومعنى الآية حينئذ عند ربها منتظرة نعمته (والجواب ان انتظار النعمة غم ومن ثمة
قيل الانتظار الموت الاحمر فلا يصح الاخبار به بشارة) مع ان الآية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام
والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك فى رؤيته تعالى فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة
الوجه لا فى الانتظار المؤدى الى عبوسه * (الثانى ان النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر
وشعث ينظرون الى بلال * كما نظر الظماء حيا الغمام *) ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر
الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه (وقال * وجوه ناظرات يوم بدر *
الى الرحمن يأتى بالفلاح *) اى منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح (وقال * كل الخلائق ينظرون سجاله *
نظر الحجيج الى طلوع هلال *) اى ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال (والجواب لا نسلم ان
النظر ههنا) اى فيما ذكر من الامثلة (للانتظار ففى الاول اى يرون بلالا كما يرى الظماء ماء) يطلبونه
ويشتاقون اليه (ولا يمتنع حمل النظر المطلق) عن الصلة كالمذكور فى المشبه به (على الرؤية) بطريق
الحذف والايصال (انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها) ان غير الرؤية كالانتظار * (وفى الثانى
اى ناظرات الى جهة الله وهى العلو فى العرف ولذلك ترفع اليه الايدى فى الدعاء او) ناظرات (الى
آثاره) اى آثار الله (من الضرب والطعن) الصادرين من الملائكة التى ارسلها الله تعالى لنصرة
المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا * وجوه ناظرات يوم بكر * وان قائله شاعر من اتباع
مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بنى حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن
مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر * (وفى الثالث اى يرون سجاله ويجوز) النظر (المجرد) عن الصلة
(للرؤية) كما مر (آنفا وان سلم مجيئه مع الى للانتظار فلا) يصح حمله عليه فى الآية (اذ لا يصلح بشارة
لما مر) من ان انتظار النعمة غم ووصولها سرور * (الثالث) من وجوه الاعتراض (ان النظر مع الى)
حقيقة (لتقليب الحدقة) لا للرؤية (يقال نظرت الى الهلال فما رأيته) ولو كان بمعنى الرؤية لكان
متناقضا (ولم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته) ولو حمل على الرؤية لكان الشئ غاية لنفسه (وانظر
كيف ينظر فلان الى والرؤية لا ينظر اليها) وانما ينظر الى تقليب الحدقة (وقال تعالى
وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون) فالنظر الموصول بالى محمول على تقليب الحدقة لما ذكرنا (ولانه
يوصف بالشدة والشزر والازورار والرضى والتجبر والذل والخشوع وشئ منها لا يصلح صفة
للرؤية بل هى احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة) نحو المرئى (هذا) كما ذكرناه
(وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية) وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بالى حقيقة فيها
والا لزم الاشتراك (ولا ملزومها) لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا
للتجوز (ثم) نقول (انه للرؤية مجاز و) لكنه مجاز (لا يتعين) كونه مرادا فى الآية (لجواز ان يراد ناظرة الى
نعم الله ولم) اى ولاى شئ (يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجواب اما النظر مع الى) حقيقة (للرؤية
بالنقل) الذى مر ذكره فلا يكون حقيقة فى غيرها (و) ما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة
لا يجدى نفعا اذ (قوله نظرت الى الهلال فما رأيته لم يصح) نقله (من العرب بل يقال نظرت الى مطلع
الهلال فلم ار الهلال و) ان سلمناه قلنا (ربما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن
قولهم لم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته) اى الى مطلع الهلال (والبواقى) من الامثلة (كلها مجازات)
اى النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم المسبب الذى هو الرؤية على سببها
الذى هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة فى التقليب الذى ليس بمراد يجب حمله فى الآية
على الرؤية مجازا لرجحانه على الاضمار الذى يحتمل وجوها كثيرة واليه الاشارة بقوله (مع ان الاشياء

التي يمكن اضمارها كثيرة) كنعمة الله ووجهة الله وآثار الله (ولا قرينة) ههنا (معينة) لبعضها (فالتعيين
تحكم لا يجوز لغة) فوجب المصير الى المجاز المتعين (ثم) نقول ايضا (تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية
لا يكون نعمة) بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مرادا في الآية (و) تقليب الحدقة (مع الرؤية يكفيه التجوز)
وحده (فلا يضم اليه الاضمار تقليلا لما هو خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا) عاديا (للرؤية
واطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور) فتحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا اضمار شيء وهو
المطلوب (وانت لا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا تفيد الا ظنونا ضعيفة) جدا وحينئذ (لا تصلح) هذه
الظواهر (للتعويل عليها في المسائل العلمية) التي يطلب فيها اليقين ﴿المسلك الثاني﴾ في اثبات الوقوع
(قوله تعالى في الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لشانهم فلزم) منه (كون المؤمنين
مبرئين عنه) فوجب ان لا يكونوا محجوبين عنه بل رائين له وهذا المسلك ايضا من الظواهر المفيدة للظن
(والمعتمد فيه) اي في اثبات الوقوع بل وفي صحته ايضا (اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية)
المستلزم لصحتها (وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر) المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين

﴿المقام الثالث﴾

في شبه المنكرين وردها وتنقسم) تلك الشبه (الى عقلية ونقلية اما العقلية فثلاث ﴿ الاولى شبهة الموانع)
وهي ان يقال (لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن والتالي باطل) بطلانا ظاهرا واما (بيان الشرطية)
فهو انه (لو جازت رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها لانه) اي جواز الرؤية (حكم ثابت له اما لذاته
او لصفة لازمة لذاته) فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الازمنة (فجازت رؤيته الآن) قطعا (ولو جازت
رؤيته) الآن (لزم ان نراه) الآن (لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية) في زمان (وجب حصول الرؤية)
في ذلك الزمان (والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة) رافعة للثقة
عن القطعيات (وشرائط الرؤية) ثمانية امور ﴿ الاول (سلامة الحاسة) ولذلك تختلف مراتب الابصار
بحسب اختلاف سلامة الابصار وتنتفي بانتفائها (و) الثاني (كون الشيء جائز الرؤية مع حضوره
للحاسة) بان تكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه
الى شيء آخر (و) الثالث (مقابلته) للباصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة
(و) الرابع (عدم غاية الصغر) فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا (و) الخامس (عدم غاية اللطافة)
بان يكون كثيفا اي ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا (و) السادس (عدم غاية البعد) وهو يختلف بحسب
قوة الباصرة وضعفها (و) السابع عدم غاية (القرب) فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه
بالكلية (و) الثامن (عدم الحجاب الحائل) وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع هو
ان يكون مضيئا بذاته او بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن
ادراجه في حضوره للحاسة المعتبر في الشرط الثاني (ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى
الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون) الست (البواقي) منها (مختصة بالاجسام وهما) اي الشرطان
المعقولان في رؤيته (حاصلان الآن) فوجب حصول رؤيته ﴿والجواب﴾ عن هذه الشبهة اما اولا فهو
(انا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية) وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا
ما ينفيه (لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي
الكل في حصول الشرائط) فظهر انه لا تجب الرؤية عند اجتماعها (لا يقال يتصل بطرفي المرئي
من العين خطان شعاعيان كساقي مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج منها) اي من العين
(الى وسطه خط قائم عليه) اي على سطحه (يقسم) ذلك الخط (المثلث) المذكور (الى مثلثين
قائمي الزاوية) الواقعة عن جنبتي الخط القائم (فيكون) الخط الوسط (وترا لكل واحدة من
الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وترا لزاوية قائمة و وترا لقائمة) في المثلث (اطول من وتر

الجادة فلم تكن اجزاء المرئى متساوية فى القرب والبعد) بالنسبة الى الرائى بل يكون وسط المرئى اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين (لانا نقول نفرض هذا التفاوت) الذى ذكرتموه فى هذه الخطوط (ذراعا فلو) كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض انه (بعد المرئى بقدر ذلك) البعد الذى لطرفيه (وجب ان لايرى اصلا واذا يرى فهذا البعد لا اثر له فى عدم الرؤية) فتكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية فى حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئى فلا تجب الرؤية مع حصولها (قال بعض الفضلاء) اى صاحب اللباب معترضا على هذه المعارضة (لايلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا) وانما يلزم ذلك ان لو كانت رؤيته صغيرا وكبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع (فلعل رؤيته صغيرا وكبيرا تختلف بضيق الزاوية الحاصلة فى الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفى المرئى وسعتها) فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى ان صورة المرئى انما ترتسم من الرطوبة الجليدية فى زاوية رأس مخروط متوهم قاعدته عند المرئى وان اختلافه بالصغر والكبر فى الرؤية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها (ولهذا اذا قرب المرئى فى الغاية اوبعد) فى الغاية (صارت) الزاوية (لسعتها فى الغاية) حال القرب (اولضيقها فى الغاية) حال البعد (كالمعدومة فانعدمت الرؤية) حينئذ لعدم انطباع الصورة قال المصنف (وضعفه ظاهر بناء على تركب الاجزاء التى لاتتجزى) اذ على هذا التقدير ان رآى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو فى الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك (لان رؤية كل) منها او بعضها (اصغر مما هو عليه توجب الانقسام) فيما لايتجزى لثبوت ماهو اصغر منه (ورؤيته) اى رؤية كل من الاجزاء (اكبر مما هو عليه بمثل) اوبازيد منه (توجب ان لايرى الاضعفا ضعفا) او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا (و) رؤيته اكبر (باقل من مثل توجب الانقسام) ورؤية بعضها على ماهو عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حاله فلا تفاوت حينئذ بالصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول (قوله) ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها (يلزم تجويز جبال شاهقة) بحضرتنا (لانراها) وهو سفسطة (قلنا هذا معارض) اى منقوض (بجملة العاديات) فان الامور العادية تجوز نقائضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال فى الجبال الشاهقة التى لانراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لايستلزم الوقوع ولاينافى الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لايكون سفسطة (ثم) نقول (ان كان مأخذ الجزم بعدم الجبل) المذكور (ما ذكرتم) من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها (لوجب ان لا نجزم به الابعد العلم بهذا) واللازم باطل لانه يجزم به من لايخطر بباله هذه المسئلة ولانه يجر الى ان يكون) ذلك الجزم (نظريا) مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فهو انا (سلمنا الوجوب) اى وجوب الرؤية (فى الشاهد) عند حصول تلك الشرائط (و) لكنا نقول (لم يجب) اى لماذا يجب وجوب الرؤية (فى الغائب) عند حصولها (اذ ماهية الرؤية فى الغائب غير ماهية الرؤية فى الشاهد فجاز اختلافهما فى اللوازم) والشرائط (كما يشترط فى الشاهد الشروط الستة دون الغائب) وحينئذ جاز ان تجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب ﴿الثانية﴾ من تلك الشبه (شبهة المقابلة وهى ان شرط الرؤية) كما علم بالضرورة من التجربة (المقابلة او ما فى حكمها نحو المرئى فى المرآة وانها) اى المقابلة (مستحيلة فى حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط) اما (مطلقا كامر) من ان الاشاعرة جوزوا رؤية مالايكون مقابلا ولا فى حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس (اوفى الغائب) لاختلاف الرؤيتين فى الحقيقة فجاز ان لايشترط فى رؤيته المقابلة المشروطة فى رؤية الشاهد وتحقيقه على مافى اللباب ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف

على وفق المكشوف فى الاختصاص بجهة وحيز وفى عدمه ﴿ الثالثة ﴾ منها (شبهة الا نطباع وهى ان الرؤية انطباع صورة المرئى فى الحاسة وهو على الله تعالى محال) اذ لا يتصور له صورة تنطبع فى حاسة (والجواب مثل مامر) وهو ان نمنع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا او فى الغائب لاختلاف الرؤيتين ﴿واما﴾ الشبه (السمعية فاربع) لاست كما وقع فى بعض النسخ (الاولى قوله تعالى لا تدركه الا بصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية) فمعنى قولك ادركته ببصرى معنى رأيته لا فرق الا فى اللفظ (اوهما) امران (متلازمان لا يصح نفى احدهما مع اثبات الآخر) فلا يجوز رأيته وما ادركته ببصرى ولا عكسه (فالآية نفت ان تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار) بواسطة اللام الجنسية فى مقام المبالغة (فى جميع الاوقات) لان قولك فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلابد ان يفيده مايقابله فلا يراه شئ من الابصار لا فى الدنيا ولا فى الآخرة لما ذكرنا (ولانه تعالى تمدح بكونه لا يرى) فانه ذكره فى اثناء المدائح (وماكان) من الصفات (عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه) فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول فضل والثانى عدل وكلاهما كمال ﴿ والجواب ﴾ اما عن الوجه الاول فى الاستدلال بالآية فمن وجوه ﴿ الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئى اذ حقيقته النيل والوصول وانا لمدركون اى ملحقون) وادركت الثمرة اى وصلت الى حد النضج وادرك الغلام اى بلغ (ثم نقل الى) الرؤية (المحيطة) لكونها اقرب الى تلك الحقيقة (والرؤية المكيفة) بكيفية الاحاطة (اخص) مطلقا (من) الرؤية (المطلقة فلا يلزم من نفيها) اى نفى المحيطة عن البارى سبحانه لامتناع الاحاطة (نفيها) اى نفى المطلقة عنه (قوله لا يصح نفى احدهما مع اثبات الآخر قلنا ممنوع بل يصح ان يقال رأيته وماادركه بصرى اى لم يحط به) من جوانبه وان لم يصح عكسه (الثانى) من وجوه الجواب (ان تدركه الابصار موجبة كلية) لان موضوعها جمع محلى باللام الاستغراقية (وقد دخل عليها النفى فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل) قوله لا تدركه الابصار (اسناد النفى الى الكل) بان يلاحظ اولا دخول النفى ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية (ونفى الاسناد الى الكل) بان يعتبر العموم اولا ثم ورود النفى عليه فيكون سالبة جزئية (ومع احتمال) المعنى (الثانى لم يبق فيه حجة لكم) علينا لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا (هذا) ما نقوله (لو ثبت ان اللام فى الجمع للعموم) والاستغراق (والاعكسنا القضية) وقلنا لا تدركه الابصار سالبة مهملة فى قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفى يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا (الثالث) من تلك الوجوه (انها) اى الآية (وان عمت فى الاشخاص) باستغراق اللام (فانها لا تعم فى الازمان) فانها سالبة مطلقة لا دائمة (ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى فى الدنيا ﴿ الرابع ﴾ منها (ان الآية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه لجواز ان يكون ذلك) النفى المذكور فى الآية (نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا) كما هو العادة فلا يلزم نفى الرؤية بالجارحة مطلقا (واما عن الوجه الثانى) اى واما الجواب عن الوجه الثانى من وجهى الاستدلال بالآية (وهو قوله تمدح) البارى (بانه لا يرى فنقول هذا مدعاكم فاين الدليل عليه) واذا ثبت ان سياق الكلام يقتضى انه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته (بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح) بنفيها عنه (اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وانما المدح فيه) اى فى عدم الرؤية (للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما فى الشاهد ﴿ الثانية ﴾ من الشبه السمعية (انه تعالى ماذكر سؤال الرؤية) فى موضع من كتابه (الاوقد استعظمه وذلك فى ثلاث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة اونرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا) اى مجاوزا للحد (مستكبرا) رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق بها (بل كان ذلك

نازلا منزلة طلب سائر المعجزات) الآية (الثانية واذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) اى عيانا (فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون) ولو امكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها فى الحال ﴿الآية (الثالثة يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى) الله (ذلك) السؤال (ظلما وجازاهم به فى الحال) باخذ الصاعقة (ولو جاز) كونه مرئيا (لكان سؤالهم) هذا (سؤالا لمعجزة زائدة) ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب (والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة) فى الآية الاولى (واستكبر انزال الكتاب) فى الآية الثالثة (مع امكانهما) بلا خلاف (ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعله) اى منعه (حين طلبوا) امرا ممتنعا (وهو ان يجعل لهم الها اذ قال انكم قوم تجهلون ولم يقدم) موسى (على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم) وطلبهم (وقدمر) هذا فى المسلك النقلى من مسلكى صحة الرؤية ﴿الثالثة﴾ من تلك الشبه (قوله تعالى لموسى لن ترانى ولن للتأبيد واذا لم يره موسى) ابدا (لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفى) المؤكد (فى المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه) اى الموت (ابدا و) لاشك انهم (يتمنونه فى الآخرة) للتخلص عن العقوبة (الرابعة) منها (قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب) او يرسل رسولا فيوحى باذنه مايشاء حصر تكليمه للبشر فى الوحى الى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب وارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم (واذا لم يره من يكلمه فى وقت الكلام لم يره فى غيره اجماعا) واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لاقائل بالفرق (والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية) فان الوحى كلام يسمع بسرعة (وماذا فيه من الدليل على نفى الرؤية ﴿تذنيب﴾ الكرامية) والمجسمة (وافقونا فى الرؤية وخالفونا فى الكيفية فعندنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة) ولا مقابلة ولا ما فى حكمها (اذ يمتنع ذلك فى الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة فى ان ما لا يكون فى جهة قدام الرائى ولا مقابلا له او فى حكم المقابل لا يرى موافقين فى ذلك للمعتزلة) ومخالفين لهم فى اصل الرؤية (والجواب انا نمنع الضرورة وماذلك) اى ادعاء الضرورة (منهم) ههنا (الا كدعوى الضرورة فى ان كل موجود فانه فى جهة وحيز وما ليس فى حيز وجهة فانه ليس بموجود ولعل هذا) الادعاء (فرعه) اى فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكرتم وهمى مما ليس بمحسوس فيكون باطلا فكذا الضرورة التى ادعاها الكرامية والمجسمة فى الرؤية ﴿المقصد الثانى﴾ فى العلم بحقيقة الله والكلام فى الوقوع والجواز وفيه مقامان ﴿المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين) من الفرق الاسلامية وغيرهم (وقد خالف فيه كثير من المتكلمين) من اصحابنا والمعتزلة (لنا وجهان ﴿الاول المعلوم منه اعراض عامة كالوجود او سلوب ككونه واجبا) لا يقبل العدم (ازليا) لا يسبقه عدم (ابديا) لا يلحقه عدم (ليس بجوهر ولا فى مكان او اضافات ككونه خالقا قادرا عالما) فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها قال الآمدى كل ما ذركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات السلبية (ولاشك ان العلم بهذه الصفات لاتوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) ماهى فى حد ذاتها (بل) تدل هذه الصفات (على ان ثمه حقيقة مخصوصة متميزة فى نفسها عن سائر الحقائق واما عين تلك الحقيقة) الموصوفة المتميزة (فلا) تدل هى عليها ولا توجب العلم بخصوصيتها (كما لايلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص) اعنى جذب الحديد (عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بأن حقيقته) حقيقة مخصوصة (مغايرة لسائر الحقائق) ممتازة عنها فى حد نفسها (الثانى ان كل مايعلم منه) من كونه موجودا وعالما وقادرا ومبدأ وخالقا الى غير ذلك (لايمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج فى نفيه) اى نفى مايعلم منه من صفات الالوهية

(عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمتنع تصوره من الشركة) لان الموجودات الشخصية كذلك (فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه) اعنى قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم (هو المطلوب احتج الخصم بانه لو لم يكن) ذاته (متصورا) معلوما (لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة و) امتنع الحكم عليها (بالصفات) الاخر (والجواب ظاهر) وهو ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما (المقام الثاني الجواز وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة) وبعض اصحابنا كالغزالى وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضى ابى بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية فى الاكثر مشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة (لان المعقول اما بالبديهة واما بالنظر والنظر اما فى الرسم ولا يفيد الحقيقة واما فى الحد) فاذن لا تعلم الحقيقة الا بالبديهة او بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية (ولا يمكن تحديدها لعدم التركب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها ✽ الجواب منع حصر المدرك) بالكنه (فى البديهة والحد لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا) بالقياس الى عموم الناس (فى شخص بلا سابقة نظر كما سبق) من (ان النظرى قد ينقلب ضروريا) لبعض الاشخاص (وايضا فالرسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها

﴿ المرصد السادس ﴾

فى افعاله تعالى وفيه مقاصد ﴿ المقصد الاول ﴾ فى ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها) وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد فى العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير اومدخل فى وجوده سوى كونه محلاله وهذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى (وقالت المعتزلة) اى اكثرهم هى (واقعة بقدرة العبد وحدها) على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار (وقالت طائفة) هى واقعة (بالقدرتين) معا ثم اختلفوا (فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا بالفعل) نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد (وقال القاضى على ان تتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد) بصفته اعنى (بكونه طاعة ومعصية) الى غير ذلك من الاوصاف التى لا توصف بها افعاله تعالى (كما فى لطم اليتيم تأديبا اوايذاء) فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره (وقالت الحكماء وامام الحرمين) هى واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف (بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد) اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع (والضابط) فى هذا المقام (ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد) على الانفراد كمذهبى الشيخ وجمهور المعتزلة (اوهما) معا وذلك اما (مع اتحاد المتعلقين) كمذهب الاستاذ منا والنجار من المعتزلة (اودونه) اى دون الاتحاد (وحينئذ فاما مع كون احدهما) اى احدى القدرتين (متعلقة للاخرى و) لا شبهة فى انه (ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد) اذ يستحيل تأثير الحادث فى القديم فتعين العكس وهو ان تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة (واما بدون ذلك) اى بدون ان تكون احديهما متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضى لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان يكون عكس مذهبه وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله قلنا لم يقل به احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية (لنا) على ان الفعل الاختيارى للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرته (وجوه ✽ الاول ان فعل العبد ممكن) فى نفسه (وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته) للممكنات باسرها وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام فى ان كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وابطالها فى بحث قادرية الله تعالى (ولا شئ مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر) ✽ الوجه (الثانى لو كان العبد موجدا لافعاله) بالاختيار والاستقلال

(لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل اما الشرطية) اى الملازمة (فلان الازيد والانقص مما اتى به ممكن) اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان (فوقوع) ذلك (المعين منه دونهما لاجل القصد) اليه بخصوصه (والاختيار) المتعلق به وحده (مشروط بالعلم به) كما تشهد به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لابد ان تكون مقصودة معلومة له (واما الاستثنائية) اى بطلان اللازم (فلان النائم) وكذا الساهى (قد يفعل) باختياره كانقلابه من جنب الى جنب (ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته) واعترض عليه بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور ولا يدوم له الشعور الثانى (ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد) وتركب الجسم منه (فيكون البطء) فى الحركات (لتخلل السكنات والمتحرك منا) باختياره (لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة) بالضرورة ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائى (وانه) (الحركة وهى صفة توجب المتحركية مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذان) الوجهان اى الثانى والثالث المذكوران فى ابطال اللازم (لا يلزمان ابا الحسين حيث يتوقف فى الجوهر الفرد وينفى تلك الصفة ولان المحرك منا لاصبعه محرك لاجزائها) لا محالة (ولا شعور له بها فكيف) يتوهم انه (يعرف حركتها) ويقصدها

❊الوجه (الثالث ان العبد لو كان موجدا لفعله) بقدرته واختياره استقلالا (فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه) والا لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه (و) ان (يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح) اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا ان لا يحتاج وقوع احد الجائزين الى سبب فينسد باب اثبات الصانع (وذلك المرجح لا يكون منه) اى من العبد باختياره (والا لزم التسلسل) لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه (ويكون الفعل عنده) اى عند ذلك المرجح (واجبا) اى واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه (والا لم يكن الموجود) اى ذلك المرجح المفروض (تمام المرجح) لانه اذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحا تاما هذا خلف واذا كان الفعل مع المرجح الذى ليس منه واجب الصدور عنه (فيكون) ذلك الفعل (اضطراريا) لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه (واورد عليه ان هذا ينفى كون الله تعالى) قادرا (مختارا لامكان اقامة الدلالة بعينها فيه) فيقال لو كان موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلابد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر تقديره فالدليل منقوض بالواجب تعالى (واجيب) عن ذلك (بالفرق بان ارادة العبد محدثة) اى الفعل يتوقف على مرجح هى الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة (فافتقرت) ان تنتهى (الى ارادة يخلقها الله فيه) بلا ارادة واختيار منه (دفعا للتسلسل) فى الارادات التى نفرض صدورها عنه (وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورد) فى اللباب (هذا الجواب) الذى ذكر فى الاربعين (بانه لا يدفع التقسيم المذكور) اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا واقعا بلا سبب واستغنى ايضا الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا (والفرق) الذى ذكرتموه (فى المدلول مع الاشتراك فى الدليل دليل على بطلان الدليل) وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل فى صورة التخلف (وفيه) اى فى هذا الرد (نظر فان ماله) اى مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة البارى (الى تخصيص المرجح فى قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث) فان المرجح القديم المتعلق بالفعل الحادث فى وقت لا يحتاج الى مرجح آخر فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا كان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل البارى فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق

في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لايحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا
في الفعل وحينئذ لايتجه النقض (ويتم الجواب) ولما كان لقائل ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح
القديم كان موجبا لامختارا اشار الى دفعه بقوله (واما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه)
وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار لاينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا
يوجب فعله وهذا الوجوب لاينافي كونه قادرا مختارا قلت لاشك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه
باختياره والا لنقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلايكون هو مستقلا في فعله باختياره
بخلاف ارادة البارى تعالى فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لاينافي استقلاله في القدرة عليه
لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس
اختيارا باله تطرق اليه شائبة الايجاب (واعلم ان هذا الاستدلال) اى الوجه الثالث (انما يصلح الزاما
للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري) وكون الفعل معه واجبا كابي الحسين واتباعه
(والافلى رأينا بجواز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور) من غير داع الى ذلك الطرف
كما مر (فلايلزم من كون الفعل بلامرجح) وداع (كونه اتفاقيا) واقعا بلامؤثر (وحديث الترجيح
بلامرجح قد تكرر مرارا بما اغنانا عن اعادته والمعتزلة) القائلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية
صاروا فريقين فابو الحسين ومن تبعه يدعى في ايجاد العبد لفعله الضرورة) اى يزعم ان العلم بذلك
ضروري لاحاجة به الى استدلال (و) بيان (ذلك ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار
والمرتعش والصاعد) باختياره (الى المنارة والهاوى) اى الساقط (منها) ويعلم ان الاولين من هذين
القسمين يستندان الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شئ منهما
بخلاف الاخيرين اذلامدخل في شئ منهما لارادته ودواعيه (ويجعل) ابو الحسين (انكاره) اى انكار
كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية (سفسطة) مصادمة للضرورة (والجواب ان الفرق) بين
الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه (عائد الى وجود القدرة) منضمة الى الاختيار
في الاولى (وعدمها) في الثانية (لا الى تأثيرها) في الاختيارية (وعدمه) اى عدم تأثيرها في غيرها
(وذلك انه لايلزم من دوران الشئ) كالفعل الاختياري (مع غيره) كالقدرة والدواعي وجودا وعدما
(وجوب الدوران) لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا (ولايلزم) ايضا (من وجوب الدوران) على تقدير
ثبوته (العلية) اى كون المدار علة للدائر (ولا من العلية) ان سلم ثبوتها (الاستقلال بالعلية) لجواز
ان يكون المدار جزأ اخيرا من العلة المستقلة (ثم يبطل ما قاله) ابو الحسين (امران * الاول ان من كان قبله)
من الامة كانوا (بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له
اتفقوا على نفي الضرورة) عن هذا المتنازع فيه اما نفي المخالف فظاهر واما نفي الموافق فلاستدلاله
عليه (فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة) فيه * الامر (الثاني ان كل سليم العقل
اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشئ لاتتوقف على ارادته لتلك الارادة) بل تحصل له تلك الارادة سواء
ارادها اولم يردها (و) علم ايضا (انه مع الارادة الجازمة) الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع (يحصل
المراد وبدونها لايحصل ويلزم منها) اى من المقدمات التي علمها بوجدانه (انه لاارادة منه ولاحصول
الفعل عقيبها منه فكيف يدعى الضرورة في خلافه قال الامام في نهاية العقول والعجب من ابي الحسين انه
خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لايتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح وزعم ان العلم
بتوقف ذلك) اى فعله لاحدهما دون الآخر (على الداعي) الى احدهما (ضروري وزعم ان حصول
الفعل عقيب الداعي واجب ولزمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله)
كما هو مذهبنا (ثم بالغ في كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري بذلك
قال) الامام (وعندي ان ابا الحسين ما كان ممن لايعلم ان القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب

الاعتزال) يعنى فى مسئلة خلق الاعمال ومايبتنى عليها (لكنه لما ابطل الاصول التى عليها مدار الاعتزال
خاف من تنبه اصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم) بمبالغته فى ادعاء العلم الضرورى بذلك
والا فهذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدى فضلا عمن بلغ درجة ابى الحسين فى التحقيق
والتدقيق) فظهر انه فى هذه المسئلة جرى على مذهبنا (لايقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن
القادر على الداعى ووجوب حصوله عند حصوله لاينافى القول بان القدرة الحادثة مؤثرة فى وجود
الفعل وانما ينافى استقلاله بالفاعلية) على سبيل التفويض اليه بالكلية (وهو انما ادعى العلم الضرورى
فى الاول) اى التأثير (لافى الثانى) اى الاستقلال حتى يتجه ما اوردتموه عليه (لانا نقول غرضنا
فى هذا المقام (سلب الاستقلال) الذى يدعيه اهل الاعتزال (كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين
فان كان ابو الحسين ساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لافرق
فى العقل بين ان يأمر الله) عبده (بما يفعله) هو بنفسه (و) بين ان يأمره (بما يجب عند فعله ويمتنع عند
عدمه فان المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل) والترك وايضا لافرق بين ان يعذب الله العبد
على ما اوجده فيه وبين ان يعذبه على فعل يجب حصوله عند ما اوجده فيه لانه لافرق فى العقول بين
فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول
الارادة الجازمة انسد عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين انكر الاعتزال فى هذه المسئلة
وان تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس انتهى كلامه (واما غيره) اى غير ابى الحسين (فيستدل عليه) اى
على ان العبد موجد لافعاله (بوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل)
على سبيل الاختيار (لبطل التكليف) بالاوامر والنواهى لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا
فى ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا (و) بطل (التأديب) الذى ورد به الشرع
اذ لا معنى لتأديب من لايستقل بايجاد فعله (وارتفع المدح والذم) اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا
حتى يمدح به او يذم (و) ارتفع (الثواب والعقاب) الوارد بهما الوعد والوعيد (ولم يبق للبعثة فائدة) لان
العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هى مخلوقة لله تعالى
فيجوز حينئذ ان يعكس فيعاقب الانبياء واتباعهم ويثيب الفراعنة واشياعهم فلا يتصور منفعة للبعثة
اصلا (والجواب) منع الملازمات المذكورة وهو (ان المدح والذم باعتبار المحلية لاباعتبار الفاعلية)
حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك (كما يمدح الشئ ويذم بحسنه وقبحه وسلامته) من الآفة
(وعاهته) فان ذلك باعتبار انه محل لها لامؤثر فيها (واما الثواب والعقاب) المترتبان على الافعال
الاختيارية (فكسائر العاديات) المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلى واتجاه سؤال
(وكما لايصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء) اوعقيب مماسة
الماء (فكذا ههنا) لايصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم
لم يفعلهما ابتداء اولم يعكس فيهما (واما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعى) للعبد
(الى الفعل) واختياره (فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك) الاختيار المترتب على الدواعى
(يصير الفعل طاعة) وذلك اذا وافق ماد عاه الشرع اليه (ومعصية) اذا خالفه (و) يصير (علامة للثواب
والعقاب) لاسببا موجبا لاستحقاقهما (ثم ان هذا) الذى ذكروه (ان لزم) القائل بعدم استقلال العبد
فى افعاله (فهو لازم لهم ايضا لوجوه * الاول ان ماعلم الله عدمه) من افعال العبد (فهو ممتنع الصدور
عن العبد) والا جاز انقلاب العلم جهلا (وماعلم الله وجوده) من افعاله (فهو واجب الصدور عن العبد)
والا جاز ذلك الانقلاب (ولا مخرج عنهما) لفعل العبد (وانه يبطل الاختيار) اذ لاقدرة على الواجب
والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا
فى مسئلة خلق الافعال فقد لزمكم فى مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازى ولو اجتمع جملة

العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل فى هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس فى حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو فى نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم فى وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما ❊ الوجه (الثانى ما اراد الله وجوده) من افعال العبد (وقع قطعا وما اراد عدمه) منها (لم يقع قطعا) فلا قدرة له على شئ منهما اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالبارى سبحانه على ان المعتزلة ذاهبون الى ان ما اراده الله اولم يرده من افعال نفسه كان كذلك بخلاف افعال غيره ❊ (الثالث الفعل عند استواء الداعى الى الفعل والترك يمتنع) لان الرجحان يناقض الاستواء (وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر) المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك النقض وحله ان وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعى فان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع الموانع اثر فيه ❊ (الرابع ايمان ابى لهب مأمور به) اى امر بان يؤمن دائما (وهو ممتنع لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به) وبما جاء به انه لا يؤمن (فيكون) هو فى حال ايمانه على الاستمرار (مأمورا بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق بانه لا يصدق وهو) اى تصديقه بعدم تصديقه مع كونه مصدقا مستمرا (تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة) اى اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد فى باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه فى الاخبار بانه لا يصدق (وانه) اى ايمانه المشتمل على ما ذكر (محال) لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب فى حالة واحدة واذا كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف باتيانه فائدة واعترض عليه بان الايمان واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف اولم يعلمه ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابولهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالى اى كل ما جاء به فهو حق وليس فى هذا التصديق الاجمالى من ابى لهب استحالة واما التصديق التفصيلى منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول فليتأمل ❊ (الخامس التكليف واقع بمعرفة الله) تعالى اجماعا (فان كان ذلك) التكليف (فى حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه) اى تحصيل الحاصل (محال) فيكون التكليف به ضايعا لا طائل تحته (وان كان فى حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها فى صحة التكليف منه) وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها (غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال) وعار عن الفائدة ورد عليه بما مر من ان الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق وبان التكليف انما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التى لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها ❊ وربما احتج الخصم ❊ على كون العبد موجدا لافعاله (بظواهر آيات تشعر بمقصوده وهى انواع ❊ الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم ❊ الثانى ما فيه مدح وذم) نحو وابرهيم الذى وفى وكيف تكفرون بالله (و) ما فيه (وعد ووعيد) كقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم (وهو اكثر من ان يحصى ❊ الثالث الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم) كقوله تعالى ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذى احسن كل شئ خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا

انفسهم يظلمون ❊ (الرابع تعليق افعال العباد بمشيئتهم) اى الآيات الدالة عليه (نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ❊ الخامس الامر بالاستعانة نحو اياك نستعين استعينوا) ولامعنى للاستعانة فيما يوجده الله فى العبد بل فيما يوجده العبد باعانة من ربه ❊ (السادس اعتراف الانبياء بذنبهم) كقول آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عليه السلام سبحانك انى كنت من الظالمين ❊ (السابع مايوجد) فى الآخرة (من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعونى لعلى اعمل صالحا لوان لى كرة فاكون من المحسنين ❊ الجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره) وايجاده وخلقه (نحو والله خلقكم وماتعملون) اى عملكم (خالق كل شئ) وعمل العبد شئ (فعال لما يريد وهو يريد الايمان) اجماعا (فيكون فعالاله وكذا الكفر اذلا قائل بالفصل و) معارضة (بالآيات المصرحة بالهداية والاضلال والختم) نحو يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهى محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها (وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها) خصوصا فى المسائل اليقينية (ووجب الرجوع الى غيرها) من الدلائل العقلية القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا ❊ ﴿المقصد الثانى﴾ فى التوليد وفروعه ❊ اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا) ورأوا فيها ايضا ان الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد (قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد و) حركة (المفتاح) فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها اولم يقصدها (والمعتمد فى ابطاله) اى ابطال التوليد (ما بينا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وقد يحتج عليه) اى على ابطاله (بانه) يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه (اذا التصق جسم بكف قادرين وجذ به احدهما ودفعه الآخر) فى زمان جذبه (الى جهته فان قلنا حركته) اى حركة ذلك الجسم وهى واحدة بالشخص (تولدت من حركة اليد فامابهما) اى بالجذب والدفع معا (فيلزم مقدور بين قادرين) مستقلين بالتأثير وقد مر استحالته (واما باحدهما) فقط (وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا) الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد فى المثال المذكور (لايلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة) وبيانه على ما فى الابكار ان المتولدات منها ما هى قائمة بمحل القدرة كالعلم النظرى المتولد من النظر ومنها ما هى قائمة بغير محل القدرة فاختلف المعتزلة فذهب بعضهم الى انها باسرها فعل لفاعل السبب وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها حوادث لامحدث لها والنظام الى ان المتولدات برمتها من فعل الله لامن فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان منها فى محل قدرة الفاعل فهو من فعله وما كان فى محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لايقع على وفقه فليس من فعله كالآلام فى المضروب والاندفاع فى الثقيل المدفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الاخير فالالزام بها لايقوم حجة عليهما ❊ (والمعتزلة) ❊ القائلون باسناد المتولدات الى العباد (ادعوا الضرورة تارة) كابى الحسين واتباعه (وجنحوا الى الاستدلال اخرى) كالجمهور منهم (اما الضرورة) فقالوا من رام دفع حجر فى جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته) فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعلاله (وليس) هذا (الاندفاع) فعلاله (مباشرا بالاتفاق) منا ومنكم (فهو بواسطة ما باشره من الدفع) ومتولد منه وكذا الكلام فى حصول العلم النظرى من النظر وحصول امثاله من اسبابها واعلم ان الآمدى جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجها اول من وجوه استدلالاتهم وليس فى كلامه مايدل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة ههنا

(ويؤيده اختلاف الافعال) التي سميت متولدة (باختلاف القدر) الثابتة للعباد (فالايد) القوى (يقوى على حمل ما لايقوى على حمله الضعيف ولو كان) الفعل المتولد (واقعا بقدرة الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوى) بان يخلق الله الحركة فى الجبل دون الخردلة (وانه مكابرة) صرفة فاتضح ان المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لامباشرة بل بتوسط افعال اخر والآمدى جعل هذا التأييد وجها ثانيا من دلائلهم (واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه * الاول ورود الامر والنهى بها) اى بالافعال المتولدة (كما) وردا (بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال فى الحروب) والحدود وبناء المساجد والقناطر (والمعارف) النظرية كمعرفة الله وصفاته ومعرفة احكام الشرع (والايلام) بالضرب والطعن والقتل فى الجهاد مع الكفار فانها كلها مأمور بها وجوبا اوندبا وايلام ما لاينبغى ايلامه منهى عنه فلولا ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لايحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة فى انها ليست مباشرة بالقدرة فهى بواسطة (الثانى المدح والذم) فان العقلاء يستحسنون المدح والذم فى امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد (الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله) كما فى قولهم حمل فلان الثقيل وآلم زيدا بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقى فدل على ان الفعل منه (والجواب بعد ما تقدم فى الافعال المباشرة) من ان الامر والنهى والتكليف بالافعال باعتبار انها دواع فيخلق الله الفعل عقيبها وان استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لاباعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات واما حديث النسبة فبنى على الظاهر بحسب العرف وكلامنا فى الواقع بحسب الحقيقة (انه) اى الجواب بعد ما تقدم انه (لم لايكفى اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر فى ذلك) هذا الجار متعلق بقوله لايكفى اى لم لايكفى الاجراء فى جميع ماذكر فانه تعالى لما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال التى يحكم عليها بالتولد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفى ذلك فى حسن الامر والنهى والمدح والذم فى النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم واجاب الآمدى عما جعله وجها اول بما اسلفه فى الافعال المباشرة من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختيارى مقارن لقدرته وقصده لا ان قدرته مؤثرة فى فعله وكذا الحال فى المتولدات قال والذى نخصه ههنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور فى المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبهما لم يلزم منه ان يكون من افعاله لان المباشر انما كان فعلا له لالمجرد ذلك بل ومع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد محتاج الى السبب قطعا واجاب عما جعله وجها ثانيا بما سبق فى خلق الاعمال وهو ان الاختلاف اى التفاوت انما هو فى كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس فى ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلاثة المذكورة فى الكتاب بكفاية اجراء العادة ولك ان تقول جاز ان يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال فى تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتأييدها (ولما ابطلنا اصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه) فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها (لكنا نذكرها تنبيها على ما وقع فى آرائهم من الاضطراب) والتنافى (الاول) من تلك الفروع (ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع) باتفاق المعتزلة (ان يقع مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب والالجاز اجتماع مباشر ومتولد فى محل واحد) وذلك لان وجوده فيه لوجود سببه ممكن بلا ريبة والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرا فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما (وهما مثلان واجتماع المثلين محال مع انه يفضى الى جواز

حمل الذرة للجبل العظيم بان يحصل فيه) اى فى الجبل من قدرة الذرة (اعداد من الحمل موازية لاعداد اجزائه فيرتفع) الجبل (بها) اى بتلك الاعداد من الحمل (وذلك محال ضرورة والجواب انه) اى القول بامتناع اجتماعهما (يناقض اصلكم فى جواز اجتماع المثلين) فى محل واحد فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا الاشرذمة منهم فانهم فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين و يجوز فى غيرهما كما مر فى المرصد الرابع من الموقف الثانى (ثم) نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليدا اجتماع المثلين (اذ قد يكون تأثيره) بالمباشرة (فى عين ما وقع بالتوليد) مشروطا (بشرط عدم السبب) كما ان وقوعه تولدا مشروط بوجوده (فلا يلزم اجتماع المثلين) لامتناع اجتماع شرطهما بل يكون وقوع كل من المباشرة والمتولد بدلا عن الآخر ويحتمل الكلام وجها آخر وهو ان تأثيره بالمباشرة فى عين ما وقع بالتولد لا فى غيره وذلك التأثير على سبيل البدل لما ذكر لئلا يلزم اجتماع تأثيرين على شئ واحد بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من ابكار الافكار والموافق لذكر لفظة العين (الثانى) من الفروع (قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع افعاله) عندهم (بالمباشرة) ومقدورة بالقادرية من غير توسط سبب (ووافقهم عليه ابو هاشم فى احد قوليه والا احتاج فى فعله الى سبب) هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى اسباب المتولدات وهو على الله محال (والجواب ان ذلك) اى لزوم احتياج البارى (بناء على امتناع وقوع الفعل) المتولد (بدون السبب) وقد عرفت بطلانه بما اوردناه على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرا له وقد قال به ابو هاشم ايضا فى الغائب فى احد قوليه وان منعه فى الشاهد مطلقا (مع انه) اى الاحتياج الى السبب المولد (لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها) اذ ههنا ايضا يلزم احتياجه فى ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر فما هو العذر هناك هو العذر ههنا والتحقيق انه لا محذور لان الاحتياج فى الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض (وجوزه بعضهم ووافقهم ابو هاشم فى القول الآخر لما يحكم) ويشهد (به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة) واعتمادها عليها (ولا شك ان حركة الرياح) واعتمادها (من فعل الله تعالى بالمباشرة) فتكون حركة الاغصان والاوراق من فعله توليدا (والجواب ما سبق فى فعل العبد) من ان ترتب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون مسببا له لجواز ان يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد اجراء العادة (الثالث) من الفروع (قالوا العلم النظرى يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر) يعنى انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة وذلك لوجهين اشار الى اولهما بقوله (بل هو) اى تذكر النظر (ضرورى من فعل الله تعالى وليس مقدورا للبشر (فلو وقعت المعرفة بالله به) اى بالنظر حال كونه (متذكرا لكانت) المعرفة (ضرورية) من فعل الله ايضا (فامتنع التكليف بها) وخرجت عن ان تكون مأمورا بها وهو باطل اجماعا واشار الى ثانيهما بقوله (ولانه) اى تذكر النظر (حينئذ) اى حين كونه مولدا (يولد العلم ولو عارضه الشبهة) اى لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وان عارضه شبهة لانه قبل معارضتها كهو بعدها (وجواب الاول ما مر) من انه مبنى على ان التكليف لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه فى مسئلة خلق الاعمال (و) جواب (الثانى لا نسلم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح) وكلامنا فيه (ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما فى ابتداء النظر) اى وان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما فى ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها (فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم) من منع الشبهة توليده (دفع فعل العبد لفعل الله) وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذى هو فعل العبد

ايضا (قلنا يلزمكم مثله فى امساك الايدى القوى الشئ) الذى يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه (من ان تحركه) تلك (الرياح سواء كان) تحرك ذلك الشئ فعلا (مباشرا للرب اومتولدا من فعله) الذى هو حركة الرياح فماهو جوابكم فهو جوابنا (الرابع) من تلك الفروع (الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل الا بالتوليد) اذلا يعقل وجود صوت الا باعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصطكاك بينها وكذا الحال فى الالم الحاصل من الآدمى فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لانسلم انها اسباب بل جاز ان تكون شروطا لوقوعها من القدرة مباشرة (وزاد ابوهاشم التأليفات) على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون متولدة منها وجوابه ماعرفت آنفا (ومنعه ابوعلى فى التأليف القائم بجسمين هما اواحدهما محل القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه او) ضم اصبعه (الى جسم آخر) وقال هذا التأليف يقع بغير توليد (بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة) بجسمين مباينين لمحلها فانه لايقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العباد فى محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم لايكون مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالتوليد (الخامس) منها القائلون بالتوليد (قسموا) السبب (المولد الى ماتوليده فى ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ماتوليده حال حدوثه ودوامه) اذا لم يمنعه مانع (فالاول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهى) اى تفرق الاجزاء المبنية بنية الصحة (المولد للالم) فانهما يولدانهما حال الحدوث لاحال البقاء (والثانى كالاعتماد اللازم السفلى) فانه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال الآمدى ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا ان كلا من المجاورة والوهى فى ابتدائه كهو فى دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما فى الدوام عدم توليدهما فى الحدوث ومن توليدهما فى الحدوث توليدهما فى البقاء ولو اخذوا خصوص الابتداء اوما لازمه شرطا فى التوليد لزمهم ذلك فى جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به (السادس اختلفوا فى الموت المتولد من الجرح) اى الحاصل عقيبه هل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح فنفاه قوم واثبته آخرون (والنافى له مراغم لاصله) فى التوليد لان ترتب الموت على الآلام يقتضى تولده منها كما فى سائر المتولدات (والمثبت له مراغم للاجماع) فان الامة اجمعوا على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه (وللكتاب) فان نصوصه دالة عليه (قال تعالى هو يحيى ويميت ربى الذى يحيى ويميت ﴿ السابع قد اختلفوا فى الطعوم والالوان التى تحصل بالضرب) وغيره من افعال العبد هل هى متولدة من فعله اولا وذلك (كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط) عند طبخه (فاثبته قوم) وقالوا مثل هذا الطعم واللون متولد من فعله (لحصوله بفعله) وعلى حسبه (ومنعه آخرون) وقالوا لايقع شئ من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولدا من افعالهم (والا لحصل ذلك) الطعم او اللون (بالضرب) اونحوه من افعال العبد (فى كل جسم لان الاجسام متماثلة) لتركبها من الجواهر الافراد المتجانسة (فيقال لهم) بعد تسليم تماثل الجواهر (لم لايستند) حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد فى بعض الاجسام دون بعض (الى اختلاف اعراض فيها هى شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه) فلا يحدث شئ منهما فى جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك الفعل (الثامن قد اختلفوا فى الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب اوقطع فقيل انه يتولد من الاعتماد) وهو مذهب جمهور المعتزلة (وقال ابوهاشم فى المعتمد من قوليه انه يتولد من الوهى) وكأنه اخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال (والوهى) يتولد (من الاعتماد) وذلك (لان الالم بقدر الوهى قلة وكثرة لابقدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف مالم يولم) العضو (القوى المكتنز وماهو الا الاختلاف مايوجب) ذلك الاعتماد (فيهما من الوهى) فان التفرق الحاصل منه فى الرخو اكثر واقوى من الحاصل فى المكتنز فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهى لان خاصة التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف

اسبابها (والجواب ان اختلاف الوهي المتفاوت) في القلة والكثرة والقوة والضعف (من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت من الوهي الواحد) والصحيح كما في الابكار من الاعتماد الواحد اي في ان كلا منهما اختلاف في امر متولد من شيء واحد بلا اختلاف فيه (فلا يستند هو) اي اختلاف الالم على تقدير تولده من الاعتماد (الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوهي) على ما اعترفتم به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهي المختلف الى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضوين في قبول الوهي فان الرقيق الضعيف بذلك اولى فلم لا تجوزون استناد الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسط الوهي بين الالم والاعتماد كما لا يخفى (وايضا فيبطله) اي يبطل تولد الالم من الوهي (تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد في الوهي كما يحصل برأس الابرة وما يحصل بذنابة العقرب) فان هذين الالمين يتفاوتان جدا وليس يوجد هذا التفاوت في الوهي الحاصل في الموضعين (بل ربما كان يحصل) من الوهي (بذنابة العقرب اقل مما يحصل برأس الابرة بكثير) مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا منه (التاسع) وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب (هل يمكن احداث الالم بلا وهي من الله تعالى ام لا هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني) فمن لم يجوز ان يكون فعله تعالى متولدا حكم بان الالم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهي وتوليده اياه ومن جوز التوليد في افعاله جوز كون الالم الصادر عنه متولدا من الوهي ويعلم من كونه مبنيا على الفرع الثاني ان العبارة الظاهرة ههنا ان يقال هل يمكن من الله تعالى احداث الالم بالوهي اولا وحينئذ يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة الى افراده ولذلك لم يذكره الآمدي ﴿ المقصد الثالث ﴾ في البحث عن امور صرح بها القرآن وانعقد عليها الاجماع وهم يأولونها ﴿ الاول الطبع) قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم (والختم) ختم الله على قلوبهم (والاكنة) وجعلنا على قلوبهم ان يفقهوه (ونحوها) كالاقفال في قوله تعالى ام على قلوب اقفالها فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد الا ان يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة (اولوها بوجوه ﴿ الاول) وهو لاوائل المعتزلة (ختم الله على قلوبهم) الى آخر الآيات (اي سماها مختوما عليها) ومطبوعا عليها ومجعولا عليها اكنة واقفال ووصفها بذلك (كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا) اي سموهم بذلك ووصفوهم بالانوثة اذ لا قدرة لهم على الجعل الحقيقي (الثاني) وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما (وسمها) اي وسم الله قلوب الكفار (بسمات) وعلامات (تعرفها الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن) وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق الله في قلوب الفجار سمة تميز بها عن قلوب الابرار وتتبين تلك السمة للملائكة فيذمون من اتسم بها وفي ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره عنه (الثالث) وهو للكعبي (منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة) المبعد عن المعصية (لعلمه انه لا ينفعهم) ولا يؤثر فيهم (فلما لم يوفقوا لذلك اللطف (فكأنهم ختم على قلوبهم) لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة والاقفال موانع من الدخول (الرابع) وهو لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة (منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا) لذلك (كمن يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل وهو) اي ما ذكروه من التأويل (مع الابتناء على اصلهم الفاسد) وهو ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وسيأتيك بيان فساده (يبطله ذكر الله تعالى هذه الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك) حيث قال سواء عليهم

ءانذرتهم ام لم تنذرهم لايؤمنون ختم الله على قلوبهم اى لايؤمنون لاجل الختم وذلك لان قوله ختم
استيناف لبيان السبب (وشئ مما ذكرتم لايصلح لذلك) اى لكونه سببا لامتناع الايمان
فان مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة والاقفال على قلوبهم لايمنع من الايمان وكذا الوسم
بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لايقتضي امتناع الايمان فلايصح الحمل عليها * (الثانى)
من تلك الامور التى يأولونها (التوفيق والهداية) فان الشيخ الاشعرى واكثر الائمة من اصحابه حملوا
التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوى لان الموافقة انما هى بالطاعة وبخلق
القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهيئ الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة
لاخلق القدرة اذلا تأثير لها وحملوا الهداية على معناها الحقيقى اعنى خلق الاهتداء وهو الايمان
والمعتزلة (اولوهما بالدعوة الى الايمان والطاعة) وايضاح سبل المراشد وتيسير مقاصدها والزجر
عن طرق الغواية كما فى قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اذلاشبهة فى امتناع حمله على خلق الهدى فيهم
﴿والذى يبطله﴾ اى هذا التاويل (امور * الاول اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما) اى فى التوفيق
والهداية فبعضهم موفق مهدى وبعضهم ليس كذلك (والدعوة عامة) لجميع الامة (لااختلاف فيها)
فلا يصح تأويلهما بها * (الثانى الدعاء بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم) اللهم وفقنا لما تحب
وترضى والطلب انما يكون لما ليس بحاصل (والدعوة) المذكورة (حاصلة) فلايتصور طلبها (واختلاف
الناس) ليس فى الدعوة نفسها بل (فى) وجود (الانتفاع بها وعدمه * الثالث كونه مهديا وموفقا
من صفات المدح) يمدح بهما فى التعارف (دون كونه مدعوا) اذلايمدح به اصلا فلايصح حملهما
على الدعوة * (الثالث) من تلك الامور (الاجل وهو) فى الحيوان (الزمان الذى علم الله انه يموت فيه
فالمقتول عند اهل الحق ميت باجله) الذى قدره الله وعلم انه يموت فيه (وموته بفعله تعالى) ولايتصور
تغير هذا المقدر بتقديم ولاتأخير قال تعالى ماتسبق من امة اجلها وما يستأخرون فاذا جاء اجلهم
لايستأخرون ساعة ولايستقدمون (والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل) فهو من افعاله لامن
فعل الله تعالى (و) قالوا (انه لولم يقتل لعاش الى امدهو اجله) الذى قدره الله له فالقاتل عندهم غير
بالتقديم الاجل الذى قدره الله تعالى له (وادعوا فيه) اى فى تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل
(الضرورة) كما ادعوها فى تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء اسبابها (واستشهدوا عليه بذم
القاتل) والحكم بكونه جانيا (ولوكان) المقتول (ميتا باجله) الذى قدره الله له (لمات وان لم يقتله فهو)
اى القاتل (لم يجلب) حينئذ (بفعله امرا لامباشرة ولاتوليدا فكان لايستحق الذم) عقلا ولاشرعا لكنه
مذموم فيهما قطعا اذاكان القتل بغير حق (و) استشهدوا ايضا (بانه ربما قتل فى الملحمة الواحدة
الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير فى الزمان القليل بلاقتل مما تحكم العادة بامتناعه
ولذلك) اى ولحكم العادة بالامتناع فى الخلق الكثير دون غيره (ذهب جماعة منهم الى ان مالايخالف
العادة) كما فى قتل واحد ومايقرب منه (واقع بالاجل منسوب الى القاتل والفرق غير بين فى العقل)
لان الموت فى كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلماذا كان احدهما باجله دون الآخر (ولولاروم
الهرب من الالزام الشنيع) وهو القدح فى المعجزات (لما قالوا به) وبيان ذلك انه لما حكمت العادة بامتناع
موت خلق كثير دفعة امتنع ان ينسب موتهم بقتلهم فى ساعة الى الله تعالى والا كان فعلا منه خارقا
للعادة لالاظهار المعجزة وذلك قدح فيها واما نسبة موت جماعة قليلة فى لحظة واحدة اليه تعالى فلا
امتناع فيها لحكم العادة بالامتناع فى الكثير دون القليل هو الذى حملهم على الفرق كيلا يلزمهم
ابطال المعجزات اذا نسبوا الجميع اليه والجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لايستلزم
كونه فاعلا وحكم العادة ممنوع لان مثله يقع فى الوباء * (الرابع الرزق وهو عندنا كل ما
ساقه الله الى العبد فاكله فهو رزق له من الله حلالا كان اوحراما اذلايقبح من الله شئ ليس) ماذكره

تحديدا للرزق بل هونفى لما ادعى من تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع به حى سواء كان بالتغذى اوبغيره مباحا كان اوحراما اوربما قال بعضهم هوكل مايتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لاغير قال الآمدى والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور الاتفاق من الرزق بالمعنى الثانى الذى ذهب اليه بعضهم وقد قال تعالى ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده (واماهم) اى المعتزلة (ففسروه بالحلال تارة فاورد عليهم ومامن دابة فى الارض الاعلى الله رزقها) فالبهائم رزق ولايتصور فى حقها حل ولاحرمة (و) فسروه اخرى (بما لايمنع من الانتفاع به فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف الاجماع) من الامة قبل ظهور المعتزلة (كل ذلك) الذى يرد عليهم ويلزمهم (ناع عليهم فساد اصلهم فى الحكم على الله بيجوز ولايجوز) وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقبح العقليين فانها منشأ لاباطيل كثيرة متفرعة عليها وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان اصلها (الخامس فى الاسعار) وهو الرخص والغلاء (المسعر هو الله على اصلنا كما ورد فى الحديث) حين وقع غلاء فى المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام وقالوا سعر لنا يارسول الله فقال المسعر هوالله (واما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو) اى السعر (فعل مباشر من العبد اذليس ذلك الامواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله) تعالى (وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هى من فعله تعالى ﴿المقصد الرابع﴾ انه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لايكون) فكل كائن مراد له وماليس بكائن ليس بمراد له (هذا مذهب اهل الحق) واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى (لكن) اختلفوا فى التفصيل (منهم من لايجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا) فلايقال الكفر والفسق مراد لله تعالى (لايهامه الكفر) وهوان الكفر والفسق مأموربه لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة (وعند الالباس يجب التوقف) عن الاطلاق (الى التوقيف) والاعلام من الشارع (ولاتوقيف ثمه) اى فى الاسناد تفصيلا (وذلك) الذى ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لاتفصيلا (كما يصح) بالاجماع والنص (ان يقال الله خالق كل شئ) (ولايصح ان يقال انه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير) مع كونها مخلوقة له اتفاقا (وكما يقال له كل مافى السموات والارض) اى هو مالكها (ولايقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه) ومنهم من جوز ان يقال الله مريد للكفر والفسق والمعصية معاقبا عليها (وقالت المعتزلة هو مريد) لجميع افعاله غير ارادته الحادثة عند من اثبتها واما افعال العباد فهو مريد (للمأموربه) منها (كاره للمعاصى والكفر) وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولايكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال غير المكلف فلايتعلق بها ارادة ولاكراهة (لنا اما انه مريد للكائنات) باسرها (فلانه خالق الاشياء كلها لما مر) من استناد جميع الحوادث الى قدرته تعالى ابتداء (وخالق الشئ بلا اكراه مريد له) بالضرورة (وايضا) قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلابد فى اختصاص بعضها بالوقوع وباوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الارادة وهذا معنى قوله (فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة) كما مر (ولابد منها) اى من الصفة المرجحة فى ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفى تخصيص الموجودات باوقاتها (واما انه غير مريد لما لايكون فلانه تعالى علم من الكافر) مثلا (انه لايؤمن فكان الايمان منه محالا) لامتناع ان ينقلب العلم جهلا (والله تعالى عالم باستحالته والعالم باستحالة الشئ لايريده) بالضرورة وايضا لواراده فاما ان يقع فيلزم الانقلاب اولا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده (ولانه لايتصور منه) اى من العالم باستحالة الشئ (صفة مرجحة لاحد طرفيه) لان احدهما مستحيل والآخر واجب فلامعنى لترجيح الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان

الكافر مراد لله مع كونه واجبا وايضا هو منقوض بما علم الله وجوده كايمان المؤمن فان احد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة (ويعضد هذا) الذي هو مذهبنا (اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) فان هذا مروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد تلقته الامة بالقبول فيصح ان يكون مؤيدا بل ربما يحتج به ايضا وانما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد بافعاله تعالى او بما ليس من افعال العباد الاختيارية كما تأوله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم انهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله واعلاء شأنه (والاول) وهو ماشاء الله كان (دليل الثاني) وهو انه تعالى غير مريد لما لا يكون وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل مالم يكن لم يشاء الله (والثاني) اعني مالم يشأ لم يكن (دليل الاول) لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله (احتجوا) اى المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي (بوجوه) عقلية ❊ (الاول لو كان تعالى مريدا لكفر الكافر وقد امره بالايمان فالآمر بخلاف ما يريده يعد) عند العقلاء (سفيها) فيلزم السفه في احكام الله (تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا لا نسلم ان الآمر بخلاف ما يريده يعد سفيها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المأمور به يوضحه وجوه ثلاثة ❊ الاول ان الممتحن لعبده هل يطيعه ام لا قد يأمره ولا يريد منه الفعل) اما الاول وهو ان الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده (و) اما الثاني وهو انه لا يريد الفعل منه (لحصول مقصوده) وهو الامتحان (اطاع اوعصى) فلا سفه في الامر بما لا يريده الآمر (الثاني انه اذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يأمره بفعل) تمهيدا لعذره (ويريد عصيانه فيه فان احدا لا يريد ما يفضي الى قتله) بل ما يخلصه عنه فقد امر بخلاف ما يريده ولا سفه فان قيل الموجود ههنا صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله الى هلاكه اجيب بانه قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر به فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به اصلا ❊ (الثالث ان الملجاء الى الامر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به) بل يريد خلافه ولا يعد سفيها ❊ (الثاني) من وجوه استدلالاتهم (لو كان الكفر مراد الله لكان فعله) والاتيان به (موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثابا به وانه باطل ضرورة) من الدين (قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها) لانفكاكها عنه في الصور المذكورة قال الآمدي ويدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد شخص شيأ من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد منه طاعة له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة (وقد ضايق بعض اصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر) لان القول الثاني ينبئ عن الرضاء بالكفر دون الاول (وهو لفظي) لا طائل تحته ❊ (الثالث لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضاء بالقضاء واجب) اجماعا (فكان الرضاء بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر) اتفاقا (قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار) المتوجه نحو الكفر انما هو (بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية) يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى (والرضاء بالعكس) اى الرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية (والفرق بينهما ظاهر) وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشئ باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشئ آخر (اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء) وهو باطل اجماعا ❊ (الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع) عندكم (كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق) لان الايمان ممتنع الصدور عنه حينئذ (قلنا الذي يمتنع التكليف به) عندنا (ما لا يكون متعلقا للقدرة) الكاسبة (عادة) اما لاستحالته

في نفسه كالجمع بين النقيضين واما لا استحالة لة صدوره عن الانسان في مجارى العادات كالطيران في الجو (لامايكون مقدورا) بالفعل (للمكلف به والايمان في نفسه) امر (مقدور) يصح ان تتعلق به القدرة الكاسبة عادة (وان لم يكن مقدورا) بالفعل (للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل) لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لايمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلاة اجماعا (فهذه دلائل العقل) لهم (وربما احتجوا بآيات) تدل على انه تعالى لايريد الكفر والمعاصى (الاولى سيقول الذين اشركوا لوشاء الله مااشركنا ولا آباؤنا ولاحرمنا من شئ) حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا اشركنا بارادة الله ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا ولماصدر عنا تحريم المحللات فقد اسندوا كفرهم وعصيانهم الى ارادته تعالى كما تزعمون انتم ثم انه تعالى رد عليهم مقالتهم و بين بطلانها وذمهم عليها بقوله (كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك) الكلام (سخرية) من النبي ودفعا لدعوته وتعللا لعدم اجابته وانقياده لا تفويضا للكائنات الى مشيئة الله تعالى فاصدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل (ولذلك ذمهم الله بالتكذيب) لانهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب الطاعة والمتابعة (دون الكذب) لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق (وقال آخرا قل فلله الحجة البالغة فلوشاء لهداكم اجمعين) فاشار الى صدق مقالتهم وفساد غرضهم (الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها) فانها تدل على ان ما كان سيئة اى معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لايكون مرادا (قلنا) اراد كونه (مكروها للعقلاء منكرا لهم في مجارى عاداتهم لمخالفته المصلحة) فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله مكروها (او) اراد بقوله مكروها كونه (منهيا عنه مجازا) وانما يرتكب هذا التجوز (توفيقا للادلة) اى جمعا بين هذه الآية وبين ماذكرناه من الدلائل (الثالثة وماالله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم) من العباد (كائن) بلاشبهة فبعض الكائنات ليس مراد الله (قلنا اى) لايريد (ظلمه) لعباده لاظلم بعضهم على بعض فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد (و) لاكائنا بل (تصرفه تعالى فيماهو ملكه كيف كان) ذلك التصرف (لايكون ظلما) بل عدلا وحقا (الرابعة والله لايحب الفساد والفساد كائن والمحبة) هى (الارادة) فالفساد ليس بمراد (قلنا بل) المحبة (ارادة خاصة وهى ما لايتبعها تبعة) ومؤاخذة (ونفي الخاص لايستلزم نفي العام الخامسة ولايرضى لعباده الكفر) والرضاء هو الارادة (قلنا الرضاء ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر و يعترض عليه) ويؤاخذه به (و يؤيده ان العبد لايريد الآلام والامراض) وليس مأمورا بارادتها (وهو مأمور بترك الاعتراض) عليها فالرضاء اعنى ترك الاعتراض يغاير الارادة (ثم هذه الآيات معارضة بآيات) اخرى (هى ادل على المقصود منها الاولى ولوشاء الله لجمعهم على الهدى الثانية ان لويشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة فلوشاء لهداكم اجمعين) والمعتزلة حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والالجاء وليس بشئ لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه (الرابع اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم) وتطهير القلوب بالايمان فلم يرد الله ايمانهم (الخامسة انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون) فموتهم على الكفر مراد الله (السادسة ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس) والمخلوق لها لايراد ايمانه ولاطاعته بل كفره ومعصيته (السابعة انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) والاستدلال بهذه الآية بعيد جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دالة على ارادة المعاصى بل على انه اذا اراد الله شيأ كونه على ايسر وجه ويمكن ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس بمراد الله تعالى اذ لوكان مرادا له لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بأن المعنى اذا اردنا تكوينه فيختص بافعاله ولايتناول المعاصى على رأيهم (وذلك) اى مايدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم (في القرآن كثيرا ﴿ خاتمة ﴾ للمقصد الرابع (في نقل رأى الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الموجود اماخير محض) لاشر فيه اصلا (كالعقول والافلاك واما الخير غالب عليه كما في هذا العالم) الواقع تحت كرة القمر (فان المرض مثلا وان كان

﴿كثيرا﴾

كثيرا فالصحة اكثر منه) وكذلك الالم كثير واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين
واما مايكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا اومساويا فليس شئ منها موجودا ولما كان لقائل
ان يقول لماذا لم يجرد هذا العالم عن الشرور اشار الى جوابه بقوله (ثم لايمكن تنزيه هذا العالم من الشرور
بالكلية) لان مايمكن براءته عن الشر وركلها فهو القسم الاول وكلامنا في خيرات كثيرة تلزمها شرور
قليلة بالقياس اليها وقطع الشئ عماهو لازمله محال وحينئذ (فكان الخير واقعا بالقصد الاول) داخلا
في القضاء دخولا اصليا ذاتيا (و) كان (الشر واقعا بالضرورة) وداخلا في القضاء دخولا بالتبع
(والعرض و) انما (التزم فعله) اى فعل ماغلب خيره (لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
فليس من الحكمة ترك المطر الذى به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة اولا يتألم) به (سابح في البر
او البحر) يرشدك الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلم با في البدن والاسرى الفساد اليه
فانه يأمر بقطعها و يريده تبعا لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلابد
للعاقل ان يختاره وان احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن ان يعد حكيما فاعلا لما يفعله على ماينبغي
واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لايزال وقدره
ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء
عبارة عن علمه بماينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام
وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبداء لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه
واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء
والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون
علمه تعالى بهذه الافعال ولايسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم

﴿ المقصد الخامس في الحسن والقبح ﴾ القبيح ﴿

عندنا (مانهى عنه شرعا) نهى تحريم اوتنزيه (والحسن بخلافه) اي مالم ينه عنه شرعا كالواجب
والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا
بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لايوصف بحسن ولاقبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه
(ولاحكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك) اى حسن الاشياء وقبحها (عائدا الى امر حقيقى)
حاصل (في العقل) قبل الشرع (يكشف عنه الشرع) كما تزعمه المعتزلة (بل الشرع هو المثبت له والمبين)
فلا حسن ولاقبح للافعال قبل ورود الشرع (ولو عكس) الشارع (القضية فحسن ما قبحه وقبح
ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر) فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى
الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة (وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما) هو (العقل والفعل حسن اوقبيح
في نفسه) اما لذاته واما لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم (والشرع كاشف
ومبين) للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة (وليس له ان يعكس القضية) من عند نفسه
نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف
عما تغير الفعل اليه من حسنه اوقبحه في نفسه (ولابد اولا) اى قبل الشروع في الاحتجاج (من تحرير محل
النزاع) ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شئ واحد (فنقول) وبالله التوفيق (الحسن والقبح
يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان
(يقال العلم حسن) اى لمن اتصف به كمال وارتفاع شان (والجهل قبيح) اى لمن اتصف به نقصان واتضاع
حال (ولانزاع) في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها و (ان مدركه العقل) ولاتعلق له بالشرع
(الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته) فما وافق الغرض كان حسنا وماخالفه كان قبيحا وماليس كذلك لم يكن
حسنا ولاقبيحا (وقديعبر عنهما) اى عن الحسن والقبح بهذا المعنى (بالمصلحة والمفسدة) فيقال الحسن

مافيه مصلحة والقبيح مافيه مفسدة وماخلا عنهما لايكون شيأ منهما (وذلك ايضا عقلي) اى مدركه العقل كالمعنى الاول (ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه) وموافق لغرضهم (ومفسدة لاوليائه) ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لاصفة حقيقية والالم يختلف كما لايتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين (الثالث تعلق المدح والثواب) بالفعل عاجلا وآجلا (اوالذم والعقاب) كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وماتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا ومالايتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به مايشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب (وهذا) المعنى الثالث (هو محل النزاع فهو عندنا شرعي) وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولاذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها (وعند المعتزلة عقلي) فانهم (قالوا للفعل) في نفسه مع قطع النظر عن الشرع (جهة محسنة) مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا (اومقبحة) مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا (ثم انها) اى تلك الجهة المحسنة اوالمقبحة (قد تدرك بالضرورة) من غير تأمل وفكر (كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار) فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف (وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لاتدرك بالعقل) لابالضرورة ولا بالنظر (ولكن اذاورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان) حيث اوجبه الشارع (او) جهة (مقبحة كصوم اول يوم من شوال) حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره (ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم) الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لالصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين (الى اثبات صفة) حقيقية (توجب ذلك مطلقا) اى في الحسن والقبيح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل اوقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما (و) ذهب (ابوالحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح) مقتضية لقبحه (دون الحسن) اذ لاحاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة (و) ذهب (الجبائي الى نفيه) اى نفي الوصف الحقيقي (فيهما مطلقا) فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما (واحسن ما نقل عنهم في العبارات الحدية قول ابي الحسين القبيح ماليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله) اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ فانه لايوصف بقبح ولاحسن وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة عمن لم تبلغه دعوة نبي اوعمن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر ممن في شاهق الجبل فانه متمكن من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية واراد بقوله ليس له ان يفعله ان الاقدام عليه لايلائم عقل العقلاء (ويتبعه) اى يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان آخران له احدهما (انه) فعل (يستحق الذم فاعله) المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك لانه لم يكن له ان يفعله (و) ثانيهما (انه) فعل هو (على صفة تؤثر في استحقاق الذم) اذلولم يكن كذلك لكان للقادر العالم به ان يفعله (والذم قول اوفعل اوترك قول اوفعل ينبيء عن اتضاع حال الغير) وانحطاط شأنه واذا تصورت هذا التحرير نقول (لنا) على ان الحسن والقبح ليسا عقليين (وجهان ٭ الاول ان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح) لان ماليس فعلا اختياريا لايتصف بهذه الصفات (اتفاقا) منا ومن الخصوم (بيانه) اى بيان كونه مجبورا (ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر) لان الفعل حينئذ واجب والترك ممتنع (وان تمكن) من الترك (ولم يتوقف) وجود الفعل منه

(على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب) يرجح وجوده على عدمه (كان ذلك) الفعل حينئذ (اتفاقيا) صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لان الفعل الاختيارى لابد له من ارادة جازمة ترجحه (وان توقف) وجود الفعل منه (على مرجح لم يكن ذلك) المرجح (من العبد والا) نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه و (تسلسل) وهو محال (ووجب الفعل عنده) اى عند المرجح الذى يتوقف عليه (والاجاز معه الفعل والترك فاحتاج) حينئذ (الى مرجح آخر) اذ لولم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج الى مرجح آخر نقلنا الكلام اليه (وتسلسل فيكون) الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح (اضطراريا وعلى التقادير) اعنى امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا واضطراريا (فلا اختيار للعبد) فى افعاله (فيكون مجبورا) فيها فلا يتصف شئ منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فلانه لامدخل للعقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية (فان قيل هذا) اى استدلالكم على كون العبد مجبورا (نصب للدليل فى مقابلة الضرورة) اذ كل واحد من العقلاء يعلم ان له اختيارا فى افعاله ويفرق بين الاختيارى والاضطرارى منها (فلا يسمع) لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة (وايضا فانه) اى دليلكم (ينفى قدرة الله تعالى لاطراد الدليل فى افعاله والمقدمات المقدمات والتقرير التقرير) فيقال ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح الى آخر مامر فقد انتقض الدليل المذكور بافعاله تعالى (وايضا فانه) اى هذا الدليل كما ينفى الحسن والقبح العقليين (ينفى) ايضا (الحسن والقبح الشرعيين) المتفرعين على ثبوت التكليف واذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف (لانه تكليف مالا يطاق) ونحن لانجوزه (وانتم وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكاليف كذلك) اى تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافى كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولاقبح شرعى مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا والاظهر ان يقال انه ينفى الشرعيين ايضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لاتوصف فى الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم ايضا كون التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق ولاقائل به (وايضا فالمرجح) الذى يتوقف عليه فعل العبد (داع له يقتضى اختياره) الموجب (للفعل وذلك لاينفى الاختيار) بل يثبته وهذا السؤال هو الحل وماقبله اما نقض اوفى حكمه (قلنا اما الاول فان الضرورى وجود القدرة) والاختيار (لاوقوع الفعل بقدرته واختياره) واستدلالنا انما هو على نفى الثانى دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة (واما الثانى) وهو النقض بافعال البارى (فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع لالمرجح اتفاقى) لا اختيارى (انماهى مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة) القائلين بان قدرة العبد لا تؤثر فى فعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعى (ونحن لا نقول بها فان الترجيح بمجرد الاختيار) المتعلق باحد طرفى الفعل لالداع (عندنا جائز ولايخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم فى مسئلة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين) واذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى (وايضا) على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا فى فعله تعالى لانا نختار انه متمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل فى المرجحات كما فى فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه اذ لابد ان يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا الى آخر فالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة فى حقه تعالى بل فى حق العبد والى ما قررناه اشار بقوله (فرجح فاعليته تعالى قديم) هو ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته ايجابا والمتعلقتان بالفعل فى وقت مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انتفى الاختيار والا جاز ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى

فيكون اتفاقيا كما مر فى العبد قلت لنا ان نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح الموجب ارادته المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعا وقد مر هذا مرة مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب (ولا يحتاج) ذلك المرجح القديم (الى مرجح) آخر حتى يتسلسل (اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان) بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث محتاج الى مؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا فى فعله (واما الثالث) وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين (فلا يجب عندنا فى الواجب الشرعى تأثير قدرة الفاعل فيه بل يجب ان يكون الفعل مما هو مقدور عادة) اى يكون مما يقارنه القدرة والاختيار فى الجملة ولا يكفى ذلك فى الواجب العقلى عندكم اذ لا بد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعى (واما الرابع) وهو الحل (فمقصودنا) من دليلنا على كون العبد مجبورا ومضطرا (ان العبد غير مستقل بايجاد فعله من غير داع) واختيار يترتب على ذلك الداعى ويوجب الفعل (يحصل) اى ذلك الداعى مع ما يترتب عليه (له بخلق الله تعالى اياه وقد بيناه) اى عدم استقلاله بهذا المعنى (وذلك كاف فى عدم الحكم) بالحسن والقبح (عقلا اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل) فى العبد (كما قاله الشيخ وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض اصحابه) كامام الحرمين (وفى كونه مانعا من حكم العقل) بالحسن والقبح (عند الخصم) فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا ❋ (الثانى) من الوجهين وانما ينتهض حجة على غير الجبائى (لو كان قبح الكذب ذاتيا) اى لذاته او لصفة لازمة لذاته (لما تخلف) القبح (عنه لان ما بالذات) وكذا ما هو بواسطة لازم الذات (لا يزول) عن الذات وهو ظاهر (واللازم باطل فانه) اى الكذب (قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبى) من ظالم (بل يجب) الكذب حينئذ لانه دفع الظالم عن المظلوم (ويذم تاركه قطعا) فقد اتصف الكذب بغاية الحسن (وكذا) يحسن بل يجب (اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل) ظلما لا يقال الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن ان يأتى بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او بقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا فى نفس الامر ومن ثمه قيل ان فى المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لا حسنا لانا نقول قد يضيق السائل عليه فى السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولوجوز حمل كلامه فى مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية او على قصد اى معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد فى شئ من الاخبار ولا يكون شئ منها كذبا اذ لا كلام الا ويمكن ان يقدر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال فى سائر الافعال (وللاصحاب) فى ابطال التحسين والتقبيح العقليين (مسالك ضعيفة نذكرها ونشير الى وجه ضعفها احدها من قال لاكذبن غدا فاذا جاء الغد فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته واما قبيح فتركه حسن مع انه) اى تركه (يستلزم كذبه فيما قاله امس ومستلزم القبيح قبيح) فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو باطل فتعين الاول وهو ان لا يكون قبح الكذب ذاتيا لانفكاكه حسنا وهو المطلوب (قلنا لا نسلم ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فتتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير ممتنع) فيكون مثلا الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذى هو الكذب فيما قاله امس قبيحا ومثل ذلك جائز عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم كما ان الوجه الثانى كذلك اذ يتجه هناك ان يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء وقد نبهناك على ذلك (او نلتزم قبحه) اى قبح كلامه فى الغد (مطلقا لانه قبيح اما لذاته) ان كان كاذبا (واما لاستلزامه القبيح)

ان كان صادقا (ونقول الحسن) كالكلام الصادق فيما نحن فيه (انما يحسن اذا لم يستلزم القبيح)
وانت خبير بان انقلاب الحسن الى القبيح انما يتأتى على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا المسلك
انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها (الثانى) من المسالك الضعيفة (من قال
زيد فى الدار ولم يكن) زيد فيها (فقبح هذا القول اما لذاته) وحده (او مع عدم كون زيد فى الدار)
اذلا قائل بقسم ثالث (والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وان كان زيد فى الدار والثانى لانه
يستلزم كون العدم جزء علة الوجود قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد فى الدار والشرط
لايمتنع ان يكون عدميا الثالث قبحه) اى قبح الكلام الكاذب (لكونه كذبا ان قام بكل حرف) منه
(فكل حرف كذب) اذ المفروض انه متصف بالقبح المعلل بالكذب (فهو خبر) لان الكذب من
صفات الخبر (وبطلانه ظاهر وان قام بالمجموع فلا وجود له لترتبها) اى ترتب الحروف (وتقضى المتقدم)
منها (عند حصول المتأخر) واذا لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذى هو
صفة ثبوتية فالمصنف ردد فى نفس القبح هل هو قائم بكل حرف او بمجموعها واما الآمدى فانه
قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضى لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه اولآحادها
والاول باطل لأن مالا وجود له لا يتصف بصفة مقتضية لامر ثبوتى لان المقتضى له لابد ان يكون
ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثانى باطل ايضا لان مقتضى القبح فى الخبر الكاذب انما هو الكذب
ولا يمكن قيامه بكل حرف والا كان كل حرف خبرا وهو محال (قلنا هو) اى القبح (من صفاته النفسية)
لامن صفاته المعنوية (فلا يستدعى صفة) يكون هو معللا بها (كما هو مذهب بعضهم) القائلين
بان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقية قائمة بها وهذا الجواب انما يتجه على تقرير
الآمدى واما على تقرير الكتاب فينبغى ان يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا اى مستندا الى
ذات الشئ ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه صفة لامر عدمى لجواز ان يقتضى
ذات الشئ اتصافه بصفة اعتبارية يستحيل انفكاكها عنه (او يقوم) القبح (بكل حرف بشرط
انضمام الآخر اليه فقبحه لكونه جزء خبر كاذب او) يقوم القبح (بالمجموع لكونه كاذبا فما هو جوابكم
فيه فهو جوابنا) فى قيام القبح به (الرابع كونه) اى كون الفعل (قبيحا ليس نفس ذاته) ولا جزأ منها
(لتعلقها دونه بل زائد) عليها (وانه موجود لانه نقيض اللاقبيح القائم بالمعدوم فيلزم) حينئذ
(قيام المعنى) الذى هو القبح (بالمعنى) الذى هو الفعل (قلنا قد سبق الكلام على مقدماته) فان نقيض
العدمى لا يجب ان يكون موجودا وارتفاع النقيضين انما يستحيل فى الصدق دون الوجود وايضا
لانسلم امتناع قيام العرض بالعرض اذ لم يقم عليه دليل كما عرفت (مع انتقاضه بالامكان والحدوث)
فان هذا الدليل الذى اوردتموه على كون القبح امرا موجودا جار فيهما مع كونهما اعتباريين (الخامس
علة القبح حاصلة قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله) فلولا ان ما يقتضى قبحه حاصل قبل وجوده
لم يكن كذلك (ويلزم) حينئذ (قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم) لان مقتضى القبح صفة وجودية وقد
يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته لان قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلته اما ذات
الفعل او صفته وليس شئ منهما حاصلا قبله (قلنا) لانسلم ان القبح او علته حاصل قبل الفعل بل (يحكم
العقل باتصافه بالقبح) وبما يقتضيه (اذا حصل وهذا) الحكم (هو المانع من فعله) والاقدام عليه
لا اتصافه بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء منهم زعموا ان الذوات ثابتة متقررة فى الازل فيصح
عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية (ثم للمعتزلة فى المسئلة طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان
اما الحقيقيان فاحدهما ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء
بغير حق) وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء
(وليس ذلك) الجزم منهم بالقبح او الحسن (بالشرع اذ يقول به غير المتشرع ومن لايتدين بدين اصلا)

كالبراهمة (ولا العرف اذالعرف يختلف بالامم) على حسب اختلاف فهم (وهذا) الذى ذكرناه (لايختلف) بل الامم قاطبة مطبقون عليه (والجواب ان ذلك) اى جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح فى الامور المذكورة (بمعنى الملاءمة والمنافرة اوصفة الكمال والنقص مسلم) اذلا نزاع لنا فى انهما بهذين المعنيين عقليان (وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع) على انه قد يقال جاز ان يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك (وثانيهما ان من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا) بلا تردد وتوقف فلولا ان حسنه مركوز فى عقله لما اختاره كذلك (وكذا من رأى شخصا قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعا) واستغرق فى ذلك طوقه (وان لم يرج منه ثوابا ولاشكورا كما ان كان المنقذ طفلا اومجنونا وليس ثمه من يراه ولايتصور فيه غرضا من جذب نفع اودفع ضر) بل ربما يتضرر فيه بتعب شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا فى نفسه (الجواب اما حديث اختيار الصدق فلانه قد تقرر فى النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم و) كون (الكذب منافرا) لها (ولايلزم من فرض الاستواء تحققه) فاختياره الصدق لملاءمة تلك المصلحة لالكونه حسنا فى نفسه (واما حديث الانقاذ فذلك لرقة الجنسية وذلك مجبول فى الطبيعة وسببه انه يتصور مثله فى حق نفسه) اى يتصور اشرافه على الهلاك (فيستحسن فعل المنقذ له اذاقدره فيجره ذلك الى استحسانه من نفسه فى حق الغير واما) الطريقان (الالزاميان فاحدهما لوحسن من الله كل شئ) كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهى الذى لايتصور فى افعاله تعالى (لحسن) اى لم يمتنع (منه الكذب وفى ذلك ابطال للشرايع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون فى تصديقه للنبى) بالمعجزة (كاذبا فلايمكن) حينئذ (تمييز النبى عن المتنبى) فلا تثبت الاحكام الشرعية وتنتفى فائدة البعثة (وانه باطل اجماعا ولحسن منه) ايضا (خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور) الذى هو سد باب النبوة (الجواب ان مدرك امتناع الكذب) منه تعالى (عندنا ليس هو قبحه) العقلى حتى يلزم من انتفائه قبحه ان لايعلم امتناعه منه اذ يجوز ان يكون له مدرك آخر (وقد تقدم هذا) فى مباحث كونه تعالى متكلما (ودلالة المعجزة) على صدق المدعى (عادية) فلاتتوقف على امتناع الكذب كما فى سائر العلوم العادية التى ليست نقائضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع ان كذبه ممكن فى نفسه فلايلزم التباس (وسيأتى وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام) الشرعية (بالمصالح والمفاسد) ولوتوقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام بها (وفى منعه سد باب القياس وتعطل اكثر الوقايع من الاحكام وانتم لاتقولون به قلنا اهتداء العقل الى المصالح والمفاسد ليس من المقصود فى شئ كما مر) من ان المصلحة والمفسدة راجعة الى ملاءمة الغرض ومنافرته ولا نزاع فى انه عقلى نعم رعايته تعالى فى احكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا واصلكم (وقد يحتج بلزوم افحام الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين (وقد مر فى باب النظر) من الموقف الاول (❊ تفريع ❊ اذاثبت ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع) دون العقل (ثبت ان لاحكم) من الاحكام الخمسة ومايتمى اليها (للافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ماتدرك جهة حسنه اوقبحه بالعقل) من الافعال التى ليست اضطرارية (ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب اوفعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب اوتركه فمكروه والا) اى وان لم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولامصلحة (فمباح واما مالايدرك جهته بالعقل) لافى حسنه ولافى قبحه (فلا يحكم فيه) قبل الشرع (بحكم خاص تفصيلى فى فعل فعل) اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه (واما على سبيل الاجمال) فى جميع تلك الافعال (فقيل بالحظر والاباحة والتوقف دليل الحظر انه تصرف فى ملك الغير بلا اذنه) لان الكلام فيما قبل الشرع (فيحرم

كما في الشاهد الجواب الفرق بتضرر الشاهد) دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع (دليل الاباحة وجهان ❊احدهما انه تصرف لايضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته الجواب ان الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه) اى في الاصل (بالمعنى المتنازع فيه ممنوع) بل انما يحكم فيه بمعنى الملاءمة وموافقة الغرض والمصلحة (❊ثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به) من الثمار المطعومة وغيرها (فالحكمة تقتضي اباحته) اى اباحة الانتفاع والاكان خلقه عبثا (وكيف يدرك تحريمه بالعقل وماهو الاكمن يغترف غرفة من بحر لاينزف ليدفع به عطشه المهلك اترى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك كلا الجواب ربما خلقه ليصبر عنه) ويمنع هواه وشهوته (فيثاب) على ذلك وهذه منفعة جليلة (او) خلقه (لغرض آخر لانعلمه واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ لامنع منه فيباح الاان يشترط) في الاباحة (الاذن فيرجع الى كونه) حكما (شرعيا) لاعقليا وكلامنا فيه وانما يتجه هذا اذا اشترط اذن الشارع لااذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لاتوقف الاان يراد توقف العقل عن الحكم (و) يفسر (تارة بعدم العلم) اى هناك حظر او اباحة لكنا لانعلمه (وهذا امثل) من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم (لالتعارض الادلة) اذ قد تبين بطلانها (بل لعدم الدليل) على احد هذين الحكمين بعينه

❊ المقصد السادس ❊ اعلم ان الامة قد اجمعت) اجماعا مركبا (على ان الله لايفعل القبيح ولايترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لاقبيح منه ولاواجب عليه) فلا يتصور منه فعل قبيح ولاترك واجب (واما المعتزلة فمن جهة ان ماهو قبيح منه يتركه ومايجب عليه يفعله وهذا) الخلاف في مبنى الحكم المتفق عليه (فرع المسئلة المتقدمة) اعني قاعدة التحسين والتقبيح (اذ لاحاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل) فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه (و) نحن (قد ابطلنا حكمه و بينا) فيما تقدم (انه تعالى الحاكم فيحكم مايريد) ويفعل مايشاء لاوجوب عليه كما لاوجوب عنه ولااستقباح منه (و) اما (المعتزلة) فانهم (اوجبوا عليه) تعالى (بناء على اصلهم امورا) فنذكرها هنا و نبطلها بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها كافيا في ابطالها (الاول اللطف وفسروه بانه) الفعل (الذى يقرب العبد الى الطاعة و يبعده عن المعصية) ولاينتهى الى حد الالجاء (كبعثة الانبياء فانا نعلم) بالضرورة (ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيقال لهم هذا) الدليل الذى تمسكتم به في وجوب اللطف (ينتقض بامور لاتحصى فانا نعلم انه لوكان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا وانتم لاتوجبونه) على الله تعالى (بل نجزم بعدمه) فلا يكون واجبا عليه (الثانى) من الامور التى اوجبوها (الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد) على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا (ولان التكليف امالالغرض وهو عبث وانه لجد قبيح) خصوصا بالنسبة الى الحكيم تعالى (واما لغرض اما عائد الى الله تعالى وهو منزه عنه اوالى العبد امافي الدنيا وانه مشقة بلاحظ واما في الآخرة وهو اما اضراره وهو باطل اجماعا) وقبيح من الجواد الكريم (واما نفعه وهو المطلوب) لان ايصال ذلك النفع واجب لئلايلزم نقض الغرض (فيقال لهم الطاعة) التى كلف بها (لاتكافىء النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة اليها وماذلك الاكمن يقابل نعمة الملك عليه ممالايحصره بحريك انملته فكيف يحكم العقل بايجابه الثواب عليه) واستحقاقه اياه (واما التكليف فنختار انه لالغرض) ولااستحالة فيه كما سيجئ عن قريب (او) هو (لضر قوم) كالكافرين (ونفع آخرين) كالمؤمنين (كما هو الواقع اوليس ذلك على سبيل الوجوب) بل هو تفضل على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجار

(الثالث) من تلك الامور (العقاب على المعصية زجراعنها فان فى تركه التسوية بين المطيع والعاصى) وهوقبيح كما فى الشاهد اذا كان له عبد ان مطيع وعاص (وفيه) اى فى تركه ايضا (اذن للعصاة فى المعصية واغراء لهم بها) وذلك لانه تعالى ركب فيهم شهوة القبايح فلو لم يجزم المكلف بانه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا لايجوز الاخلال به بل جوز ترك العقاب لكان ذلك اذنا من الله سبحانه للعصاة فى ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى (فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل) وترك العقاب لايستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصى (وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا) يعنى انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب راجحا على تركه اذ مع رجحانه لايلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير انابته التى يمكن صدورها عنه لايستلزمهما (الرابع) من الامور الواجبة عندهم (الاصلح للعبد فى الدنيا فيقال) لهم (الاصلح للكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة ان لايخلق) مع انه مخلوق فلم يراع فى حقه ما كان اصلح له فلايكون الاصلح واجبا عليه تعالى ﴿حكاية﴾ شريفة (تحج بالقلم على هذه القاعدة) القائلة بوجوب الاصلح على الله سبحانه (قال الاشعرى لاستاذه ابى على الجبائى ماتقول فى ثلاثة اخوة عاش احدهم فى الطاعة واحد هم فى المعصية ومات احدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثانى بالنار والثالث لايثاب ولايعاقب قال) الاشعرى (فان قال الثالث يارب لو عمرتنى فاصلح فادخل الجنة) كما دخلها اخى المؤمن (قال) الجبائى (يقول الرب كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت وافسدت فدخلت النار قال فيقول الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت اخى فبهت) الجبائى (فترك الاشعرى مذهبه الى المذهب الحق) الذى كان عليه السلف الصالح (وكان) هذا (اول ما خالف فيه) الاشعرى (المعتزلة) ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مبانى الحق بعون الله وحسن توفيقه (الخامس) من تلك الامور (العوض على الآلام) فانهم (قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة) كالم الحد (لم يجب على الله عوضه والا) اى وان لم يقع جزاء (فان كان الايلام من الله وجب العوض) عليه (وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات اخذ من حسناته واعطى المجنى عليه عوضا لايلامه وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما صرف المؤلم عن ايلامه اوتعويضه من عنده بما يوازى ايلامه) اى لاينقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه لاعما فوقه (ولهم بناء على هذا الاصل) الذى هو وجوب العوض المعرف عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال (اختلافات) ركيكة (شاهدة بفساده) اى بفساد الاصل ﴿(الاول قال طائفة) كابى هاشم واتباعه (جاز ان يكون العوض فى الدنيا) اذ لايجب دوامه (وقال آخرون) كالعلاف والجبائى وكثير من متقدميهم (بل يجب ان يكون فى الآخرة) لوجوب دوامه (كالثواب) وذلك لان انقطاعه يوجب الما فيستحق بهذا الالم عوضا آخر ويتسلسل ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع ﴿(الثانى هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب اوتنقطع) اى هل يجب دوامه او يجوز انقطاعه وهو اصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه هناك ﴿(الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب) اولا فمن قال بالاحباط تمسك بانه لولاه لكان الفاسق والكافر فى كل وقت من اوقات الآخرة فى نعيم العوض وعقاب الفسق اوالكفر والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لايظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات كيلا يتألم بانقطاع التخفيف ﴿(الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل عوضا للآلام ابتداء بلاسبق الم ام لا) يجوز ﴿(الخامس على الجواز هل يؤلم ليعوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء به) على طريق التفضل (مخالفا للحكمة ﴿ السادس على المنع هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفا له ولغيره

إذ يصير ذلك) الايلام (عبرة له تزجره عن القبيح) يعني ان المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا فجوز بعضهم الايلام المجرد التعويض واعتبر آخرون ان يكون مع التعويض شيء آخر وهو ان يكون لطفا زاجرا له ولغيره وقيد العوض بالزائد لانهم صرحوا بان العوض من الله يجب ان يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض هذا والمذكور في كلام الآمدي هو ان المانعين من جواز التفضل جوزوا الآلام لمجرد التعويض كالجبائي وابي الهذيل وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الآلام الا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الآلام وكونها الطافا في زجر غاو عن غوايته وذهب عباد الضيمري الى جواز الآلام لمحض الاعتبار من غير تعويض وذهب ابو هاشم الى ان الآلام لا تحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض الا اذا علم الله انه لا ينفعه الا بجهة التعويض فعليك بالتأمل في مطابقته لما في الكتاب ❊ (السابع البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن امثالها التي لا تقاسي مثلها اولا تعوض وان عوضت فهل ذلك) التعويض في الدنيا او في الآخرة واذا كان في الآخرة فهل هو (في الجنة) او في غيرها (وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به انه جزاء) وانه دائم غير منقطع هذه اختلافاتهم (على ان منهم من انكر لحوق الالم البهائم والصبيان مكابرة وهربا من الزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها) ❊ المقصد السابع ❊ تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آنفا) في المقصد السادس (من انه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا) كما في الشاهد (فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشي الى اقاصي البلاد وعبده الطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداية العقول وكان كامر الجماد) الذي لاشك في كونه سفها (واعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او) تعلق (ارادته او اخباره) بعدمه (فان مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة (مع الفعل) لا قبله (ولا تتعلق بالضدين) بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا (والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا) بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة ❊ واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق) واعدام القديم (وجواز التكليف به فرع تصوره) وهو مختلف فيه (فمنهم من قال لولم يتصور) الممتنع لذاته (لامتنع الحكم) عليه (بامتناع تصوره و) امتناع (طلبه) الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه (ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا) اي ثابتا لان الطالب لثبوت شيء لابد ان يتصور اولا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه (وهو) اي التصور على وجه الوقوع والثبوت (منتف ههنا) اي في الممتنع لنفس مفهومه (فانه) يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوراله بل لشيء آخر كمن يتصور اربعة ليست بزوج فانه لا يكون متصورا للاربعة قطعا بل الممتنع لذاته (انما يتصور) على احد وجهين (اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم اومحقق هو اجتماع الضدين او بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك) اي تصوره على احد هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون طلبه لانه (غير تصور وقوعه) وثبوته (ولا مستلزم له صرح ابن سينا به) اي بان تصوره كذلك كما نقلنا عنه في باب العلم (ولعله معنى قول ابي هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له) كما اشرنا اليه هناك ايضا (و) لعله (مراد من قال المستحيل لا يعلم) اي لا يعلم من حيث ذاته وماهيته ❊ المرتبة الوسطى) من مراتب ما لا يطاق (ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه) بان لا يكون من جنس ما تتعلق به (كخلق الاجسام) فان القدرة الحادثة لا تتعلق

بايجاد الجواهر اصلا (ام لا) بان يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا تتعلق به (كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا) اى التكليف بما لا يطاق عادة (نجوزه) نحن (وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وتمنعه المعتزلة) لكونه قبيحا عندهم (وبه) اى بما ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازع فيه (يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه فى ايمان ابى لهب) وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين (نصب للدليل فى غير محل النزاع) اذ لم يجوزه احد ولقائل ان يقول ماذكره من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزونه ﴿ المقصد الثامن ﴾ فى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض اليه ذهب الاشاعرة) وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشئ من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين (وخالفهم فيه المعتزلة) وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا (لنا) فى اثبات مذهبنا (بعد ما بيناه من انه لا يجب عليه) تعالى (شئ) فلا يجب حينئذ ان يكون فعله معللا بغرض (ولا يقبح منه شئ) فلا يقبح ان تخلو افعاله عن الاغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة (وجهان) يبطلان المذهبين معا اعنى وجوب التعليل ووقوعه تفضلا ﴿ احدهما لو كان فعله تعالى لغرض) من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة (لكان) هو (ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه) وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه (وهو معنى الكمال) فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه (فان قيل لا نسلم الملازمة لان الغرض قد يكون عائدا) الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا (الى غيره) فلا يلزم (فليس) يلزم من كونه تعالى فاعلا لغرض ان يكون من قبيل الاول اذ ليس (كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه) بل ذلك فى حقه تعالى محال لتعاليه عن التضرر والانتفاع فتعين ان يكون غرضه راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور فى ذلك (قلنا نفع غيره) والاحسان اليه (ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام) لانه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والاحسان ما هو اولى به واصلح له (والا) اى وان لم يكن اولى بل كان مساويا او مرجوحا (لم يصلح ان يكون غرضا له) لما مر من العلم الضرورى بذلك بل نقول (كيف) ندعى وجوب تعليل افعاله تعالى بمنافع العباد (وانا نعلم ان خلود اهل النار فى النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة وثانيهما) اى ثانى الوجهين (ان غرض الفعل) امر (خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه) اى يكون للفعل مدخل فى وجوده وهذا مما لا يتصور فى افعاله (اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بيناه فيما سلف (فلا يكون شئ من الكائنات) والحوادث (الا فعلا له) صادرا عنه بتأثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة (لا غرضا لفعل آخر) له مدخل فى وجوده بحيث (لا يحصل) ذلك الشئ (الا به ليصلح) ان يكون (غرضا لذلك الفعل) حاصلا بتوسطه (وليس جعل البعض) من افعاله وآثاره (غرضا اولى من البعض) الآخر اذ لا مدخل لشئ منها فى وجود الآخر على تقدير استنادها باسرها اليه على سواء فجعل بعضها غرضا من بعض آخر دون عكسه تحكم بحت فلا يتصور تعليل فى افعاله اصلا (وايضا) اذا عللت افعاله بالاغراض (فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض) والمقصود فى نفسه والا تسلسلت الاغراض الى ما لا نهاية لها (ولا يكون ذلك) الذى هو غرض ومقصود فى نفسه (لغرض آخر) لانه خلاف ما فرض (واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض) اذ قد انتهى افعاله الى فعل لا غرض له وهو الذى كان مقصودا فى نفسه وقد يقال لا يجب فى الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير

الاعتبارى (احتجوا) اى المعتزلة على وجوب الغرض فى افعاله تعالى (بان الفعل الخالى عن الغرض عبث وانه قبيح) بالضرورة (يجب تنزيه الله عنه) لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلابد اذن فى فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والنقص (قلنا) فى جوابهم (ان اردتم بالعبث ما لاغرض فيه) من الافعال (فهو اول المسئلة) المتنازع فيها اذ نحن نجوز ان يصدر عنه تعالى فعل لاغرض فيه اصلا وانتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعا (وان اردتم) بالعبث (امرا آخر فلابد) لكم اولا (من تصويره) اى تصوير ذلك الامر الآخر حتى نفهمه ونتصوره (ثم) لابد ثانيا (من تقريره) اى بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض (ثم) لابد ثالثا (من الدلالة على امتناعه) اى استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الآخر (على الله سبحانه) حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال فى الجواب ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لاتحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلاتكون اغراضا له ولاعللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلايلزم ان يكون شئ من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وماورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية ❊ (تذنيب ❊ اذا قيل لهم) انتم قد اوجبتم الغرض فى افعاله تعالى (فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التى لا نفع فيها لله لتعاليه عنه ولا للعبد لانها مشقة بلاحظ قالوا الغرض فيها) عائد الى العباد وهو (تعريض العبد للثواب) فى الدار الآخرة وتمكينه منه (فان الثواب تعظيم) اى منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام (وهو) اى التعظيم المذكور (بدون استحقاق سابق قبيح) عقلا الا يرى ان السلطان اذا امر بزبال واعطاه من المال ما لايدخل تحت الحصر لم يستقبح منه اصلا بل عد جودا وفضلا واغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وامر خدمه بتقبيل انامله استقبح منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية فالله سبحانه لما اراد ان يعطى عباده منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقونه به (فيقال لهم لانسلم ان التفضل بالثواب قبيح) بل لاقبح هناك اصلا ولو سلم قبحه فانما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من الله تعالى فانه يجوز ان يتفضل به (كما تفضل) على عباده (بما لايحصى من النعم فى الدنيا) وانت خبير بان المستقبح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجدى دفعه (وان سلم قبحه) من الله تعالى ايضا (فيمكن التعريض له) اى للثواب (بدون هذه المشاق) العظيمة (اذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا مساويا لها) (الا يرى ان فى التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس فى كثير من العبادات الشاقة) كالصلاة والصيام (وكذا الكلمة المتضمنة لانجاء نبى) من ظالم يريد اهلاكه (او تمهيد قاعدة خير ودفع شر عام) اذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وان كانت اشق منها (وما يروى) من (ان افضل العبادات احمزها) اى اشقها (فذلك عند التساوى فى المصالح) فلابد فى ان يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم فائدة واذا امكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن الغرض (ثم انه) اى ما ذكرتم من ان التكليف تعريض للثواب (معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب) اذ لولا التكليف لم يستحقا عقابا (ومن اين لكم ان ذلك) اى التعريض للثواب (اكثر من هذا) اى التعريض للعذاب بل نقول ان الثانى اكثر من الاول لان الغلبة للكفرة والفسقة واذا لم تكن المنفعة اكثر من المضرة لم تصلح تلك المنفعة لان تكون غرضا للحكيم العالم باحوال الاشياء كلها الآتى بالافعال على وجهها فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف ❊

﴿ المرصد السابع ﴾

في اسماء الله تعالى) وبه تنتهي مباحث الالهيات (وفيه مقاصد ﴿ المقصد الاول ﴾ الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشيء ولاشك انه) اي تخصيص الاسم بشيء (مغاير له) اي للاسم كما تشهد به البديهة (و) ايضا (التسمية فعل الواضع وانه منقض) فيما مضى من الزمان (وليس الاسم كذلك) وذهب بعضهم الى ان التسمية هي عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت اليه المصنف (وقد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى اوغيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظة ف رس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص اوغيره) فان هذا مما لايشتبه على احد (بل) النزاع (في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي هي ام) هو الذات (باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك قال الشيخ) ابو الحسن الاشعري (قد يكون الاسم) اي مدلوله (عين المسمى) اي ذاته من حيث هي (نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولاشك انها) اي تلك النسبة (غيره وقد يكون لاهو ولاغيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية) قائمة بذاته (ومن مذهبه انها) اي الصفة الحقيقية القائمة بذاته (لاهو ولاغير كما مر) فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة قال الآمدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ماهو عين كالموجود والذات ومنها ماهو غير كالخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ماليس عينا ولاغيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولاغيرها وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن ولايخفى عليك ان النزاع على قول ابي نصر انما هو في لفظة اس م وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لابمعنى فعل الواضع او تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك وتبارك اسم ربك اي مسماه وقول لبيد ❊ ثم اسم السلام عليكما ❊ لكن هذا بحث لغوي لافائدة فيه ههنا وقال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد تكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ماعندي في هذه المسئلة ❊ ﴿ المقصد الثاني في اقسام الاسم ﴾ اعلم ان الاسم) الذي يطلق على الشيء (امان يؤخذ من الذات) بان يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هو (او من جزئها او من وصفها الخارجي اومن الفعل) الصادر عنه فهذه هي اقسام الاسم على الاطلاق (ثم ننظر ايها يمكن في حق الله تعالى اما المأخوذ من الذات ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه) فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما مأخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لايتوقف عليه اذ يجوزان يعقل ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لابكنهها ويكون

ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على مامر من ان لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه (واما المأخوذ من الجزء) كالجسم للانسان مثلا (فمحال عليه) تعالى (لمابينا) من (ان الوجوب الذاتى ينافى التركيب) فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه (واما المأخوذ من الوصف الخارجى) الداخل فى مفهوم الاسم (فجائز) فى حقه تعالى (ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا) كالعليم (وقد يكون اضافيا) كالماجد بمعنى العالى (وقد يكون سلبيا) كالقدوس (واما المأخوذ من الفعل فجائز) فى حقه تعالى ايضا (فهذه) الاقسام المذكورة للاسم هى (اقسامه البسيطة وقد تتركب ثنائيا واكثر وستعلم امثلتها فيما يتبعه من المقصد ﴿المقصد الثالث﴾ تسميته تعالى بالاسماء توقيفية اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه) وليس الكلام فى اسمائه الاعلام الموضوعة فى اللغات انما النزاع فى الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذادل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية اوسلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى اولم يرد وكذا الحال فى الافعال وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لايليق بكبريائه فمن ثمه لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لاينبغى مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعى الى ما لاينبغى ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك مايراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التى فيها نوع ايهام بما لايصح فى حقه تعالى وقد يقال لابد مع نفى ذلك الابهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار (وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك) فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع (والذى ورد به التوقيف فى المشهور تسعة وتسعون اسما) فقد ورد فى الصحيحين ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء لكن الترمذى والبيهقى عيناها كما فى الكتاب وانما قال فى المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما فى القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذى الطول وذى القوة وذى المعارج الى غير ذلك واما فى الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد فى رواية ابن ماجه اسماء ليست فى الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد والكافى وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا واما ضبطها حصرا وتعدادا وعلما وايمانا وقياما بحقوقها وبالجملة (فلنحصها احصاء) طمعا فى دخول الجنة فنقول (الله) وهو (اسم خاص بذاته لايوصف به غيره) اى لايطلق على غيره اصلا (فقيل) هو (علم جامد) لااشتقاق له وهو احد قولى الخليل وسيبويه والمروى عن ابى حنيفة والشافعى وابى سليمان الخطابى والغزالى رحمهم الله تعالى (وقيل مشتق واصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام وهو من اله) بفتح اللام اى عبد وهو المراد بقوله (اذا تعبد وقيل) الاله مأخوذ (من الوله وهو الحيرة ومرجعهما صفة اضافية) هى كونه معبودا للخلائق ومحارا للعقول (وقيل) معنى الاله (هو القادر على الخلق) فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذى لايكون الا مايريد (وقيل من لايصح التكليف الا منه فمرجعه) على هذين الوجهين (صفة سلبية) فعلية والصحيح ان لفظة الله على تقدير كونها فى الاصل صفة فقد انقلبت علما مشعرا بصفات الكمال للاشتهار (الرحمن الرحيم) هما بمنزلة الندمان والنديم (اى مريد الانعام على الخلق فمرجعهما صفة

الارادة) وقيل معطى جلائل النعم ودقائقها فالمرجع حينئذ صفة فعلية (الملك) اى (يعز) من يشاء (ويذل) من يشاء (ولايذل) اى يمتنع اذلاله (فرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل) معناه (التام القدرة فصفة القدرة) مرجعه (القدوس) اى (المبرأ عن المعايب وقيل) هو (الذى لايدركه الاوهام والابصار فصفة سلبية) على الوجهين (السلام) اى (ذو السلامة عن النقائص) مطلقا فى ذاته وصفاته وافعاله (فصفة سلبية وقيل) معناه (منه وبه السلامة) اى هو المعطى للسلامة فى المبدأ والمعاد (ففعلية وقيل يسلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن) هو (المصدق لنفسه) فيما اخبر به كالوحدانية مثلا فى قوله شهد الله انه لا اله الا هو (ورسله) فيما اخبروا به فى تبليغهم عنه (امابالقول) نحو قوله تعالى محمد رسول الله (فصفة كلامية او بخلق المعجز) الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام الشاهد الدال على الوحدانية (فعلية فقيل) معناه (المؤمن لعباده) المؤمنين (من الفزع الاكبر امابفعله) وايجاده (الامن) والطمأنينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية (اوباخباره اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية (المهيمن) اى (الشاهد وفسر) كونه شاهدا تارة (بالعلم فيرجع الى صفة العلم (و) اخرى (بالتصديق بالقول) فيرجع الى صفة كلامية (وقيل) معنى المهيمن (الامين اى الصادق فى قوله) فيكون صفة كلامة وقيل هو بمعنى الحفيظ وسيأتى معناه (العزيز قيل) معناه (لاابله ولاام وقيل لايحط عن منزلته) ويقرب من هذا تفسيره بالذى لايرام اوالذى لايخالف اوالذى لايخوف بالتهديد (وقيل لامثل له) وهو بهذا المعنى و بالمعنى الاول مشتق من عز الشئ يعز بالكسر فى المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام فى البلد اذا تعذر وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية (وقيل يعذب من اراد وقيل عليه ثواب العاملين) فيرجع الى صفة فعلية هى التعذيب او الاثابة (وقيل القادر والعزة القدرة) والغلبة (ومنه المثل من عزبز) اى من قدر وغلب سلب (الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح) اى المصلح لامور الخلائق فانه جابر كل كسير (ومنه جبر العظم) اى اصلحه (وقيل) من الجبر (بمعنى الاكراه) يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا اكرهه (اى يجبر خلقه) ويحملهم (على مايريده) فرجعه على المعنيين صفة فعلية (وقيل) معناه (منيع لاينال) فانه سبحانه متعال عن ان تناله يد الافكار او يحيط به ادراك الابصار (ومنه نخلة جبارة) اذا طالت وقصرت الايدى عن ان تنال اعلاها فرجعه الى صفة اضافية مع سلبية (وقيل لايبالى بما كان وبما لم يكن) وقد يعبر عن هذا المعنى بانه الذى لايتمنى مالايكون ولايتلهف على ما لم يكن فرجعه الى الصفات السلبية (وقيل) هو (العظيم) هكذا نقل عن ابن عباس ثم فسر المصنف العظيم بقوله (اى انتفت عنه صفات النقص) فرجعه صفة سلبية (وقيل) اى انتفى عنه تلك الصفات (وحصل له جميع) صفات (الكمال) فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا (المتكبر قيل فى معناه ماقيل فى معنى (العظيم) وقال الغزالى رحمه الله المتكبر المطلق هو الذى يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولايتصور ذلك على الاطلاق الا لله وان كانت كاذبة كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا (الخالق البارئ معناهما واحد) اى (المختص باختراع الاشياء المصور المختص باحداث الصور) المختلفة (والتراكيب) المتفاوتة فهذه الاسماء الثلاثة من صفات الفعل قال الغزالى رحمه الله قد يظن ان هذه الثلاثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج من العدم الى الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا الى التصوير والتزيين كالبناء يقدره المهندس ثم يبنيه البانى ثم يزينه النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات احسن ترتيب ويزينها اكمل تزيين (الغفار) اى (المريد لازالة العقوبة عن مستحقها) فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر (القهار غالب لايغلب) فهو صفة فعلية

سلبية (الوهاب كثير العطاء) بلا عوض فيكون صفة فعلية (الرزاق يرزق من يشاء)
من الحيوان ماينتفع به من مأكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل (الفتاح ميسر العسير
وقيل خالق الفتح اى النصر) وهوعلى التقديرين راجع الى الصفات الفعلية (وقيل الحاكم وهو)
اى الحكم (امابالاخبار) والقول فيكون صفة كلامية (او بالقضاء) والقدر فيرجع الى صفة القدرة
والارادة والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهى الحكم (ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا
وبين قومنا بالحق اى احكم وقيل الحاكم) معناه (المانع ومنه حكمة اللجام) وهى الحديدة المانعة
من جماح الدابة فهوصفة فعلية (العليم العالم بجميع المعلومات) فهوصفة حقيقية (القابض
المختص بالسلب الباسط المختص بالتوسعة) فى العطية (الخافض) دافع البلية (من الخفض
وهو الحط والوضع الرافع المعطى للمنازل المعز معطى العزة) وفى اكثر نسخ الكتاب
معطى القوة وكلاهما ظاهر (المذل الموجب لحط المنزلة) فهذه كلها صفة فعلية (السميع
البصير ظاهر) معناهما مماسبق (الحكم الحاكم) وقد عرفت معناه ومرجعه (وقيل) الحكم (هو
الصحيح علمه وقوله وفعله) فيرجع الى هذه الصفات (العدل لايقبح منه مايفعل) فهوصفة سلبية
(اللطيف خالق اللطف) يلطف بعباده من حيث لا يعلمون و لايحتسبون (وقيل العالم بالخفيات)
فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثانى الى العلم (الخبير) معناه (العليم) فصفة علمية (وقيل المخبر)
فصفة كلامية (الحليم لايعجل العقاب) للعصاة قبل وقته المقدر فيرجع الى السلب (العظيم قدمر)
معناه فى تفسير الجبار (الغفور كالغفار) بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم (الشكور المجازى
على الشكر) فان جزاء الشئ يسمى باسمه (وقيل) معناه انه (يثيب على القليل) من الطاعة (الكثير)
من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية (وقيل) معناه (المثنى على من اطاعه) فيكون صفة كلامية
(العلى الكبير) هما (كالمتكبر) فى المعنى (الحفيظ) معناه (العليم) من الحفظ الذى هو ضد السهو
والنسيان ومرجعه العلم (وقيل لايشغله شئ عن شئ) فرجعه صفة سلبية (وقيل يبقى صور الاشياء)
فصفة فعلية من الحفظ الذى يضاد التضييع (المقيت خالق الاقوات وقيل المقتدر) فيرجع على التقديرين
الى الفعل (وقيل) معناه (الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر) كماسيأتى فى تفسيره فيرجع الى العلم
وقيل المقتدر فيرجع الى القدرة (الحسيب الكافى بخلق مايكفى العباد) فى مصالحهم ومهماتهم
فهوصفة فعلية من قولهم اكرمنى فلان واحسبنى اى اعطانى حتى قلت حسبى (وقيل المحاسب
باخباره المكلفين بما فعلوا) من خير وشر فيرجع الى صفة كلامية (الجليل كالمتكبر) وقيل هو المتصف
بصفة الجلال والجمال (الكريم ذوا الجود وقيل المقتدر على الجود) ومرجعهما الفعل
والقدرة (وقيل) معناه (العلى الرتبة ومنه كرائم المواشى) لنفاستها فيرجع الى صفة اضافية
(وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ) وقال الغزالى هواخص من الحفيظ لان الرقيب هو
الذى يراعى الشئ بحيث لايغفل عنه اصلا ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوما لوعرفه
الممنوع عن ذلك الشئ لما اقدم عليه فكانه يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار
اللزوم وبالاضافة الى ممنوع عنه محروس عن التناول (المجيب يجيب الادعية الواسع)
هوالذى وسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلايشغله
شان عن شان (الحكيم) ذوالحكمة وهى العلم بالاشياء على ماهى عليه والاتيان بالافعال على
ماينبغى وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الاحكام وهواتقان التدبير واحسان التقدير (الودود المودود)
من الود وهو المحبة (كالحلوب والركوب) بمعنى المحلوب والمركوب (وقيل) معناه (الواد) كالصبور
بمعنى الصابر (اى يود ثناءه على المطيع وثوابه له المجيد الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل لايشاركه
فيما له من اوصاف المدح الباعث المعيد للخلائق) يوم القيامة (الشهيد العالم بالغائب والحاضر

الحق) معناه (العدل وقيل الواجب لذاته) اى لايفتقر فى وجوده الى غيره (وقيل) معناه (المحق اى الصادق) فى القول (وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بأمور الخلق) وحاجاتهم (وقيل الموكول اليه ذلك) فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه (القوى القادر على كل امر المتين) قال الآمدى معناه نفى النهاية فى القدرة يعنى ان قدرته لاتتناهى وفى عبارة الكتاب (هى النهاية فى القدرة) ولايبعد ان يكون تصحيفا والاظهر ان يراد ان المتانة هى بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذلك اذا كانت غير متناهية (الولى الحافظ للولاية) اى النصرة فمعناه الناصر وقيل هو بمعنى المتولى للامر والقائم به (الحميد المحمود) فهو صفة اضافية (المحصى العالم وقيل المنبئ عن عدد كل معدود) فيرجع الى صفة الكلام (وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوه اى لن تطيقوه المبدئ المتفضل بابتداء النعم المعيد بعيد الخلق) بعد هلاكه (المحيى خالق الحياة المميت خالق الموت الحى ظاهر) مما مر (القيوم الباقى الدائم) فهو صفة نفسية (وقيل المدبر) للمخلوقات بأسرها فهو صفة فعلية (الواجد الغنى) اى الذى لايفتقر فهو صفة سلبية (وقيل) معناه (العالم الماجد العالى) المرتفع فهو صفة اضافية (وقيل من له الولاية والتولية) فيكون صفة فعلية (الاحد قد مر تفسيره) اى علم ذلك مما سبق فى وحدانيته من انه يمتنع ان يشاركه شئ فى ماهيته وصفات كماله وقد يروى الواحد بدل الاحد ويفرق بينهما فيقال هو احدى الذات اى لاتركيب فيه وواحد فى الصفات اى لامشارك له فيها (الصمد) معناه (السيد) وهو المالك فيكون صفة اضافية (وقيل) معناه (الحليم) اى الذى لايستفزه ولا تقلقه افعال العصاة فيكون صفة سلبية (وقيل العالى الدرجة وقيل المدعو المسأول) الذى يصمد اى يقصد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين هو صفة اضافية (وقيل الصمد مالاجوف له) اى المصمت فداله مبدلة من التاء وحاصله نفى التركيب وقبول الانقسام (القادر المقتدر) كلاهما (ظاهر) والثانى ابلغ من الاول (المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الاول الآخر لم يزل ولايزال) اى انه قبل كل شئ وليس قبله شئ وبعد كل شئ وليس بعده شئ فهما صفتان سلبيتان (الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة) فهو صفة اضافية (وقيل الغالب) فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان اى قهره (الباطن المحجب عن الحواس) بحيث لا تدركه اصلا فيكون صفة سلبية (وقيل العالم بالخفيات الوالى المالك المتعالى كالعلى) مع نوع من المبالغة (البر فاعل البر) والاحسان (التواب يرجع بفضله على عباده اذا تابوا اليه) من المعاصى (المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحى) للسيآت والمزيل لآثارها من صحائف الاعمال (الرؤف المريد للتخفيف) على العبيد (مالك الملك يتصرف فيه) وفى مخلوقاته كما يشاء (ذوالجلال والاكرام كالجليل) قال الآمدى هو قريب من معنى الجليل (المقسط العادل) من اقسط اى عدل وقسط اى جار (الجامع اى للخصوم يوم القضاء الغنى لايفتقر الى شئ المغنى المحسن لاحوال الخلق المانع لما يشاء من المنافع الضار النافع منه الضرر والنفع النور) الظاهر بنفسه المظهر لغيره (الهادى يخلق الهدى) فى قلوب المؤمنين (البديع اى المبدع) فانه الذى فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع فى نفسه لامثل له (الباقى لاآخر له الوارث الباقى بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد) الى سبيل الخيرات (الصبور الحليم وقد مر فهذه هى الاسماء الحسنى) الواردة فى الرواية المشهورة (نسأل الله ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا) ذنوبنا (ويرحمنا) بمنه وكرمه (انه هو الغفور الرحيم) ثم ان المصنف تابع الآمدى فى تفسير هذه الاسماء على وجه الاختصار تقريبا لفهمها على طلابها فتبعناهما فيه ومن اراد الاستقصاء فى ذلك فطليه بالرسائل المؤلفة فى تفسيراتها واشتقاقاتها وماذكر فيها من المعانى المختلفة والاقوال المتفاوتة

﴿الموقف السادس فى السمعيات﴾

اى فى الامور التى يتوقف عليها السمع كالنبوة اوتتوقف هى على السمع كالمعاد

﴿واسباب﴾

واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية (وفيه مراصد) اربعة ثلاثة منها فى الامور التى ذكرناها وواحد منها فى الامامة وليست من العقائد الاصلية كما مر وسيأتى ايضا

﴿ المرصد الاول ﴾

فى النبوات وفيه مقاصد) تسعة ﴿ المقصد الاول فى معنى النبى ﴾ وهو لفظ منقول فى العرف عن مسماه اللغوى) الى معنى عرفى اما المعنى اللغوى (فقيل هو المنبئ) واشتقاقه (من النبأ) فهو حينئذ مهموز لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم (لانبائه عن الله تعالى وقيل) النبى مشتق (من النبوة وهو الارتفاع) يقال تنبى فلان اذا ارتفع وعلا والرسول عن الله موصوف بذلك (لعلو شانه) وسطوع برهانه (وقيل من النبى وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى واما) مسماه (فى العرف فهو عند اهل الحق) من الاشاعرة وغيرهم من المليين (من قال له الله) تعالى ممن اصطفاه من عباده (ارسلتك) الى قوم كذا او الى الناس جميعا (او بلغهم عنى ونحوه من الالفاظ) المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم (ولا يشترط فيه) اى فى الارسال (شرط) من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات فى الخلوات والانقطاعات (ولا استعداد) ذاتى من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما زعمه الحكماء (بل الله) سبحانه (يختص برحمته من يشاء من عباده) فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط (وهو اعلم حيث يجعل رسالاته) وفى دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى (وهذا) الذى ذهب اليه اهل الحق (بناء على القول بالقادر المختار) الذى يفعل ما يشاء ويختار ما يريد (واما الفلاسفة فقالوا هو) اى النبى (من اجتمع فيه خواص ثلاث) يمتاز بها عن غيره (احدها) اى احد الامور المختصة به (ان يكون له اطلاع على المغيبات) الكائنة والماضية والآتية (ولا يستنكر) هذا الاطلاع (لان النفوس الانسانية مجردة) فى ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هى لامكانية (ولها نسبة) فى التجرد (الى المجردات) العقلية والنفوس السماوية (المنتقشة بصور ما يحدث فى هذا العالم) العنصرى الكائن الفاسد (لكونها مبادى له فقد تتصل) النفس الناطقة (بها) اى بتلك المجردات اتصالا معنويا وتنجذب اليها بواسطة الجنسية (وتشاهد ما فيها) من صور الحوادث (فتحكيها) اى يرتسم فيها من تلك الصور ما تستعد هى لارتسامه فيها كمرآة يحاذى بها مرآة اخرى فيها نقوش فينعكس منها الى الاولى ما يقابلها (ويؤيده) اى يدل على جواز ما قلنا من ان تكون للنبى نفس قوية بهذه المرتبة (ما نرى النفوس) اى رؤية النفوس البشرية (وما عليها من التفاوت) فى ادراك المعانى العقلية (فى طرفى الزيادة والنقصان) تفاوتا (متصاعدا الى النفوس القدسية) التى تدرك النظريات الكثيرة بالحدس فى اقرب زمان من غير ان يعرض لها غلط (ومتنازلا الى البليد الذى لا يكاد يفقه قولا وكيف) يستنكر ذلك الاطلاع فى حق النبى (وقد يوجد) ذلك (فيمن قلت شواغله لرياضة) بانواع المجاهدات (او مرض) صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة (او نوم) ينقطع به احساساته الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين (قلنا) ما ذكرتم (مردود) بوجوه (اذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبى اتفاقا) منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء (والبعض) اى الاطلاع على البعض (لا يختص به) اى بالنبى (كما اقررتم به) حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز به النبى عن غيره (ثم) نقول (احالة ذلك) اى الاطلاع المختص بالنبى (على اختلاف النفوس) فى صفاء جوهرها وكدره وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه الى جناب القدس والملاء الاعلى (وضعفها مع اتحادها بالنوع) كما هو مذهبهم (مشكل) لان المساواة فى الماهية توجب الاشتراك فى الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبنى بالموجب بالذات (و) نقول ايضا (باقى المقدمات) من الاتصال بالمبادى العالية بعلة الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما فى المرايا المتقابلة (خطابية) لا تفيد الا ظنا ضعيفا (وثانيها)

اى ثانى تلك الامور المختصة بالنبى (ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه) فى حركاته وسكناته على وجوه شتى وانحاء مختلفة بحسب ارادته (ولا يستنكر) ذلك الانقياد (فان النفوس الانسانية) ليست منطبعة فى الابدان (وهى بتصوراتها مؤثرة فى المواد) البدنية (كما نشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب) هذا نشر على ترتيب اللف (و) كما نشاهد (من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وان كان ممشاه فى غيرها) اى فى المواضع السافلة (اقل عرضا) واذا كانت ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة فى البدن مع عدم الانطباع فيه (فلا يبعد ان تقوى نفس النبى) بحيث تنقاد له الهيولى العنصرية فتؤثر فيها ارادته وتصوراته (حتى تحدث بارادته فى الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة) وبالجملة تتصرف نفسه فى العنصريات خصوصا فى العنصر الذى تكون مناسبته لمزاجه اشد واقوى بمجرد الارادة والتصور من غير ان يستعمل آلة (وكيف) يستنكر حدوث هذه الامور الخارقة العجيبة من النبى (ونشاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص) على ماهو مشهور فى كل عصر من الصلحاء (قلنا هذا) الذى ذكرتم من كون تصورات النفس وارادتها مؤثرة فى الابدان (بناء على تأثير النفوس فى الاجسام) واحوالها وقد بينا بطلانه بما سلف من ان لامؤثر فى الوجود الا الله سبحانه (والمقارنة) بين التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية (لا تدل عليه) اى لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز ان يكون الدوران بطريق العادة (مع انه) اى ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة (لا يختص بالنبى) كما اعترفتم به فكيف نميزه عن غيره (وثالثها ان يرى الملائكة مصورة) بصور محسوسة (ويسمع كلامهم وحيا) من الله اليه (ولا يستنكر ان يحصل له فى يقظته مثل مايحصل للنائم فى نومه) من مشاهدة اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك (لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى عالم القدس) فاذا انجذبت اليه واتصلت به فى يقظته شاهدت المعقولات كمشاهدة المحسوسات فان القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم فى النفس لباس المحسوس وتنقشه فى الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج (وربما صار) الانجذاب والاتصال بعالم القدس (ملكة) اى صفة راسخة للنبى (و) حينئذ (يحصل) له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة (بادنى توجه) منه (قلنا هذا) الذى ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو (تلبيس) على الناس فى معتقدهم (وتستر) عن شناعته (بعبارة لا يقولون بمعناها) وذلك (لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم اما (نفوس مجردة) فى ذواتها متعلقة باجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملاء الاعلى (ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام) اذ الحرف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقى للمجردات (وماله) اى مآل ما ذكروه فى الخاصة الثالثة (الى تخيل مالا وجود له فى الحقيقة كالمرضى والمجانين) فانهم يشاهدون مالا وجود له فى الخارج (على ماصرحوا به) وقرروا ماهو السبب فيه ولاشك ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية (ولو كان احدنا آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا باتفاق) من العقلاء (فكيف) يكون نبيا من كان امره ونهيه (من قبل مايرجع الى تخيلات لا اصل لها) قطعا (وربما خالف) ماادعاه اليه (المعقول) ايضا (هذا) كما مضى (ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص) الثلاث (انقادت له النفوس) البشرية (المختلفة) بطوعها (مع ماجبلت عليه من الاباء) عن الانقياد لبنى نوعها (وذلت له الهمم المتفاوتة على ماهى عليه من اختلاف الآراء فيصير) ذلك الانقياد التام ظاهرا وباطنا (سببا للقرار) اى ثبات (الشريعة التى بها يتم التعاون الضرورى لنوع الانسان) وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع (من حيث انه لا يستقل) واحد منهم (بما يحتاج اليه فى معاشه)

من مأكله ومشربه وملبسه (دون مشاركة من ابناء جنسه فى المعاملات) وهى ان يعمل كل واحد لآخر مثل مايعمله الآخر له (والمعاوضات) وهى ان يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء مايأخذ منه من عمله الايرى انه لوانفرد انسان وحده لم يتيسر اولم تحسن معيشته بل لابد له من ان يكون معه آخرون من بنى نوعه حتى يخبز هذا لذلك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار امرهم مكفيا ولذلك قيل الانسان مدنى بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولابد لهم فى التعاون من معاملة ومعاوضة يجريان بينهم ولابد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه اشار بقوله (ولولا شريعة ينقادلها الخاص والعام لاشرأبت كل نفس) اى مدت عنقها (الى مايريده غيره وطمح) اى ارتفع (عين كل الى ماعند الآخر فحصل) بينهم (التنازع وادى) ذلك التنازع (الى التواثب والتشاجر) اى الاختلاف (والتقاتل والتناحر وشمل) الناس (الهرج) اى القتل (والمرج) اى الاختلاط (واختل امور المعاش والمعاد فوجب فى الطبيعة) وجود الموصوف بتلك الخواص (لما علم من شمول العناية فيما اعطى كل حيوان من الآلات) اللائقة به (وهدى) اى كل واحد منه (الى ما فيه بقاؤه وبه قوامه سيما الانسان) فان العناية به فى الاعطاء والهداية اكثر (وهو اشرف الانواع) الحيوانية (سخر له ماعداه) من تلك الانواع (وهذا) اى وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة (من اعظم مصالحه) لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة ودفع المضار الشديدة (افترى الطبيعة تهمل ذلك كلا) والحاصل ان وجود النبى سبب للنظام فى المعاش والمعاد فيجب ذلك فى العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه الانتظام فى بخلو قاته فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء ﴿ المقصد الثانى ﴾ فى حقيقة المعجزة وهى) بحسب الاصطلاح (عندنا) عبارة عن (ماقصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله والبحث) فيها عن امور ثلاثة (عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها) على صدق مدعى الرسالة (﴿ البحث الاول ﴾ فى شرائطها وهى سبع) الشرط (الاول ان يكون فعل الله اومايقوم مقامه) من التروك وانما اشترط ذلك (لان التصديق منه) اى من الله تعالى (لايحصل بما ليس من قبله وقولنا اومايقوم مقامه ليتناول) التعريف (مثل ما اذا قال معجزتى ان اضع يدى على رأسى وانتم لاتقدرون عليه) اى على وضع ايديكم على رؤسكم (ففعل وعجزوا فانه معجز) دال على صدقه (ولافعل لله ثمه فان عدم خلق القدرة) فيهم على ذلك الوضع (ليس فعلا) صادرا عنه تعالى بل هو عدم صرف (ومن جعل الترك وجوديا) بناء على انه الكف (حذفه) لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله وفى كلام الآمدى ان المعجز ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا فالمعجز ههنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا اوما يقوم مقامه ﴿ الشرط (الثانى ان يكون) المعجز (خارقا للعادة اذلا اعجاز دونه) فان المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتى ومالايكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس فى كل يوم وبدو الازهار فى كل ربيع فانه لايدل على الصدق لمساواة غيره اياه فى ذلك حتى الكذاب فى دعوى النبوة (وشرط قوم) فى المعجز (ان لايكون مقدورا للنبى) اذلو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى (وليس بشئ لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز) قال الآمدى هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول ام لا اختلفت الائمة فيه فذهب بعضهم الى ان المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود او المشى لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة للنبى وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما فى عبارة الكتاب من الاختلال ﴿ (الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز ﴿ الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له

وهل يشترط التصريح بالتحدى) وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم (الحق انه لا) يشترط (بل يكفى قرائن الاحوال مثل ان يقال له) اى لمدعى النبوة (ان كنت نبيا فاظهر معجزا ففعل) بان دعا الله فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدى (الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتى ان احيى ميتا ففعل خارقا آخر) كشق الجبل مثلا (لم يدل على صدقه) لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه (السادس ان لا يكون ما ادعاه واظهره) من المعجزة (مكذبا له فلو قال معجزتى ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه) لان المكذب هو نفس الخارق (نعم لو قال معجزتى ان احيى هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه) وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه (وهو بعد ذلك) الاحياء (مختار فى تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى) فلا يقدح تكذيبه فى دلالة الاحياء على صدقه (وقيل هذا) الذى ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو (اذا عاش بعده) اى بعد الاحياء (زمانا) واستمر على التكذيب قال الآمدى لا اعرف فى هذه الصورة خلافا بين الاصحاب (ولو خر ميتا فى الحال) قال القاضى (بطل الاعجاز لانه كان احيى للتكذيب) فصار مثل تكذيب الضب (والحق انه لا فرق) بين استمرار الحياة مع التكذيب و بين عدمه (لوجود الاختيار فى الصورتين) بخلاف الضب (والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز) بل يكفى ان يقول انا آتى بخارق من الخوارق ولا يقدر احد على ان يأتى بواحد منها وفى كلام الآمدى ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلا بد فى معارضته من المماثلة واذا لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لا بد فيها من المماثلة وقال القاضى لا حاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه (السابع ان لا يكون) المعجز (متقدما على الدعوى بل مقارنا لها) بلا اختلاف او متأخرا عنها على تفصيل سيأتى وذلك (لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتى ما قد ظهر على يدى قبل لم يدل على صدقه ويطالب به) اى بالاتيان بذلك الخارق او بغيره (بعد) اى بعد الدعوى (فلو عجز كان كاذبا قطعا فان قال) فى اظهار المعجزة (هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين ايدينا من غلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدى لان المعجز اخباره عن الغيب) وهو واقع مع التحدى موافق للدعوى لا خلق ذلك الشئ فى الصندوق (و) اما (احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدى) فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه (بناء) اى مبنى (على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله) وانما كان مبنيا على ذلك لان العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدى لم يكن اخباره به منزلا منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا فى دعواه انه آية صدقه ودليل عليه وسيأتيك انه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب (فان قيل) ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضى الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء واليه الاشارة بقوله (فما تقولون فى كلام عيسى فى المهد وتساقط الرطب الجنى عليه من النخلة اليابسة) فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى (و) ما تقولون ايضا (فى معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه) فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة (قلنا) تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات (انما هى كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء) فيجوز ظهورها عليهم ايضا وحينئذ تسمى ارهاصا اى تأسيسا للنبوة من ارهصت الحائط اسسته والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبى آخر فى ذلك العصر وهو مردود لوجودها فى عصر لا نبى فيه هذا (وقد قال القاضى ان عيسى كان نبيا فى صباه لقوله وجعلنى نبيا ولا يمتنع من القادر المختار ان يخلق فى الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره) فلا تكون معجزاته فى حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه اياها (ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة) المنقولة عنه (بنت شفة الى اوانه ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان تكامل فيه

شرائطها) وبلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت النبوة فى مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يقول به عاقل (و) اما (قوله وجعلنى نبيا) فهو (كقول النبي عليه السلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين) فى انه تعبير عن المحقق فيما يستقبل بلفظ الماضى (فهذا) الذى قررناه انما هو (فى) المعجز (المتقدم) على الدعوى (واما المتأخر) عنها (فاما) ان يكون تأخره (بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر) انه دال على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا (واما) ان يكون تأخره (بزمان متطاول مثل ان يقول معجزتى ان يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه معجز) دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا فى وجه دلالته (فقيل اخباره عن الغيب فيكون) المعجز على هذا القول (مقارنا) للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا (وانما انتفى التكليف بمتابعته حينئذ) اى لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته فى الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به (لان شرطه) اى شرط التكليف بالتصديق والمتابعة (العلم بكونه معجزا) وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعد به (وقيل حصوله) اى حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) عن الدعوى (وقيل يصير قوله) اى اخباره (معجزا عند حصوله) اى حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) باعتبار صفته اعنى كونه معجزا (والحق ان المتأخر) هو (علمنا بكونه معجزا) يعنى ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب فى نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا لا كونه معجزا فبطل بذلك القول الثالث واما القول الثانى فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرطا لاتصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول فى ابكار الافكار ﴿ البحث الثانى فى كيفية حصولها ﴾

المذهب (عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته) من دعوى النبوة ممن ارسله الى الناس ليدعوهم الى ما ينجيهم ويسعدهم فى الدارين ولا يشترط لاظهارها استعداد كما لا يشترط فى النبوة على ما مر خلافا للحكماء (وقال الفلاسفة) انها (تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس) الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها فى اصل فطرتها واما لتصفيته بضرب من المجاهدة وقطع العلائق (الى عالم القدس واشتغالها) بذلك (عن تحليل مادة البدن فلا تحتاج الى البدن كما نشاهده فى المرضى) من (ان النفس لاشتغالها بمقاومة المرض) من الامراض الحادة وتحليلها للمواد الردية (تنكف) وتمتنع (عن التحليل) للمواد المحمودة (فتمسك عن القوت) الذى تحتاج اليه بدلا عما تحلل من هذه المواد (مالوامسك) اى زمانا لو امسك عنه (فى) ايام (صحته شطره) اى نصفه بل عشره (هلك) بلا شبهة واذا جاز ذلك فى المريض كان جوازه فى المتوجه المنخرط فى سلك الملاء الاعلى اولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف للقوى فتكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبنى على تعادل الاركان اشد واقوى واما التوجيه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عليه السلام ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى (واما القول فكالاخبار بالغيب وسببه مامر) فى المقصد الاول من انجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة الى المتخيلة والحس المشترك (واما الفعل فبأن يفعل فعلا لا تفى به منة غيره من نتق جبل او شق بحر وقد تقدم) بيانه بان نفسه لقوتها تتصرف فى مادة العناصر كما تتصرف فى اجزاء بدنه ﴿ البحث الثالث فى كيفية دلالتها ﴾ على صدق مدعى النبوة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات

كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال يقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على ايدى الاولياء من غير دلالة على صدق مدعى النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما اشار اليه بقوله (وهي عندنا) اى الاشاعرة (اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه) اى عقيب ظهور المعجزة (فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة) فلا تكون دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية (كسائر العاديات لان من قال انا نبي ثم نتق الجبل واوقفه على رؤسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعدعنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب) مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للممكنات باسرها (وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير انى رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك احد في صدقه بقرينة الحال وليس هذا) الذى ذكرناه (من باب قياس الغائب على الشاهد) حتى يتجه عليه ان الشاهد تعلل افعاله بالاغراض لانه يراعى المصالح ويدرأ المفاسد بخلاف الغائب اذلا يبالى بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس (بل ندعى في افادته العلم الضرورة العادية) اى ندعى ان ظهور المعجز يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية (ونذكر هذا) المثال (للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب) مقدور لله تعالى لعموم قدرته لكنه (ممتنع) وقوعه في حكمته (لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله) فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح (قال الشيخ وبعض اصحابنا انه) اى خلق المعجزة على يد الكاذب (غير مقدور) في نفسه (لان لها) اى للمعجزة (دلالة على الصدق قطعا) اى دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها (فلا بدلها من وجه دلالة) اذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره (وان لم نعلمه) اى ذلك الوجه (بعينه فان دل) المعجز المخلوق على يد الكاذب (على الصدق كان الكاذب صادقا) وهو محال (والا انفك) المعجز (عما يلزمه) من دلالته القطعية على مدلوله وهو ايضا محال (وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق) ليس امرا لازما لزوما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل (هو احد العاديات) كما عرفت (فاذا جوزنا انخراقها) اى انخراق العاديات (عن مجراها) العادى (جاز خلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب) اذلا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض انه جائز (واما بدون ذلك) التجويز (فلا) يجوز اظهاره على يده (لان العلم بصدق الكاذب محال) ﴿ تذنيب ﴾ من الناس من انكر امكان المعجزة) في نفسها (ومنهم من انكر دلالتها) على صدق مدعى النبوة (ومنهم من انكر العلم بها وستأتيك) في المقصد التالي لهذا المقصد (شبههم باجوبتها) ﴿ المقصد الثالث ﴾ في امكان البعثة وجعلنا فيه اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان الدال على الوقوع دال على الامكان) بلا اشتباه (وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر) من ان النظام الاكمل الذى تقتضيه العناية الازلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل (وقال بعض المعتزلة يجب على الله و) فصل (بعضهم) فقال (اذا علم الله من امة انهم يؤمنون) وجب عليه ارسال النبي اليهم لما فيه من استصلاحهم (والا) اى وان لم يعلم ذلك بل علم انهم لا يؤمنون لم يجب الارسال بل (حسن) قطعا لاعذارهم (وقال ابو هاشم يمتنع خلوه) اى خلو البعث (عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها) لان البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها (وجوز الجبائي لتقرير الواجبات العقلية) فانه فائدة جليلة (و) جوزه ايضا (لتقرير الشريعة المتقدمة) سواء كانت مندرسة اولا (وقيل) انما يجوز البعث لتقريرها (اذا اندرست وهو) اى هذا الذى نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة (بناء) اى مبنى (على اصلهم)

الفاسد اعنى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ومايتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسدا ايضا (و) على تقدير صحته (لايضرنا) فى مدعانا (فانا) انما (ادعينا الامكان العام) الذى يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذى ينافيه (وغرضنا هنا رد شبه المنكرين) للبعثة (وهم طوائف* الاولى من احالها) اى حكم باستحالتها الذاتها* (الثانية من) جوزها ولكن (قال لاتخلو البعثة (عن التكليف) باوامر ونواه (وانه) اى التكليف (ممتنع) فتنتفى البعثة لانتفاء لازمها* (الثالثة من) جوز التكليف و (قال فى العقل كفاية) فى معرفة التكاليف فلاحاجة الى البعثة بل لافائدة فيها* (الرابعة من قال بامتناع المعجزة) لان خرق العادة محال عقلا (ولا تتصور) النبوة (دونها) اى دون المعجزة* (الخامسة من) جوز وجود المعجزة لكن (منع دلالتها) على صدق مدعى النبوة* (السادسة من سلم) دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فتفيده العلم بصدقه (ومنع امكان العلم بها) للغائبين عنها فان العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها انما يكون (بالتواتر) وهو لايفيد العلم اصلا بل الظن وانه لايجدى فى المسائل اليقينية* (السابعة من) اعترف بامكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن (منع وقوعها) فهذه هى الطوائف المنكرة لها* (الاولى) منها وهو (من قال باستحالة البعثة) فى نفسها (احتج) على استحالتها (بوجوه* الاول المبعوث لابد ان يعلم ان القائل له ارسلتك) فبلغ عنى (هو الله ولاطريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده) وعلى جواز القائه الكلام الى النبى (الثانى ان من يلقى اليه) اى الى النبى (الوحى ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا) لكل من حضر حال الالقاء وليس الامر كذلك كما اعترفتم به (والا) اى وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا (كان ذلك) اى القاء الوحى بطريق التكلم (منه مستحيلا) اذ لايتصور للروحانيات كلام (الثالث التصديق بها) اى بالرسالة (يتوقف على العلم بوجود المرسل وما) يجوز عليه (وما لايجوز وانه) اى العلم بما ذكر (لايحصل الابغامض النظر) لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لايخفى (وهو) اى ذلك النظر الموصل الى هذا العلم (غير مقدر بزمان) معين كيوم اوسنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص واحوالهم فى قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة (فللمكلف الاستمهال) اى يجوز له ان يستمهل لتحصيل النظر (و) له (دعوى عدم العلم) فى اى زمان كان (و) حينئذ (يلزم افحام النبى وتبقى البعثة عبثا والا) اى وان لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة (لزم التكليف بما لايطاق) لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لايتصور وجوده (وانه قبيح عقلا) فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه* (وجواب) الوجه (الاول والثانى ان المرسل ينصب دليلا) يعلم به الرسول ان القائل له ارسلتك هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات وتكون مفيدة له ذلك العلم (او يخلق علما ضروريا فيه) بانه المرسل والقائل وبهذا يعلم الجواب عن الثانى وهو ان يقال جاز ان يكون الملقى جسمانيا ولايخلق الله رؤيته فى الحاضرين فان قدرته لاتقصر عن شئ* (و) جواب (الثالث اما على اصلنا) فى التعديل والتجويز (فلا يجب الامهال) لانا بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبى الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر اولم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذى هو متمكن منه واليه الاشارة بقوله (مع العلم العادى الحاصل عن المعجز واما عند المعتزلة فاللائق باصلهم) فى التحسين والتقبيح (وان صرحوا بخلافه منع الامهال) يعنى ان المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلك الالزام الا ان اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال (لان فيه تفويت مصلحتهم) وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم عن الشقاوة (وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار اومهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق

(فقال) الولد (دعني اسلكه الى ان اشاهد السبع اوالمهلك اليس ذلك) القول من الولد (مستقبحا في نظر العقلاء ولوهلك لم يكن ملوما مذموما ومن منعه ذلك اليس منسوبا الى فعل ما توجبه الشفقة والحنو) وبما قررناه يندفع الالزام عن اصلهم ايضا ❊ الطائفة (الثانية من قال البعثة لا تخلو عن التكليف لانه فائدتها) التي لاتخلو هي عنها وايضا هي لا تخلو عن التكليف (باتفاق) واجماع من القائلين بها (ثم ان التكليف) الذي هو لازمها (ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر) وعدم الاختيار في الافعال (و) ذلك لما تبين من (ان فعل العبد واقع بقدرة الله) اذ لاتأثير لقدرة العبد عندكم اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لايطاق (و) من (ان الفعل اما معلوم الوقوع) من العبد (اومعلوم اللاوقوع) منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا ولاقدرة على شيء منهما (والتكليف حينئذ) اي حين اذ ثبت الجبر (قبيح) فيكون ممتنعا (الثاني التكليف اضرار) بالعبد (لما يلزمه من التعب بالفعل) اذا اقدم عليه (اوالعقاب بالترك) اذا احجم عنه (وهو) اي الاضرار (قبيح) والله تعالى منزه عنه (الثالث التكليف اما لالغرض وهو عبث) قبيح (اولغرض يعود الى الله وهو) محال لانه تعالى (منزه) عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار (اوالى العبد وهو اما اضرار وهو منتف بالاجماع اونفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول) فانه بمنزلة ان يقال له حصل المنفعة لنفسك والاعذبتك ابد الآباد ولا شك ان اهم مصالحه ترك التعذيب (ثم انه) اي النفع الذي يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين (معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة) ولاشك ان اضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح (الرابع التكليف) بايقاع الفعل (اما مع) وجود (الفعل ولافائدة فيه) اصلا (لوجوبه) وتعين صدوره حينئذ فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل (واما قبل) وجود (الفعل وانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل قبل الفعل محال) اذ لايمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بما لايطاق باطل عند من لايجوزه وهو ظاهر (و) اما (من جوزه) فانه (لايقول بوقوعه ولان) اي ولايقول بان (كل تكليف كذلك) اي تكليف بما لايطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لايطاق ويستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عنده ايضا واذا بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا (الخامس وهو لبعض الصوفية) من اهل الاباحة (ان التكليف بالافعال الشاقة) البدنية (يشغل) الباطن (عن التفكر في معرفة الله تعالى وما يجب له) من الصفات (ويجوز ويمتنع عليه) من الافعال (ولاشك ان المصلحة المتوقعة من هذا الفائت) وهو النظر فيماذكر (تربى) اي تزيد وتفضل (على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعا عقلا ❊ وجواب الاول ما مر في مسئلة خلق الاعمال) من ان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا ان لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره جاز التكليف به فلايكون تكليفا بما لايطاق بالكلية (و) جواب (الثاني) ان يقال (ما في التكاليف من المصالح الدنيوية والاخروية يربى كثيرا على المضرة) التي هي (فيها) وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل مما لايجوز ❊ (و) جواب (الثالث انه فرع حكم العقل) بالحسن والقبح (ووجوب الغرض في افعاله تعالى مع ما اجبنا به الثاني) وهو ان نقول ان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التي تربى على مضرة التعب بمشاق الافعال واماعقابه ابدا فليس لانه لم يحصل منفعته بل لانه لم يمتثل امر مولاه وسيده وفي ذلك اهانة له وان لم يستجلب بذلك الامر فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم ❊ (و) جواب (الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل) كما مر والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بالمحال الذي هو تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به وما ذكر من انه لافائدة فيه حينئذ لوجوبه فانما يتم اذا وجب الغرض في افعاله تعالى وهو باطل ❊ (و) جواب الرابع (عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل

وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لان التكليف (فى الحال) انما هو (بالايقاع فى ثانى الحال) لا بالايقاع فى الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم (وذلك) اى التكليف (كالاحداث) يعنى ان ما اوردتموه علينا فى التكليف يلزمكم فى احداث الفعل فيقال احداثه اما حال وجوده فيكون تحصيلا للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين (وهو) اى الاحداث (مما لا شك فيه فما هو جوابكم) فى الاحداث (فهو جوابنا) فى التكليف (و) جواب (الخامس ان ذلك) اى التفكر فى معرفة الله وصفاته وافعاله (احد اغراض التكليف) بل هو العمدة الكبرى منها (وسائر التكاليف معينة عليه) داعية اليه (ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التى يوجب شغلها على شغل التكاليف) * الطائفة (الثالثة من قال فى العقل مندوحة عن البعثة) اذ هو كاف فى معرفة التكاليف فلا فائدة فيها (وهم البراهمة والصابئة والتناسخية غير ان البراهمة من قال بنبوة آدم فقط ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وادريس فقط و) هؤلاء كلهم (احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه) من الافعال (يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة) اليه (لان الحاجة ناجزة) حاضرة فيجب اعتبارها دفعا لمضرة فواتها (ولا يعارضها مجرد الاحتمال) اى احتمال المضرة بتقدير قبحه (ويترك عند عدمها للاحتياط) فى دفع المضرة المتوهمة (والجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح (ان الشرع) المستفاد من البعثة (فائدته تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا) من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة (وبيان ما يقصر عنه العقل) ابتداء (فان القائلين بحكم العقل لا ينكرون ان من الافعال ما لا يحكم) العقل (فيه) بشئ وذلك (كوظائف العبادات وتعيين الحدود) ومقاديرها (وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال وذلك) اى النبى الشارع (كالطبيب) الحاذق (يعرف الادوية وطبائعها وخواصها مما لو امكن معرفتها للعامة بالتجربة ففى دهر طويل يحرمون فيه) اى فى ذلك الدهر الطويل (من فوائدها) لعدم حصول العلم بها بعد (ويقعون فى المهالك قبل استكمالها) اى قبل استكمال مدة التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية فى تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم (مع ان اشتغالهم بذلك) اى بتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة (يوجب اتعاب النفس وتعطل الصناعات) الضرورية (والشغل عن مصالح المعاش فاذا تسلموه من الطبيب خفت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال فى امكان معرفته) اى معرفة ما ذكر (غنى عن الطبيب) فكذا لا يقال فى امكان معرفة التكاليف واحوال الافعال بتأمل العقل فيهما غنى عن المبعوث (كيف والنبى يعلم ما لا يعلم الا من جهة الله) بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبى بذلك اولى (وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء) وهو ان الانسان مدنى بالطبع فلابد له من قانون عدل محتاج الى واضع يمتاز عن بنى نوعه بما يدل على ان ما اتى به من عند ربه (تتمة لهذا الكلام) فانه يدل على وجوب وجود النبى فى العناية الازلية المقتضية للنظام الابلغ * الطائفة (الرابعة من قال بامتناع المعجزة) فلا يثبت النبوة اصلا (لان تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا واوانى البيت رجالا) كملا (وتولد هذا الشيخ دفعة بلا اب وام و) كون من ظهرت المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بان يعدم) المدعى عقيب دعواه بلا مهلة (ويوجد مثله) فى آن اعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل (ولا يخفى ما فيه) اى فى تجويز خرق العادة (من الخبط والاخلال بالقواعد) المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز حينئذ ان يكون الآتى بالاحكام الشرعية فى الاوقات المتفرقة اشخاصا مماثلة للذى ثبتت نبوته بالمعجزة وان يكون الشخص الذى تقاضاه غير الذى كان عليه دينك الى غير ذلك من المفاسد التى تنافى نظام المعاش والمعاد (والجواب ان خرق العادات ليس اعجب من اول خلق السموات والارض

ومابينهما ومن انعدا مها الذى نقول) نحن (به والجزم بعدم وقوع بعضها) كما فى الامثلة المذكورة (لاينافى امكانها) فى انفسها (وذلك كما فى المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعين فى الحيز المعين لايمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به) جزما مطابقا للواقع ثابتا لاتتطرق اليه شبهة (للحس) الشاهد به شهادة موثوقا بها (والعادة احد طرق العلم كالحس) فجاز ان نجزم ذلك الجزم بشئ من جهة العادة مع امكان نقيضه فى نفسه (ثم ان خرق العادة اعجازا) لنبى (وكرامة) لولى (عادة مستمرة) توجد فى كل عصر واوان فلايمكن للعاقل المنصف انكاره اوفلايكون حينئذ خرقا للعادة بل امرا عاديا والمعجزة عندنا مايقصد به تصديق مدعى الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة * الطائفة (الخامسة من قال ظهور المعجزة لايدل على الصدق) فى دعوى النبوة (لاحتمالات * الاول كونه من فعله لامن فعل الله) فلا يكون نازلا منزلة التصديق له من الله وانما جاز كون المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه (اما لمخالفة نفسه لسائر النفوس) البشرية فى الماهية كما ذهب اليه جماعة فيجوز حينئذ ان يصدر عن بعضها ما لايقدر عليه بعض آخر منها (اولمزاج خاص فى بدنه) هو اقوى من امزجة اقرانه فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا فى الماهية (اولكونه ساحرا) ماهرا فى السحر (وقد اجمعتم على حقيته) اى على كون السحر مؤثرا فى امور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى فيتعلمون منهما مايفرقون به بين المرء وزوجه والسنة كقصة لبيد بن الاعصم مع النبى عليه السلام ومن انكره من القدرية فقد خالف كتاب الله وسنة نبيه واجماع الامة ايضا اذ مامن عصر من عهد الصحابة الى ظهور المخالفين الا وكان الناس يتفاوضون فيه فى امر السحر وتأثيراته حتى اختلفت الفقهاء فى حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعى اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره ممايقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا هكذا ذكره الآمدى (اولطلسم اختص) هو (بمعرفته) يعنى ان سلم امتناع السحر فى نفسه فلامجال لانكار الطلسمات الغريبة التى تؤثر تأثيرات عجيبة فجاز ان يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لايعرفه غيره فاذا اتى به ترتب عليه امر غريب يعجز عن مثله من هو فى عصره وقالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك ان القوى السماوية اسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة (اولخاصية بعض المركبات) اذلاشك ان المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبة (كالمغناطيس) الجاذب للحديد (والكهرباء) التى تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل على اناء فيه خل لم ينزل بل انحرف عنه حتى يسقط خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك فجاز ان يكون ذلك الخارق الذى ظهر على يد المدعى تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع من التركيب دون غيره (الثانى) من تلك الاحتمالات (استناده) اى استناد المعجز (الى بعض الملائكة) فانها قادرة على افعال غريبة فلعل ملكا اظهر مايعجز عنه البشر على يد المتنبى ليغوى الناس واما عصمة الملائكة فانما تعلم بقول النبى فلايمكن ان يتمسك بها ههنا (اوالشياطين) فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة (او) استناده (الى الاتصالات الكوكبية) وانظارها الحادثة من الحركات الفلكية (وهو) اى مدعى النبوة (قد احاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره) فاطلع على اتصال نادر لايقع مثله الا فى الوف من السنين ويستتبع امرا غريبا (فاتخذ ماعلم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه) فلايكون حينئذ دالا على صدقه (الثالث) منها (ان يكون) الخارق الظاهر (كرامة لامعجزة) فلايكون له دلالة على الصدق (الرابع ان لايصدق به التصديق) اى سلمنا ان المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا منه للمدعى (اذلاغرض واجبا) فى افعاله تعالى (و) على تقدير وجوبه (لايتعين) التصديق له لكونه غرضا من ذلك الخارق

(اذلعله) اى الغرض منه (غير التصديق) له (كايهامه) اى ايهام تصديقه (ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب) بذلك (كانزال المتشابهات) فانها بظواهرها توهم الخطأ ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطأ الا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب (او) يكون ذلك الخارق (لتصديق نبي آخر) موجود فى جانب آخر او يكون ارهاصا لنبي سيأتى فيما بعد كالاحوال الظاهرة على النبي قبل مبعثه وكالنور الذى كان فى جبين آبائه (الخامس انه لا يلزم من تصديق الله) اياه (صدقه الااذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم) ذلك عقلا (اذ لا يقبح عندكم منه شيء) ولا سمعا للزوم الدور (السادس لعل التحدى) الصادر عن المدعى (لم يبلغ من هو قادر على المعارضة) من الذين هم فى بعض الاقطار (اولعله) اى القادر على المعارضة (تركها مواضعة) مع المدعى ومواطأة معه (فى اعلاء كلمته لينال من دولته حظا) وافرا (السابع لعلهم استهانوا به اولا) وظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا بمعارضته فى ابتداء امره (وخافوه آخر الشدة شوكته) وكثرة اتباعه (اوشغلهم ما يحتاجون اليه فى تقويم معيشتهم عنه) اى عن المدعى ومعارضته (الثامن لعله عورض ولم يظهر لما نع) منع المعارض عن اظهار ما عارض به (اوظهر ثم اخفاه اصحابه) اى اتباع المدعى (عند استيلائهم وغلبتهم على الناس المخالفين لهم (وطمسوا آثاره) حتى انمحى بالكلية (ومع قيام هذه الاحتمالات) الثمانية (لا يبقى لها) اى للخارق الذى سمى معجزة (دلالة على الصدق * الجواب الاجمالى ما قررناه غير مرة) اى قررناه مرارا ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة (من ان التجويزات العقلية لا تنافى العلم العادى) كما فى المحسوسات (و) الجواب (التفصيلى عن الاول انا بينا ان لا مؤثر فى الوجود الا الله) فالمعجز لا يكون الا فعلا له لا للمدعى (والسحر ونحوه ان لم يبلغ حد الاعجاز) الذى هو (كفلق البحر واحياء الموتى) وابراء الاكمه والابرص (كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر) انه لا يلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال (وان بلغ) السحر حد الاعجاز (فاما) ان يكون (دون دعوى النبوة والتحدى فظاهر ايضا) انه لا التباس (او) يكون (معه) اى مع ادعاء النبوة والتحدى وحينئذ (فلا بد من) احد امرين اما (ان لا يخلقه الله على يده اوان يقدر غيره على معارضته والا كان تصديقا للكاذب وانه محال) على الله سبحانه لكونه كذبا (و) الجواب (عن الثانى ان لا خالق الا الله) فلا يكون المعجز مستندا الى غيره (وعن الثالث ان) من لم يجوز الكرامة فلا اشكال عليه و (من جوزها فقال بعضهم منهم الاستاذ ابو اسحق لا تبلغ) الكرامة الظاهرة على يد الاولياء (درجة المعجزة وقيل لا تقع) الكرامة (على القصد) والاختيار حتى اذا اراد الولى ايقاعها لم تقع بل وقوعها اتفاقى فقط (وقال القاضى تجوز) الكرامة (اذا لم تقع على طريق التعظيم والخيلاء لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز) الكرامة عن المعجزة (بانها مع دعوى الولاية دون النبوة على التقادير) كلها (فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر) فلا تشتبه احديهما بالاخرى (وعن الرابع انا لا نقول بالغرض) اى لا نقول بان خلق المعجزة لغرض التصديق لان افعاله تعالى عندنا غير معللة بالاغراض (بل نقول ان خلقها) على يد المدعى (يدل على تصديق له قائم بذاته) تعالى كما ان حمرة الخجل تفيد العلم الضرورى بحصول الخجالة مع جواز حصولها بدونها اما على القول باستناد الحوادث الى القادر المختار فظاهر واما على القول بالموجب فلانه يجوز ان يحدث شكل غريب سماوى يقتضى تلك الحمرة فى ذلك الشخص من غير ان تحصل فيه الخجالة (وعن الخامس قدمر) فى مسئلة الكلام من موقف الالهيات (امتناع الكذب عليه) سبحانه وتعالى (وعن السادس اذا اتى) مدعى النبوة (بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز من فى قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه) فى دعواه (وعن السابع يعلم عادة) اى يعلم بالضرورة العادية والوجدانية (المبادرة) بلا توان (الى معارضة من يدعى الانفراد بامر جليل فيه التفوق على اهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم فى انفسهم وما لهم و) يعلم بالضرورة ايضا (عدم الاعراض عنها)

اى عن المعارضة فى مثل هذا الامر (بحيث لاينتدب له احد) ولايتوجه نحو الاتيان بالمعارض اصلا (والقدح فيه سفسطة) ظاهرة (وحينئذ) اى وحين اذ كان الامر كما ذكرنا (فدلالته من جهة الصرفة واضحة) فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه امرا خارقا للعادة دالا على صدق المدعى وان كان ماانى به مقدورا لغيره (وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب معارضته) على تقدير القدرة (علم) بالعادة ايضا (وجوب اظهارها اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض فى بعض الاوقات والاماكن لايوجب احتماله فى الجميع) اى فى جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية (فلو وقعت معارضة لاستحال عادة اخفاؤها مطلقا) من اصحاب المدعى عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة القطعية ❊الطائفة (السادسة) من منكرى البعثة (من قال العلم بحصول المعجز لايمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر ولكنه لايفيد العلم) فلا يحصل العلم بنبوة احد لمن لم يشاهد معجزته وانما قلنا ان التواتر لايفيد العلم (لوجوه ❊ الاول اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل) يجوز عليه الكذب (اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد الثانى ان حكم كل طبقة) من طبقات اعداد الرواة (حكم ماقبلها بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصره) اى العلم (فى عدد) معين (و) ايضا (ادعاء الفرق) بين العددين المذكورين فى افادة العلم (تحكم) محض واذا كان كذلك (فلنفرض طبقة لاتفيده) اى لاتفيد العلم قطعا كاثنين مثلا (ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيده) شئ من هذه المراتب (بالغا مابلغ) لمساواة كل منها لما قبله فى عدم الافادة ❊ (الثالث لواوجب التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد واللازم منتف) اتفاقا (بيان الملازمة ان التواتر لايشترط فيه اجتماع اهله اتفاقا) منا ومنكم (بل يحصل) التواتر (بخبر واحد بعد واحد فالموجب له) اى للعلم على تقدير حصوله انما (هو الخبر الاخير) وحده لاهو مع ماسبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم حينئذ ❊ (الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة) بالغة مابلغت (ولا سبيل الى العلم به) اى بالشرط المذكور واذا لم يعلم شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه (الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد) معين (بل ضابطه عندكم حصول العلم به) حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا بعد حصول العلم به (فاثبات العلم به) اى بالتواتر (مصادرة) على المطلوب ودور صريح ❊وجواب الاول منع مساواة حكم الكل) من حيث هو كل (لحكم كل واحد لما يرى من قوة العشرة على تحريك مالايقوى عليه كل واحد) جواب (الثانى ان حصول العلم عنده) اى عند التواتر (عندنا) معاشر الاشاعرة انما هو (بخلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد) فلا نسلم تساوى طبقات الاعداد فى احتمال الكذب وعدم افادة العلم (كيف وانه) اى حصول العلم بطريق تواتر الاخبار (يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين) فقد يحصل العلم فى واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به فى واقعة اخرى وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصين ولايحصل باخبار جماعة اخرى تساويهم فى العدد وكذا يحصل العلم لسامع من عدد ولايحصل لسامع آخر من ذلك العدد (و) الجواب عن (الثالث اما عندنا فلانه) اى العلم عقيب التواتر (بخلق الله) فقد يخلقه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الاخير موجبا له (واما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار) الصادرة عن اهل التواتر (اسباب معدة) لحصول العلم لاموجبة له (وهى) اى الاسباب المعدة (قد لاتجامع المسبب) بل تكون متقدمة عليه (كالحركة للحصول فى المنتهى) فللاخبار السابقة مدخل فى حصول العلم كالخبر الاخير وفاعله شئ آخر وهذا الوجه يناسب اصول الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ماذكره بقوله (ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا ويقوى) ذلك الظن (بالثانى والثالث) وهكذا الى ان ينتهى (الى مالا اقوى منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله) وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم

ان يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له (و) الجواب (عن الرابع والخامس انا ندعى العلم الضرورى الحاصل من التواتر الواقع) فى نفس الامر (على شرطه) وضابطه (لا انا نستدل بالتواتر) والعلم بحصول شرطه وضابطه (على ما ادعيناه والفرق بين الامرين ظاهر) فان حصول التواتر فى نفس الامر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرائط وافادته للعلم الضرورى بما تواتر الاخبار عنه امر لا شبهة فيه اذ لا سبيل الى العلم الضرورى بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر فى ذلك العلم بالشرط الذى هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور نعم اذا استدل على شئ بكون اخباره متواترة مشتملة على شرائط مجتمعة مع ضابطه توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضرورى عندنا لا نظرى فتدبر ❊ الطائفة (السابعة من اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرائع) التى اتى بها مدعو الرسالة (فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله) فلا يكون هناك بعثة (وذلك) الذى لا يوافق العقل والحكمة (كاباحة ذبح الحيوان وايلامه) لمنفعة الاكل وغيره (و) ايجاب (تحمل الجوع والعطش فى) صوم (ايام معينة والمنع من الملاذ التى بها صلاح البدن) مع انه لا منفعة فى هذا المنع لله سبحانه وفيه مضار لعباده فيكون مخالفا للحكمة (وتكليف الافعال الشاقة كطى الفيافى وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعى فى بعض والطواف ببعض مع تماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان فى التعرى وكشف الرأس والرمى لا الى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الاحجار وكتحريم النظر الى الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وكحرمة اخذ الفضل فى صفقة وجوازه فى صفقتين) كأن يبيع مدجوة جيدة بمدين من عجوة ردية فانه ربا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من الردئة كان حلالا بلا شبهة (مع استوائهما) اى الصفقة والصفقتين (فى المصالح والمفاسد) من جميع الوجوه (الجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح ووجوب الغرض فى افعاله تعالى (فغايته) اى غاية ما ذكرتموه (عدم الوقوف على الحكمة) فى تلك الصور المذكورة (ولا يلزم منه عدمها) فى نفس الامر (ولعل) هناك (مصلحة استأثر الله بالعلم بها على ان فى التعبد بما لا تعلم حكمته تطويعا للنفس الابية وملكة قهرها) اى تصرف غلبتها الثابتة (فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء فى التعرض للثواب والعقاب) يعنى ان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة فى حكم انقادت له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاها سيدها وكان عندها انها ذات قوة ورسوخ فى العلم فربما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها امتثالا مجردا وانكسرت سورتها واعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته وايضا فى التعبد زيادة ابتلاء فى التكليف فان النفس تأبى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة فى الاحكام التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومة ❊ المقصد الرابع ❊ فى اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسالك ❊ الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده اما الاولى فمتواترة تواترا الحقه بالعيان) والمشاهدة فلا مجال للانكار فيها (واما الثانية فمعجزة القرآن وغيره ❊ الكلام فى القرآن ❊ وكونه معجزا ان نقول تحدى به ولم يعارض فكان معجزا (اما انه تحدى به فقد تواتر) بحيث لم يبق فيه شبهة (وآيات التحدى كثيرة) كقوله تعالى فأتوا بحديث مثله وقوله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله فأتوا بسورة من مثله (واما انه لم يعارض فلانه لو عورض لتواتر) لانه مما تتوفر الدواعى الى نقله (سيما والخصوم اكثر) عددا (من حصى البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه واما انه حينئذ) اى حين اذ تحدى به ولم يعارض (يكون معجزا فقد مر) فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها (والكلام على هذه الطريقة

سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المتقدم) فان الشبه التى اوردها منكروا البعثة يمكن ايرادها ههنا واجوبتها تعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها (ولنتكلم الآن فى وجه اعجازه وفى شبه القادحين فيه فى فصلين * الاول فى وجه اعجازه وقد اختلف فيه) على مذاهب (فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم) اى التأليف (الغريب) والاسلوب العجيب (المخالف لنظم العرب ونثرهم فى مطالعه) اى اوائل السور والقصص وغيرها (ومقاطعه) اى اواخرها (وفواصله) اى اواخر الآى التى هى بمنزلة الاسجاع فى كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت فى القرآن على وجه لم يعهد فى كلامهم وكانوا عاجزين عنه (وعليه بعض المعتزلة وقيل) وجه اعجازه (كونه فى الدرجة العالية من البلاغة التى لم يعهد مثلها) فى تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم (وعليه الجاحظ) واهل العربية ثم انهم (قالوا) فى تفسير البلاغة عبارات مختلفة احسنها قولهم (البلاغة التعبير باللفظ الرائع) اى المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتأليفاتها واشتماله على منافيها (عن المعنى الصحيح) اى المناسب للمقام الذى اورد فيه الكلام (بلا زيادة ولا نقصان فى البيان) والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف الالفاظ ورونق المعانى ومطابقة الدلالة كان الكلام ابلغ (وهل رتب البلاغة متناهية) اختلفوا فيه (والحق ان الموجود منها متناه) لانها واقعة فى تلك الالفاظ الشريفة الدالة على المعانى الصحيحة ولاشك ان الموجود من تلك الالفاظ فى اللغات متناه (دون الممكن) من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يتعذر وجود الفاظ هى افصح من الالفاظ الواقعة واشد مطابقة لمعانيها فتكون على رتبة فى البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى (ثم اصل البلاغة فى القرآن متفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام واما كونه فى الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا) القدر (يحصل الاعجاز) الذى هو مطلوبنا (ولا حاجة بنا) فى اثبات اعجازه (الى بيان انه الغاية) القصوى (فيها) اى فى المراتب الممكنة من البلاغة (فلان) اى واما كونه فى الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابت لان (من تتبع القرآن) من العارفين بالبلاغة (وجد فيه فنونها) باسرها (من افادة المعانى الكثيرة باللفظ القليل و) من (ضروب التأكيد وانواع التشبيه والتمثيل) اى ضرب المثل (و) اصناف (الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع) من الكلام (و) حسن (الفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعريه) اى خلوه (عن اللفظ الغث) اى الركيك (والشاذ) الخارج عن القياس (والشارد) النافر عن الاستعمال (الى غير ذلك) من انواع البلاغات (بحيث) اى وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث (لا يرى المتصفح له) اى للقرآن وتراكيبه (المميز) بين فنون البلاغة (نوعا منها) اى من تلك الفنون (الا وجده فيه احسن ما يكون) فالقرآن مشتمل على جملتها لم يغادر شيأ منها (ولا يقدر احد من البلغاء) الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب العرباء (وان استفرغ وسعه) وطاقته فى تزيين كلامه (الا على نوع او نوعين منه) اى من المذكور الذى هو فنون البلاغة (وربما لورام غيره) اى غير ذلك النوع (لم يواته) اى لم يوافقه ولم يتأت له قال الآمدى ان افصح فصيح من العرب وابلغ بليغ من اهل الادب من ارباب النظم والنثر والخطب غايته الاستنثار بنوع واحد من انواع البلاغة على وجه لو رام غيره فى كلامه لما واتاه وكان فيه مقصرا والقرآن محتو عليها كلها (ومن كان اعرف بالعربية) اى لغة العرب (وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القرآن) المتفرع على بلاغته (وقال القاضى) الباقلانى (هو) اى وجه اعجازه (مجموع الامرين) اى النظم الغريب وكونه فى الدرجة العالية من البلاغة (وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون) فى بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلاث الى التسع وقد وقع كما اخبر به (وذلك كثير) يعرف بتتبع القرآن واخباراته عن الامور المستقبلة الكائنة على وفقها (وقيل) وجه اعجازه (عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول) والامتداد وتمسكوا فى ذلك بقوله تعالى

(ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل) اعجازه (بالصرفة) على معنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف فى كيفية الصرف (فقال الاستاذ) ابو اسحق منا (والنظام) من المعتزلة (صرفهم الله) عنها (مع قدرتهم) عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب الداعية فى حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا (وقال المرتضى) من الشيعة (بل) صرفهم بان (سلبهم العلوم التى يحتاج اليها فى المعارضة) يعنى ان المعارضة والاتيان بمثل القرآن يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها * الفصل * الثانى * فى شبه القادحين فى اعجازه والتفصى عنها قالوا) اولا (وجه الاعجاز يجب ان يكون بينا لمن يستدل به عليه بحيث لا يلحقه ريبة (واختلافكم فيه) اى فى وجه الاعجاز انه ماذا (دليل خفائه) فكيف يستدل به على اعجازه (ثم) قالوا ثانيا (ماذكرتم من الوجوه لايصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه امر سهل سيما بعد سماعه) فلا يكون موجبا للاعجاز (وايضا فحماقات مسيلمة على وزنه) واسلوبه ومن حماقاته قوله الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل (واما البلاغة فلوجوه * الاول اذا نظرنا الى ابلغ خطبة للخطباء و) ابلغ (قصيدة للشعراء) وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص (ثم قسناه الى اقصر سورة من القرآن و) انتم (تزعمون التحدى بها ويتناولها قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله لم نجد الفرق)بينهما فى البلاغة (بينا بل ربما زعم ان الافصح معارضها) الذى قيس اليها (ولابد فى المعجز) الذى يستدل به على صدق المدعى (من ظهور التفاوت) بينه وبين مايقاس اليه (الى حد تنتفى معه الريبة) حتى يجزم بصدقه جزما يقينا * الوجه (الثانى ان الصحابة اختلفوا فى بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع انها اشهر سورة ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به) عن غير القرآن (فلم يختلفوا) فى كونها منه * الوجه (الثالث انهم كانوا عند جمع القرآن اذا اتى الواحد)اليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة (بالآية (والآيتين لم يضعوها فى المصحف الا ببينة اويمين والتقرير ما مر) وهو انه لو كانت بلاغتها واصلة الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا فى وضعها فى المصحف الى عدالة ولا الى بينة اويمين * الوجه (الرابع لكل صناعة مراتب) فى الكمال بعضها فوق بعض (وليس لها حد معين) تقف عنده ولا تتجاوزه (ولابد فى كل زمان من فائق) قد فاق (ابناءها) بان وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره فى عصره وان امكن ان يفوقه شخص آخر فى عصر آخر (فلعل محمدا كان افصح اهل عصره) فأتى بكلام عجز عن مثله اهل زمانه (ولو كان ذلك معجزا لكان) ما اتى به (كل من فاق اقرانه فى صناعة) من الصناعات فى عصر من الاعصار (معجزا وهو ضرورى البطلان واما مذهب القاضى فلان ضم غير المعجز الى مثله لايصيره معجزا واما الاخبار بالغيب فلوجوه * الاول انه جائز كرامة) وعلى سبيل الاتفاق ايضا بلا خرق عادة كما فى المرة والمرتين (الا ان يتكرر) ذلك الاخبار (الى ان يصير) خارقا للعادة فيصير حينئذ (معجزا ومراتبه) اى مراتب التكرر الى حد الاعجاز (غير مضبوطة) بعدد معين (فكيف يعلم بلوغ القرآن) فى الاخبار بالغيب (مرتبة الاعجاز الثانى انه يقع) ذلك الاخبار مكررا (من المنجمين والكهنة) كما دل عليه التسامع والتجربة (وليس بمعجز اتفاقا الثالث انه يلزم حينئذ ان لايكون ماخلا عنه) اى عن الاخبار بالغيب (من القرآن معجزا) فيخرج اكثر القرآن عن صفة الاعجاز وهو باطل (واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول) ان فيه تناقضا لانه (قال وماعلمناه الشعر وفى القرآن ماهو شعر نحو قوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لايحتسب) فانه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله واملى

لهم ان كيدي متين (و) نحو (قوله و يخزهم و ينصركم عليهم و يشف صدور قوم مؤمنين) فانه اذا اشبع كسرة الميم في و يخزهم وفتحة النون في مؤمنين كان موزونا بلا شبهة (سيما) اى وفي القرآن ماهو شعر لاسيما (اذا تصرف فيه بادنى تغيير فانه يوجد فيه شيءٌ كثير) على اوزان بحور الاشعار (الثاني ان فيه كذبا اذ قال مافرطنا في الكتاب من شيءٍ) وقال (ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولاشك انه لايشتمل) القرآن (على اكثر العلوم) من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلايكون كلامه هذا مطابقا للواقع (الثالث ان فيه اختلافا) بالصحة وعدمها (اذ فيه اللحن نحو ان هذان لسا ن قال عثمان) حين عرض عليه المصحف (ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم ❊ الرابع فيه تكرار) لفظي (بلا فائدة كما في سورة الرحمن و) فيه تكرار معنوي (كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة وای خلل اعظم من الكلام الغير المفيد ❊ الخامس انه نفى عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم) انا (نجد فيه اختلافا كثيرا) فلايكون هذا الاحتجاج صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف فيه (لانه) اى الاختلاف (اما في اللفظ اوالمعنى والاول اما بتبديل اللفظ اوالتركيب اوالزيادة اوالنقصان والكل موجود فيه اما بتبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن و) مثل (فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا و) مثل (فكانت كالحجارة بدل فهي كالحجارة و) مثل (السارقون والسارقات بدل والسارق والسارقة ❊ واما تبديل التركيب فنحو وضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق واما الزيادة والنقصان فنحو النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم) ففي هذه القراءة زيادة وفي المشهورة نقصان (و) كذا الحال في قوله (له تسع وتسعون نعجة انثى ❊ واما) الاختلاف (في المعنى فنحو ربنا باعد بين اسفارنا) بصيغة الامر ونداء الرب (وربنا باعد بين اسفارنا) بصيغة الماضي ورفع الرب (والاول دعاء والثاني خبر و) نحو (هل يستطيع ربك بالغيبة وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء) والاول استخبار عن حال الرب والثاني عن حال عيسى (السادس انه يوجد) عدم الاختلاف (في كثير من الخطب والقصائد الطوال بحيث لوتتبعها ابلغ البلغاء لم يعترفيها على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار اقصر سورة تحدى بها) كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلايكون عدم الاختلاف موجبا للاعجاز ❊ واما القول بالصرفة فلوجوه ❊ الاول الاجماع قبل هؤلاء) القائلين بها (على ان القرآن معجز و) على هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن الا ترى انه (لوقال انا اقوم وانتم لاتقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام) فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين على ان القرآن معجزة لرسول الله دالة على صدقه (الثاني) انهم (لوسلبوا القدرة) كما قال به الشريف المرتضى لعلموا ذلك من انفسهم و (لتناطقوا به عادة ولتواتر) عنهم (ذلك) التناطق لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا (فان قيل انما لم يتذاكروه) ولم يظهروه (لئلايصير حجة عليهم) ملجئة لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراصا على ابطال حجته وانتكاس دعوته فلا يتصور منهم حينئذ اظهار ما علموه من انفسهم (قلنا ان كان ذلك) اى سلب القدرة عنهم (موجبا لتصديقه) ايجابا قطعيا (امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته) والاعراض بالكلية عن مقتضاه (وان لم يكن موجبا) لتصديقه (بل احتمل السحر وغيره) كفعل الجن (مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه) وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلايلزمهم باظهاره صيرورته حجة عليهم (الثالث) انه لايتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم (كانوا) حينئذ (يعارضونه بما اعتيد منهم) من مثل القرآن

الصادر عنهم (قبل التحدى به) بل قبل نزوله (فانهم لم يتحدوا بانشاء مثله بل بالاتيان به) فلهم
بعد الصرفة الواقعة بعد التحدى ان يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة
﴿ والجواب ﴾ عن الشبهة القادحة فى كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف فى وجه اعجازه ان نقول
(قولهم اختلافكم فى وجه اعجازه دليل الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع فى آحاد الوجوه
فلا اختلاف بيننا ولاخفاء فى انه) اى مجموع القرآن (بمافيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار
عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علما وعملا) وعلى غيرها مما ذكر فى وجه الاعجاز (معجز وانما
وقع الخلاف فى وجهه لاختلاف الانظار ومبلغ اصحابها من العلم وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر
الى احد مابيناه) بعينه (يلزم ان لايكون معجزا بجملتها ولابجملة منها) بل ولا بواحد منها لابعينه
لجواز اختلاف الاحكام فى هذه الامور الاربعة (وكأين من بليغ يقدر على النظم او النثر ولايقدر
على الآخر ولايلزم من القدرة على احدهما القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد يثبت
للكل) من حيث هو كل ولا لجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد
مطلقا ومعينا فان الاول قد يكون متيقن الثبوت دون الثانى خذ (هذا) الذى ذكرناه (وانا نختار انه
معجز ببلاغته ﴿ واما الشبه ﴾ القادحة فى ذلك (فالجواب عن الاولى ان الفرق كان بينا
لمن تحدى به) من بلغاء عصره (ولذلك لم يعارض وغيرهم عمى عن ذلك لقصوره فى صناعة
البلاغة والتمييز بين مراتبها) فلا اعتداد به ولامضرة فى ذلك لثبوت الاعجاز بمجرد عجز
اولئك الاعلام (ثم قياس اقصر سورة الى اطول خطبة اوقصيدة جور) وعدول (عن سواء
السبيل) لان التحدى بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لابماهو اضعافها
المشتملة على مثلها كما لايخفى على ذى مسكة من الانصاف (وايضا فيكفينا) فى اثبات النبوة (كون
القرآن بجملته او بسوره الطوال معجزا) وهذا مما لاسترة به ولذلك (قال الوليد بن المغيرة بعد طول
محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم
اجده منها و) الجواب (عن الثانية ان الآحاد لاتعارض القاطع) يريد ان اختلاف الصحابة فى بعض سور
القرآن مروى بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذى يضمحل الظن
فى مقابلته فتلك الآحاد مما لايلتفت اليه (ثم) ان سلمنا اختلافهم فيما ذكرنا (انهم لم يختلفوا فى نزوله
على محمد) صلى الله عليه وسلم (و) لافى (بلوغه فى البلاغة حد الاعجاز) بل فى مجرد كونه من القرآن وذلك
لايضرنا فيما نحن بصدده (واما البسملة فالخلاف) فيها متحقق بلاشبهة الا انه (فى كونها آية من كل
سورة) كما هو القول الجديد للشافعى اومن الفاتحة فقط وفى البواقى كتبت للتيمن كما هو قوله القديم
اوكونها آية فذة انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية (لافى كونها من القرآن)
فى اوائل السور اذ لاخلاف فيه ومن قال به فقد توهم (و) الجواب (عن الثالثة ان اختلافهم) عند جمع
القرآن فيما يأتى به الواحد من آية اوآيتين انما هو (فى موضعه) من القرآن (وفى التقديم والتأخير)
فيما بينه وبين الآيات الاخر لافى كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر عنه عليه
السلام (فان النبى) عليه السلام (كان يواظب على قراءته فى صلاته) بالجماعات فما اتى به الواحد كان
متيقنا كونه من القرآن وطلب البينة او التحليف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال (هذا) كما مضى
(و) نقول ايضا (ان الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو) اى العلم بكونه من القرآن هو (المدعى
ولاعلينا ان نثبت) ذلك العلم (بالتواتر او بالقرآن) فلنا ان نختار ان ما اتى به الواحد انما ثبت كونه من
القرآن بالآحاد المنضمة الى القرائن (ثم) نقول (لايضر) فيما نحن بصدده (عدم اعجاز الآية والآيتين)
فان المعجز هو المجموع اومقدار سورة طويلة اوقصيرة بتمامها واقلها ثلاث آيات (و) الجواب (عن
الرابعة ان المعجز يظهر فى كل زمان من جنس مايغلب على اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى) والدرجة

العليا (فيقفون فيه) اى فى ذلك الجنس (على الحد المعتاد) الذى يمكن للبشر ان يصل اليه (حتى اذا شاهد واماهو خارج عن حد) هذه (الصناعة علموا انه من عند الله) ولولم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبى ولظنوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصنعة التى كانت المعجزة من جنسها او كانوا متناهين فيها لامكنهم ان يأتوا بمثلها (وذلك كالسحر فى زمن موسى) عليه السلام فانه كان غالبا على اهله وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه (ولما علم السحرة) الكاملون فيه (ان حد السحر تخييل وتوهيم) لما لاثبوت له حقيقة (ثم رأوا عصاه انقلبت ثعبانا يتلقف سحرهم الذى كانوا يأفكونه) اى يقلبونه من الحق الثابت الى الباطل المتخيل من غير ان يزداد حجمها (علموا انه خارج عن السحر) وطوق البشر بل هو معجزة من عند الله (فآمنوا به و) اما (فرعون) فانه (لقصوره) فى هذه الصناعة (يظن انه كبيرهم الذى يعلمهم السحر * وكذا الطب فى زمن عيسى) عليه السلام فانه كان غالبا فى اهله وكانوا قد تناهوا فيه (وبعلمهم) الكامل فى بابه (علموا ان احياء الموتى وابراء الاكمه ليس حد الصناعة الطبية (بل) هو (من عند الله) خذ (هذا والبلاغة قد بلغت فى عهد الرسول عليه السلام الى الدرجة العليا وكان بها فخارهم) فيما بينهم (حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك) لمن تتبعها (فلما اتى) النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (من جنس ما تناهوا فيه (بما عجز عن مثله جميع البلغاء) الكاملين فى عصره (مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم لوضوح نبوة النبى عنده ومنهم من اسلم على نفرة منه) للاسلام ملتزما (للصغار) اى الذل والهوان كالمنافقين (ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التى هى ضحكة للعقلاء) كمعارضة مسيلمة بما مر وبقوله والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطابخات طبخا فالآكلات اكلا (ومنهم وهم الاكثرون من عدل الى المحاربة) والقتال (وتعريض النفس والمال) والاهل (للدمار) والهلاك (فعلم) جواب لما مع الفاء اى لما اتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة وافترقوا من اجله فرقا مختلفة علم (ان ذلك من عند الله قطعا سلمنا) ان القرآن ليس معجزا ببلاغته (لكن لم لايكون معجزا بالاخبار عن الغيب و) جواب الشبهة الاولى ان يقال (حد المعجز منه) اى من هذا الاخبار ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم (تقضى به العادة) وهو ان يكثر كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين اهل العرف (و) لاشك انه (قد بلغ) الاخبار بالغيب (فى القرآن ذلك المبلغ) الخارق للعادة (ولسنا الآن لتفصيله) اذ يكفينا العلم به اجماعا (وبه) اى بما ذكرناه فى جواب هذه الشبهة (خرج جواب الشبهتين) الاخيرتين اما عن الثانية فان يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذى قلما يقع الغلط فيه لامن قبيل الاخبار بالغيب واما عن الثالثة فأن يقال يكفينا فى اثبات النبوة اشتمال القرآن على ماهو خارق للعادة ولايضرنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل (سلمنا) انه لا اعجاز فى الاخبار بالغيب (لكن لم لايجوز ان يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف * واما الشبه) المورد عليه (فالجواب عن الاولى ان ما فى القرآن ليس بوزن الشعر انما يصير اليه بتغير ما من اشباع اوزيادة اونقصان) واذا غير بشئ من ذلك خرج عن اسلوب القرآن (ثم ان الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحاد رويه و) ما ذكروه من القرآن وان فرض كونه موزونا بلا تغيير ليس كذلك فلايكون شعرا الاترى ان (ما يقع من ذلك) الموزون (فى نثر البلغاء اتفاقا) اى بلاقصد (على الشذوذ لايعد شعرا ولاقائله شاعرا ومن قال لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا القدر) الموزون الصادر عنه (شاعرا) ولا كلامه شعرا (ضرورة و) الجواب (عن الثانية ان المراد بالكتاب) المذكور فى الآيتين هو (اللوح المحفوظ فلا اشكال او) المراد القرآن لكن اريد (بالعموم الخصوص بما يحتاج اليه فى امر الدين) اذ القرآن مشتمل على جميع اصوله (وعن الثالثة ان للتكرار فوائد منها زيادة التقرير) والمبالغة فى تحقيق المعنى وتصويره

ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة فى الايجاز والاطناب وهو احدى شعب البلاغة) ومنها ان القصة الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة فتذكر تارة و يقصد بها بعض تلك الامور قصدا و بعضها تبعا وتعكس اخرى (واما قوله ان هذان لساحران فقيل غلط من الكاتب ولم يقرأ به) فان اباعمرو قرأ ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد غلط فى كتابته بالالف (وقيل) ابقاء الالف فى التثنية والاسماء الستة فى الاحوال كلها (لغة) لقبائل من العرب (نحو) قوله (ان اباها وابا اباها * قد بلغا فى المجد غايتاها) وعلى هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق فى هذا الموضع (وقيل) ليس ابقاء الالف عاما لما ذكر بل هو (مخصوص بهذا) اى بلفظ هذا فانه (زيد فيه النون فقط) ولم تغير الالف عن حالها (كما فعل مثل ذلك (فى الذين) حيث زيد فيه النون على لفظ الذى وابقى الياء على حالها فى الاحوال الثلاث وذلك لانه خولف بين تثنية المعرب والمبنى فى كلمة هذا و بين جمع المعرب والمبنى فى كلمة الذى (وقيل ضمير الشان مقدر ههنا) اى انه (واللام) حينئذ تكون داخلة فى الخبر ولا بأس اذ هى (تدخل خبر المبتدأ) وان كان قليلا (الى غير ذلك مما هو مذكور فى كتب العربية) مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وخال اللام كما مر (وقول عثمان ان فيه لحنا اى فى الكتابة) وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة (واما قوله تلك عشرة كاملة فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد) جدا (مثل ان يظن) على تقدير تركه (ان المراد بالسبعة تمامها) اى تمام السبعة وذلك بان يضم اربعة اخرى الى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة (و) الجواب (عن الرابعة ان ما نقل منه آحادا فمردود) لانه مما تتوفر الدواعى الى نقله فلا بد ان ينقل تواترا (وما نقل) منه (متواترا فهو مما قال الرسول عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف) فلا يكون الاختلاف اللفظى او المعنوى الواقع فى المنقول المتواتر قادحا فى اعجازه بل هو ايضا من صفات كماله (وعن الخامسة ان المراد) بالاختلاف المنفى عن القرآن هو (الاختلاف فى البلاغة) بحيث يكون بعضه واصلا حد البلاغة و بعضه قاصرا عنه (فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة) والقرآن مع طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزاؤه فى مراتبها (او المراد اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم) على الوجه الذى يذكر فى القرآن اذا كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هى اشتمال القران على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى ايضاح الواضح والخامسة انه نفى الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على ما مر فى تقرير الشبه فتأمل (واما الصرفة فنقول بان الاعجاز ليس بها) على التعيين (ولكن ندعيها او كون القرآن معجزا وايا ما كان يحصل المطلوب) اعنى اثبات الرسالة بالمعجزة اذ كل منهما معجز خارق للعادة

﴿الكلام فى سائر المعجزات﴾

اى ما سوى القرآن (وهى انواع * الاول انشقاق القمر) على ما دل عليه قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر)وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك فى مقام التحدى فيكون معجزة * النوع (الثانى كلام الجمادات قال انس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصى فسبحن فى يده حتى سمعنا التسبيح) ثم صبهن فى يد ابى بكر ثم فى يد عمر ثم فى يد عثمان ثم فى ايدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح (وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه) الباقر الذى ادرك جمعا من الصحابة منهم جابر (انه مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتاه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان) على ذلك الطبق حين ما اكل النبى عليه السلام منه (ولما دعا للعباس واهله امن له اسكفة الباب وحيطان البيت) وذلك انه روى عنه عليه السلام انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك ان لى فيكم حاجة فصبحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمى وصنو ابى وهؤلاء من اهل بيتى فاسترهم من النار كسترى

اياهم فقالت عتبة الباب وجدران البيت آمين آمين (ولما طلب الاعرابى منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة) قال ابن عمر كنا مع النبى عليه السلام فى سفر فاقبل اعرابى فلما دنا قال له النبى عليه السلام اين تريد قال الى اهلى ثم قال له هل لك من خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابى هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم (وهى على شط الوادى فاقبلت تخد الارض) اى تشقها (خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها) وآمن الاعرابى (وكلام الذراع المسمومة مشهور)والنبى صلى الله عليه وسلم قد عفا عن اليهودية التى سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت سممتها وقلت ان كان نبيا لم تضره وان كان غيره استرحنا منه وقيل لما مات بعض اصحابه بذلك السم امر بقتلها * النوع (الثالث كلام الحيوانات العجم شهدله الذئب بالنبوة) فان اباسعيد الخدرى رضى الله عنه روى ان راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب الى شاة فاختطفها فحال الراعى بين الذئب والشاة واسترجعها فاقعى الذئب على ذنبه وقال للراعى اما تتقى الله تحول بينى وبين رزق ساقه الله الى فقال الراعى العجب من ذئب يكلمنى بكلام الناس فقال الذئب الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعى الشاة وجاء الى النبى عليه السلام فاخبره بذلك فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى (والظبية التى ربطها الاعرابى سألته الاطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سأل الاعرابى ان يطلقها) فان ام سلمة روت ان النبى عليه السلام كان يمشى فى الصحراء فناداه مناد مرتين يارسول الله فالتفت فاذا ظبية موثقة عند اعرابى نائم فقالت ادن منى يارسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابى صادنى ولى خشفان فى هذا الجبل فاطلقنى حتى اذهب فارضعهما وارجع فقال اتفعلين ذلك قالت ان لم افعل ذلك يعذبنى الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله عليه السلام فانتبه الاعرابى من نومه وقال يارسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية (فاطلقها فانطلقت وهى تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة) فانه روى ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبى عليه السلام وقعد فقال جماعة يارسول الله الناقة التى تحت الاعرابى سرقة فقال الكم بينة قالوا نعم فقال عليه السلام ياعلى خذ حق الله من الاعرابى ان قامت عليه البينة وان لم تقم فردوه الى فاطرق الاعرابى فقال له النبى قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذى بعثك بالكرامة يارسول الله ان هذا ما سرقنى وما ملكنى احد سواه (ولكل) من هذه المذكورات (قصة فى كتب السير) كما اومأنا اليها * النوع (الرابع حركة الجمادات) اليه (منها قصة الشجرة) التى كانت على شط الوادى على ما مرت فانها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها ايضا ففيها معجزتان (و) منها (ماروى ابن عباس) من (انه) عليه السلام (قال لاعرابى) جاءه وقال بم اعرف انك رسول الله (ارايت لو دعوت هذا العذق) من هذه النخلة اتشهد انى رسول الله فقال نعم (فدعاه فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه) لمفارقه وصعد المنبر (مشهور) وكان الجذع مال اليه حال حنينه ليدخل تحت حركات الجمادات اليه * النوع (الخامس اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل) وذلك فى صور متعددة منها ماروى انس من ان امه ارسلت حيسا فى تور الى النبى عليه السلام فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقرأ على التور ماشاء الله ان يقرأ وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حاله * النوع (السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس) فانه قال اتى رسول الله بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فيه فلم تدخل فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون

حتى رووا وروى ان عدد الواردين كان ما بين السبعين الى الثمانين * النوع (السابع اخباره بالغيب منه ماورد به القرآن ومنه مانطق به الاحاديث الصحيحة) فمن ذلك اخباره بان زينب اول من يموت بعده من ازواجه وكان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا واخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بنى العباس وعن الاستيلاء على مملكة الاكاسرة الى غير ذلك من اخباراته التى ظهر صدقها (ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيرا) لايحصى (ثم نقول كل واحدة من هذه) المعجزات المغايرة للقرآن (وان لم تتواتر فالقدر المشترك بينها) وهو ثبوت المعجزة (متواتر) بلاشبهة (كشجاعة على وسخاوة حاتم وهو كاف) لنا فى اثبات النبوة ﴿ المسلك الثانى * من مسالك اثبات نبوته عليه السلام (و) قد (ارتضاه الجاحظ) من المعتزلة (و) ارتضاه ايضا (الغزالى) قدس سره فى كتابه المسمى بالمنقذ من الضلالة (الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها) وذلك انه عليه السلام لم يكذب قط لافى مهمات الدين ولافى مهمات الدنيا ولوكذب مرة لاجتهد اعداؤه فى تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولابعدها وكان فى غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد تحمل فى تبليغ الرسالة انواع المشقات وصبر عليها بلافتور فى عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة فى نفاذ امره فى الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقى من اول عمره الى آخره على طريقة واحدة مرضية (واخلاقه العظيمة) فانه عليه السلام كان فى غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله فلعلك باخع نفسك على آثارهم وفى غاية السخاوة حتى عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين فى غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة فى غاية الترفع (واحكامه الحكمية) التى فصلت فى الكتب الفقهية (واقدامه حيث يحجم الابطال) فانه عليه السلام لم يفر قط من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه (ولولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس) كما وعدها بقوله والله يعصمك من الناس (لامتنع ذلك عادة وانه) عطف على اقدامه المندرج فى المجرورات الداخلة فى حيز الاستدلال اى وبانه (لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال) ثم بين قوله باحواله وما عطف عليه بقوله (من امور من تتبعها علم ان كل واحد منها وان كان لايدل على نبوته) لان امتياز شخص بمزيد فضيلة عن سائر الاشخاص لايدل على كونه نبيا (لكن مجموعها مما لايحصل الا للانبياء) قطعا فاجتماع هذه الصفات فى ذاته عليه الصلوة والسلام من اعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررناه (فلا يرد مايحكى عن افاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة التى جعلها الناس قدوة لاحوالهم فى الدنيا والآخرة * المسلك الثالث * من تلك المسالك (اخبار الانبياء المتقدمين عليه عن نبوته عليه السلام فى التوراة والانجيل * فان قيل ان زعمتم مجئ صفته مفصلا انه يجئ فى السنة الفلانية فى البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا انه بى فباطل لانا نجد التوراة والانجيل خاليين عن ذلك واما ذكره مجملا فان سلم فلايدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل) فلا يجديكم نفعا (او) نقول على تقدير تسليم دلالته على النبوة (لعله شخص آخر لم يظهر بعد) فلايثبت مدعاكم (قلنا المعتمد) فى اثبات نبوته عليه السلام كما مر (ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الاخر للتكملة وزيادة التقرير * المسلك الرابع * وارتضاه الامام الرازى انه عليه السلام ادعى بين قوم لاكتاب لهم ولاحكمة فيهم) بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركى العرب واما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب المفتريات كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس واما على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى (انى بعثت) من عندالله (بالكتاب) المنير (والحكمة) الباهرة

(لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس فى قوتهم العلمية) بالعقائد الحقة (والعملية) بالاعمال الصالحة
(وانور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله) فاضمحلت
تلك الاديان الزائغة وزالت المقالات الفاسدة واشرقت شموس التوحيد واقمار التنزيه فى اقطار الآفاق
(ولامعنى للنبوة الاذلك) فان النبى هوالذى يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التى
هى غالبة على اكثر النفوس فلابد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تأثير دعوة محمد صلى الله عليه وسلم
فى علاج القلوب المريضة وازالة ظلماتها اكمل واتم وجب القطع بكونه نبيا هو افضل الانبياء والرسل
قال الامام الرازى فى المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللم فانا بحثنا عن حقيقة النبوة
وبينا ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عليه السلام فيكون افضل ممن عداه واما اثباتها
بالمعجزة فمن باب برهان الان قال المصنف (وهذا) المسلك (قريب من مسلك الحكماء) اذ حاصله ان الناس
فى معاشهم ومعادهم محتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم فى الدارين (واعلم
ان المنكرين لبعثته عليه السلام خاصة قومان احدهما القادحون فى معجزته كالنصارى وقدمر
مافيه كفاية) لدفع مقالتهم (وثانيهما اليهود الا العيسوية) منهم (فانهم سلموا بعثته لكن الى العرب
خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا) اى اليهود المنكرون (بوجهين * الاول ان نبوته تقتضى نسخ) دين
من قبله) اذ قد خالفهم فى كثير من الاحكام الشرعية العملية (باتفاق منكم لكن النسخ) امر (محال لانه
يدل) اما (على الجهل اوالبداء وكلاهما محال على الله تعالى بيانه انه) لابد ان يكون الحكم الصادر عنه
تعالى مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلامرجح وحينئذ (لوكان فيه) اى فى الحكم المنسوخ
(مصلحة لايعلمها) اى لا يعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخه (فالجهل وان كان يعلمها فرآى رعايتها اولا
ثم اهملها بلا سبب ثانيا فالبداء) اى الندم عما كان يفعل (والجواب انه لايجب رعاية المصلحة) فى
الاحكام (عندنا) فلايلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة (وان وجب) ان تراعى المصالح فى الاحكام
(فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الخاص
فى وقت دون وقت فربما كانت المصلحة فى وقت ثبوت الحكم) لاشتماله فيه على ما يجب رعايته
(وفى) وقت (آخر ارتفاعه) لاشتماله فيه على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى اومرجوحيتها
مقيسة الى الثانية فلايلزم ماذكرتم من الجهل اوالبداء (وكيف) لايجوز ماذكرناه (والمحكوم عليه هنا)
اى فى نسخ شرايع من قبلنا بشريعتنا (ليس بمتحد) اذ تلك لاقوام آخرين وهذه لنا ولك ان
تحمل المحكوم عليه ههنا على الفعل فان مايتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما تعلق به
الحكم المنسوخ وحينئذ يجوز النسخ فى الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد (الثانى) من الوجهين
(ان موسى) عليه السلام (نفى نسخ دينه ولابد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا) بلا اتفاق وحينئذ
لا يصح نبوة من يدعى نسخه وهو المطلوب (بيانه) اى بيان انه نفى نسخ دينه (انه تواتر عنه) قوله
(تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض) واذا ثبت دوام السبت وامتناع نسخه ثبت امتناعه
فى سائر احكامه بل نقول المراد بدوامه دوام اليهودية كما يتبادر اليه الفهم (وايضا) فانه (اما ان يكون)
موسى (قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه اوسكت عنهما والاخيران باطلان اما الثانى) وهو
تصريحه بعدم دوامه (فانه لوقال ذلك) وصرح به (لتواتر) عنه قطعا (لكونه من الامور العظيمة التى
تتوفر الدواعى على نقلها) واشاعتها (سيما من الاعداء ومن يدعى نسخ دينه وذلك) لانه (اقوى
حجة له) اى لمن يدعيه (فيه) اى فى جواز نسخه فلابد ان تتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا
(واما الثالث) وهو سكوته عنهما (فلانه يقتضى ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره) لان مقتضى
الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة (وانه معلوم الانتفاء لتقرره الى اوان النسخ) اما بشريعة عيسى
او بشريعة محمد باتفاق بيننا وبينكم (والجواب منع تواتر ذلك) اى دوام السبت (عن موسى ولوكان

كذلك) اى متواترا كما زعمتم (لاحتج به على محمد ولواحتج به) عليه (لنقل) ذلك الاحتجاج (متواترا) لتوفر الدواعى على نقله ولا تواتر اصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندى لليهود (واما الترديد فنختار) منه (انه صرح بدوامه الى ظهور الناسخ) على لسان نبى يأتى من بعده (وانما لم ينقل) ذلك (تواترا اما لقلة الدواعى) منهم (الى نقله لما فيه من الحجة عليهم) لا لهم (واما لقلة الناقلين فى بعض الطبقات) المعتبرة كثرتها فى التواتر (لان اليهود جرت لهم وقايع ردتهم الى اقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله) كما فى زمن بخت نصر فانه قتلهم وافناهم الامن شذ منهم واما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم ان يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة ❊ المقصد الخامس فى عصمة الانبياء ❊ اجمع اهل الملل والشرايع) كلها (على) وجوب (عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز) القاطع (على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله) الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فى ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال (وفى جواز صدوره) اى صدور الكذب (عنهم) فيما ذكر (على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ) ابو اسحق (وكثير من الائمة) الاعلام (لدلالة المعجزة على صدقهم) فى تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف فى ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع (وجوزه القاضى) ابو بكر (مصيرا منه الى عدم دخوله فى التصديق المقصود بالمعجزة) فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها (واما سائر الذنوب) يعنى به ما سوى الكذب فى التبليغ (فهى اما كفر وغيره) من المعاصى (اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم منه) قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم فى ذلك (غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر) فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبى علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته (وجوز الشيعة اظهاره) اى اظهار الكفر (تقية) عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس فى التهلكة (وذلك) باطل قطعا لانه (يفضى الى اخفاء الدعوة) بالكلية وترك تبليغ الرسالة (اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف) بسبب قلة الموافق او عدمه (وكثرة المخالفين) وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام فى زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك (واما غير الكفر فاما كبائر او صغائر وكل منهما اما) ان يصدر (عمدا واما) ان يصدر (سهوا) فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة او بعدها (اما الكبائر) اى صدورها عنهم عمدا (فمنعه الجمهور) من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية (والاكثر) من المانعين (على امتناعه سمعا) قال القاضى والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين فى ذلك (وقالت المعتزلة بناء على اصولهم) الفاسدة فى التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح (يمتنع ذلك عقلا) لان صدور الكبائر عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم فى اعين الناس فيؤدى الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة (واما) صدورها عنهم (سهوا) او على سبيل الخطاء فى التأويل (فجوزه الاكثرون) والمختار خلافه (واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائى) فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو والخطأ فى التأويل وهذا التجويز منهم انما هو فيما ليس من صغائر الخسة كما ستعرفه (واما) صدور الصغائر (سهوا فهو جائز اتفاقا) بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة (الا الصغائر الخسية) وهى ما تلحق فاعلها بالارذال والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءة

الهمة (كسرقة حبة اولقمة) فانها لاتجوز اصلا لا عمدا ولاسهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة بسفه نادرة فى خصام (وقال الجاحظ) يجوز ان يصدر عنهم غير صغار الخسة سهوا (بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين) من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن بشر (وبه نقول) نحن معاشر الاشاعرة (هذا كله بعد الوحى) والاتصاف بالنبوة (واما قبله فقال الجمهور) اى اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة (لايمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة عليه) اى على امتناع الكبيرة قبل البعثة (ولاحكم للعقل) بامتناعها ولادلالة سمعية عليه ايضا (وقال اكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه) اى صدورا لكبيرة (يوجب النفرة) عمن ارتكبها (وهى تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر) الطباع عن متابعتهم (مطلقا) اى سواء لم يكن ذنبا لهم او كان (كعهر الامهات) اى كونها زانيات (والفجور فى الاباء) ودناءتهم واسترذالهم (والصغائر الخسيسة دون غيرها) من الصغائر (وقالت الروافض لايجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة) لاعمدا ولاسهوا ولاخطاء فى التأويل بل هم مبراؤن عنها باسرها قبل الوحى (فكيف بعد الوحى ✻ لنا) على ماهو المختار عندنا وهو ان الانبياء فى زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا (وجوه ✻ الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم) فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب (وانه) اى اتباعهم فى اقوالهم وافعالهم (واجب للاجماع) عليه (ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ✻ الثانى لو اذنبوا لردت شهادتهم اذلاشهادة لفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته فى القليل) الزائل بسرعة (من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته فى الدين القيم) اى القائم (الى يوم القيمة ✻ الثالث ان صدر عنهم ذنب (وجب زجرهم) وتعنيفهم (لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر) ولاشك ان زجرهم ايذاء لهم (وايذاؤهم حرام اجماعا ولقوله) تعالى (ان الذين يؤذون الله ورسوله الاية و) ايضا لو اذنبوا (لدخلوا تحت) قوله (ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم و) تحت (قوله الا لعنة الله على الظالمين و) تحت (قوله لوما ومذمة لم تقولون ما لا تفعلون و) قوله (اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم) فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا (الرابع ولكانوا) على تقدير صدور الذنب عنهم (اسوء حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم) اى للانبياء (العذاب) على الذنب (اذ الاعلى رتبة) فى الكرامة (يستحق) عقلا ونقلا (اشد العذاب لمقابلته اعظم النعم المفاضة عليه (بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبى لستن كاحد من النساء من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب) ومن المعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة ✻ (الخامس ولم ينالوا) ايضا (عهده تعالى لقوله لاينال عهدى الظالمين) والمذنب ظالم لنفسه (واى عهد اعظم من النبوة) فان حمل مافى الآية على عهد النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة فبطريق الاولى لان من لايستحق الادنى لا يستحق الاعلى ✻ (السادس ولكانوا) ايضا (غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان وهو لايغوى المخلصين لقوله تعالى) حكاية عنه على سبيل التصديق (لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله تعالى فى حق ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفى) حق (يوسف انه من عبادنا المخلصين) وقد رد على هذا بانه لا يدل على ان غير هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا ✻ (السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوهم الانبياء فذاك) مطلوبنا (والا) اى وان لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم (فالانبياء) ايضا لم يتبعوه (بالطريق الاولى) فانهم بذلك احرى من سائر المؤمنين (اونقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عندالله

﴿اتقاكم﴾

اتفاقكم) وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا
(الثامن انه تعالى قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب
الشيطان) وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه ايضا لبطل التقسيم (فيكونون)
اى الانبياء المذنبون (خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون) مع ان الزهاد
من آحاد الامة داخلون فى المفلحين فيكون واحد من آحاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك
مما لاشك فى بطلانه (التاسع قوله تعالى فى ابراهيم واسحق ويعقوب) والانبياء الذين استجيبت
دعوتهم (انهم كانوا يسارعون فى الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم) فيتناول جميع الخيرات
من الافعال والتروك (وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما) يعنى قوله المصطفين وقوله
الاخيار (يتناولان جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء) اذ يجوز ان يقال فلان من المصطفين
الا فى كذا ومن الاخيار الا فى كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار فى كل الامور فلا يجوز
صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لا ينافى صدور الذنب بدليل قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين
اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه الآية فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول
الضمير فى قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى (فهذه حجج
العصمة) اوردها الامام الرازى فى الاربعين وغيره من تصانيفه قال المصنف (وانت تعلم ان دلالتها
فى محل النزاع وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية) فان الاتباع انما
يجب فيما يصدر عنهم قصدا لاسهوا ويشترط فى القصد ان لاينهانا عنه ورد الشهادة مبنى
على الفسق الذى لاثبوت له مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا واما الزجر فانما يجب فى حق المتعمد
للكبائر دون الساهى والصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر وعليك بالتأمل فى سائر الدلائل
(واحتج المخالف) الذاهب الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا
ايضا (بقصص الانبياء) التى نقلت فى القرآن او الاحاديث او الآثار وتلك القصص (توهم صدور الذنب
عنهم)فى زمان النبوة(والجواب) عن تلك القصص (اجمالا ان ما كان منها منقولا بالآحاد وجب ردها
لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة المعاصى الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فما دام له محمل آخر
حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة ومالم نجد له محيصا حملناه على انه كان قبل البعثة
او) كان (من قبيل ترك الاولى او) من (صغائر صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه) اى لا ينفى كونه من قبيل
ترك الاولى او الصغائر الصادرة سهوا (تسميته ذنبا) فى مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
(ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم) كما فى قصة آدم عليه السلام يعنى ان هذه الامور
الثلاثة لاتنافى المحملين الآخرين (اذ لعل ذلك) المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف (لعظمه)
عنهم او (عندهم) الا ترى ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا
ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون منه ويعترفون بكونه ظلما (اوان) اى اولان (قصدوا به هضما
من انفسهم) وكسرا لها بانها ارتكبت ذنبا يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال
والتضرع كى يعفو عنها ربها (ومن جوز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة) فى الجواب اذ يزداد له وجه آخر
وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة (ولنفصل ما اجملناه) من استدلال المخالف
بالقصص المنقولة وجوابنا عنه (تفصيلا فنقول) اى من ذلك المجمل (قصة آدم عليه السلام وتفيهقوا) اى
تكلموا بملء افواههم (فى التمسك بها من ستة اوجه ❊ الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه مؤكدا بقوله
فغوى) فان العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية
تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين ❊ (الثانى قوله تعالى فتاب عليه ولن
تكون التوبة الا عن الذنب)لانها الندم على المعصية والعزيمة على ترك العود اليها (الثالث مخالفته النهى

عن اكل الشجرة) وارتكاب المنهى عنه ذنب ❁ (الرابع قوله تعالى فتكونا من الظالمين) جعلهما الله
من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب ❁ (الخامس قوله تعالى) حكاية عنهما (ربنا ظلمنا انفسنا
وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل
كونه كبيرة (السادس قوله تعالى فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه) واستحقاق الاخراج
بسبب ازلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة (قلنا) فى الجواب (كيف يدعى انه فى الجنة
ولا امة له) هناك (كان نبيا) مبعوثا لتبليغ الاحكام (وهل كان الاجتباء بالنبوة الابعد تلك القصة)
كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخى والمهلة فهذه القصة كانت
قبل النبوة (وهل الوقيعة) اى الطعن (فى الانبياء بمثل هذا) المتمسك (الظاهر دفعة الالعمه) والحيرة
فى الضلالة (والجهل المفرط) فى الغواية (وقد يتمسك فى ذنبه) اى ذنب آدم (بقوله تعالى هو الذى خلقكم
من نفس واحدة) هى آدم (وجعل منها زوجها) يعنى حواء (ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا
خفيفا الآية) فان الضمير فى قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اذلم يتقدم مايصلح لذلك سواهما
والضمير فى له لله سبحانه فقد صدر عنه الاشراك وقصته ان حواء لما اثقلت اى حان وقت
ثقل حملها جاءها ابليس فى غير صورته وقال لها لعل فى بطنك بهيمة فقالت ما ادرى فلما ازداد
ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت اخاف مما خوفتنى به فانى لا استطيع القيام فقال ارأيت
اودعوت الله ان يجعله انسانا مثلى ومثل آدم اتسمينه باسمى فقالت نعم ثم انها حكت ماجرى بينهما لآدم
فجعلا يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا اى ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس
فقال سميه باسمى قالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضى آدم
بذلك (والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب) فى خلقكم (لقريش) وحدهم لالبنى آدم كلهم
(والنفس الواحدة قصى وجعل منها زوجها اى جعلها عربية) قرشية (من جنسه) لا انه خلقها
منه (واشراكهما) بالله (تسميتهما ابناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصى) والضمير
فى يشركون لهما ولاعقابهما وعلى هذا (فليس الضمير فى جعلا لآدم وحواء وان صح انه لآدم)
وزوجه (فاين الدليل على الشرك فى الالوهية ولعله) اى لعل الشرك المذكور فى الآية (هو الميل
الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تعالى) بلا مطاوعة للشيطان فى الفعل
(وذلك) الميل المتفرع على الوسوسة (غير داخل تحت الاختيار) فلا يكون معصية وذنبا (اولعله) كان
(قبل النبوة) فان قلت قدمر امتناع الكفر على الانبياء مطلقا قلت معنى اشراكهما بالله انهما اطاعا
ابليس فى تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر فى القصة وليس ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره
قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا انه جعل اولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير
فى يشركون (ومنه) اى ومن ذلك المجمل (قصة ابراهيم عليه السلام واظهر مايوهم الذنب) فى قصته
امران ❁ الاول قوله) فى حق الكوكب (هذا ربى) فان كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا
(و) الجواب ان يقال (لايخفى انه) اى هذا الكلام (صدر عنه قبل تمام النظر فى معرفة الله وكم بينه
وبين النبوة) اذلا يتصور نبوة الابعد تمام ذلك النظر فلا اشكال اذ يختار انه لم يعتقده فيكون كذبا
صادرا قبل البعثة ولك ان تقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما فى برهان الخلف ارشادا للصابئة
اذ حاصل ماذكره ان الكواكب لو كانت اربابا كما تزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل
(الثانى) من الامرين (قوله رب ارنى كيف تحيى الموتى والشك فى قدرة الله) على احياء الموتى (كفر
و) الجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن شك فى الاحياء او القدرة عليه بل (فى الآية تصريح بانه طلبه
لان فى عين اليقين من الطمانينة ما ليس فى علم اليقين فان للوهم باحداث الوساوس والدغدغة
سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين) وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لاعنه

لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المفضية الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمانينة فى اصل الاحياء والقدرة عليه (هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد ان يبعث نبيا يحيى بدعائه الموتى) وذلك علامة ان الله تعالى قد اتخذه خليلا (فاراد) ابراهيم (ان يعلم اهو هو) و(كيف) لا تحمل الآية على ما مر (والشك فى قدرة الله تعالى كفر وانتم لا تقولون به) فما هو جوابكم فهو جوابنا ومما يتمسك به من قصة ابراهيم قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة فى النجوم فقال انى سقيم والنظر فى علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر فى النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكمال قدرته من اعظم الطاعات واما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تعالى اخبره بانه اذا طلع النجم الفلانى فانه يمرض ❋ ومنه قصة موسى عليه السلام والتمسك بها من وجوه ❋ الاول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله) لذلك القبطى (بحق) اى لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان (لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب انى ظلمت نفسى وقوله فعلتها اذا وانا من الضالين ❋ الجواب انه كان قبل النبوة) وايضا جاز ان يكون قتله خطاء وما صدر عنه من اقواله محمولا على التواضع وهضم النفس ❋ (الثانى انه اذن لهم فى اظهار السحر لقوله القوا ما انتم ملقون) واظهاره حرام فيكون اذنه ايضا حراما ❋ (الجواب انه) اى اظهار السحر (لم يكن حراما حينئذ) فانه مما يختلف فيه الشرايع بحسب الاوقات (اوعلم) موسى (انهم يلقون) سواء (اذن لهم ام لا بدليل ما انتم ملقون) فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم (او اراد اظهار معجزته فى عصاه وتلقفها لما افكوه (ولا يتم) ذلك الاظهار فى ذلك المقام (الا بذلك) الاذن (فكان واجبا) لكونه مقدمة للواجب (او اراد) القوا ما انتم ملقون (ان كنتم محقين نحو فأتوا بسورة من مثله الى قوله ان كنتم صادقين ❋ الثالث) قوله (والقى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه وهارون كان نبيا فان كان له ذنب) استحق به التأديب من موسى (فذاك هو المطلوب والا فايذاؤه) بلا استحقاق (ذنب) صدر عن موسى (الجواب لم يكن ذلك) الجر (على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال) فى تلك الواقعة (فخاف هارون ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه) اى يعتقدوا انه يؤذيه وذلك (لسوء ظنهم بموسى) حتى انه لما مات هارون فى غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا بان موسى لما رآى جزع هارون واضطرابه لما جرى من قومه اخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا اراد اصلاح غضبان اوتسكين مصاب وبان موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر اخذ برأس اخيه لا على طريقة الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضه على لحيته الا انه نزل اخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما يناله من خير اوشر قال الآمدى لا يخفى بعد هذه التأويلات وخروجها عن مذاق العقل ❋ (الرابع قول) اى قول موسى (للخضر لقد جئت شيأ امرا وشيأ نكرا) وذلك الفعل لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطأ وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا (قلنا) اراد منكرا (من حيث الظاهر) على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانها شئ منكر (او اراد عجبا) فان من رآى شيأ عجيبا جدا فانه قد يقول هذا شئ منكر (وفعل الخضر) لما كان بامر الله (لم يكن منكرا) فى الحقيقة (ومنه قصة داود) وهى انه طمع فى امرأة اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى (و) هذه (القصة) على الوجه الذى شهرت به (مختلقة) اى مفتراة (للحشوية اذ لا يليق ادخال الذم الشنيع فى اثناء المدائح العظام) يعنى ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النعجة باوصاف كمالية منها انه ذو الايد اى القوة واراد القوة فى الدين لان القوة فى الدنيا كانت حاصلة لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة فى الدين هى العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل

الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اى رجاع الى ذكر الله فكيف يتصور منه ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشى والاشراق وسخر له الطير محشورة كل له اواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه اوتى الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغى علما وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف عنه اخبث الشياطين من مزاحمة اتباعه فى الزوج والمنكوحة ومدحه ايضا بعد قصة النعجة بانه جعله خليفة فى الارض وهذا من اجل المدائح واذا كان الامر كذلك لم يصح ان تحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة فى حق داود عليه السلام (بل تسور قوم قصره للايقاع به فلما راوه مستيقظا اخترع احدهم الخصومة) المذكورة فى القرآن وزعموا انهم انما قصدوه لاجلها لا لسوء به من قتل النفس اوسرقة المال (ونسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة) وعلى هذا فمعنى قوله تعالى انما فتناه اختبرناه فى انه حين اساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم بالعقوبة اولا فلما لم يعاقبهم كان غاية فى الحلم والاستغفار لا يجب ان يكون لذنب منه بل جاز ان يكون طلبا لعفو الله عنهم وان يغفر لهم مبالغة فى الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اى غفرنا لاجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المذكور الذى اتى به اولئك المتسورون وحينئذ لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان وخلط المذمة البليغة باوصاف الكمال قال الامام الرازى من انصف علم ان الحق الصريح ماذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذى يرويها عليه اهل الحشو (ومنه قصة سليمان) والتمسك بها (من وجهين) بل من وجوه (الاول) التمسك بقوله تعالى (اذعرض عليه بالعشى) اى بعد الزوال (الصافنات الجياد الآية) فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافنات الهاه عن ذكر الله حتى روى انه فاتت عنه صلاة العصر (الجواب لا دلالة فيه على فوت الصلاة مع انه اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله احببت حب الخير مبالغة فى الحب) فان الانسان قد يحب شيأ ولكن لا يحب ان يحبه فاذا احبه واحب ان يحبه فذلك هو الكمال فى المحبة (و) قوله (عن ذكر ربى اى بسببه) كما يقال سقاه عن العيمة اى لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره اى امره (لا بالهوى) وطلب الدنيا وذلك (لان رباط الخيل) فى دينهم كان (بامره) كما فى ديننا اذهو مندوب اليه (و) قوله (فطفق مسحا معناه يمسح رؤسها واعناقها اكرامالها) واظهارا لشدة شفقته عليها لكونها من اعظم الاعوان فى دفع اعداء الدين (وحمله على قطعها) كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عليه السلام جعل يمسح السيف بسوقها واعناقها اى يقطعها اما غضبا عليها بسبب ما جرى عليه من اجلها واما للتصدق بها (ضعيف) جدا (اذ لا دلالة للفظ عليه) كما فى قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف برأسه لربما فهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة (ورجوع ضمير توارت الى الشمس ابعد المحتملين) يريد ان ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ قد جرى ماله تعلق بها وهو العشى وان يعود الى الصافنات وهذا اولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس وايضا هى اقرب فى الذكر من لفظ العشى فالمعنى حينئذ انه امر باعدائها حتى توارت بالحجاب اى غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها المعز (الثانى) التمسك بقوله تعالى (ولقد فتنا سليمان) وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك تحصن فى جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله واخذ بنته وكانت فى غاية الجمال فاحبها وكانت لا يرقألها دمع حزنا على ابيها فامر سليمان الجن بان يعملوا لها تمثالا على صورة ابيها فكسته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح اليها مع ولائدها يسجدن له على عادتهن فى ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان عليه السلام لعصيانه باتخاذ الصنم الذى يسجد له فى بيته فقال له آصف انك مفتون بذنبك فتب الى الله فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه (الجواب) ان هذه

الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية كتاب الله مبرأ عنها فانه قال (النبي عليه السلام) في تفسير هذا الكلام (قال سليمان اطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة) منهن (ولدا يقاتل في سبيل الله) ولم يقل ان شاء الله (فلم تحمل) من تلك المائة (الا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فالقته على كرسيه بين يديه ولوانه قال ان شاء الله كان كما قال فالابتلاء) المذكور في الآية (انما كان لترك الاستثناء) لا للمعصية (وقيل) ابتلاؤه كان بالمرض فانه (مرض حتى صار) مشرفا على الموت لايقدر على حركة (كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد) فقالت الشياطين ان عاش ولده لم ينفك عن السخرة فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك (فخاف الشياطين ان تهلكه فامر السحاب ان يحمله وامر الريح ان تحمل اليه غذاءه فمات) ذلك الولد في السحاب (فالقي على كرسيه) فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه ❊ (الثالث) التمسك بما حكى عنه في القرآن وهو (قوله هب لي ملكا لاينبغي لاحد من بعدي) فانه (حسد) فيكون ذنبا (الجواب) انه ليس حسدا بل (معجز كل نبي) انما كان (من جنس مايفتخر به اهل زمانه وكان) ما افتخر به اهل زمان سليمان (هو الملك) اي المال والجاه فلاجرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك لتكون مملكته معجزة له (اوارادان ملك الدنيا موروث) اي ينتقل من واحد الى آخر (فطلب) من ربه بعدما شفي من مرضه الشديد (ملك الدين) الذي لايمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لاينبغي لاحد من بعدي اي ملكا لايمكن ان ينتقل عني الى غيري (اوارادالملك العظيم من القناعة) وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لايمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لاتمنع من خدمة المولى (ومنه قصة يونس) عليه السلام فانه ذهب مغاضبا وظن ان لن يقدر الله عليه واعترف بكونه ظالما والغضب ذنب والشك في قدرة الله تعالى كفر والظلم ايضا ذنب (والجواب لعل غضبه كان على قوم كفرة) بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطق المصابرة معهم فهذا غضب لله على اعدائه فلا يكون ذنبا (فظن ان لن نقدر عليه اي لن نضيق عليه) فانه مشتق من القدر كما في قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لامن القدرة (واني كنت من الظالمين اي لنفسي بترك الاولى) فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام لماصدر عنها مبالغة في التضرع (ولاتكن كصاحب الحوت اي في قلة الصبر) على الشدائد والمحن لتنال افضل الرتب وليس معناه لاتكن مثله في ارتكاب الذنب (ومنه قصة نبينا صلى الله عليه وسلم ❊والاحتجاج بها من وجوه❊ الاول ووجدك ضالا فهدى) ولاشك ان الضال عاص (الجواب انه قبل النبوة او) اراد (ضالا في امور الدنيا) ويجب حمله على هذا (لقوله ماضل صاحبكم وماغوى) اذ المراد به نفي الضلالة والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ماذكرنا ❊ (الثاني ماروى انه) عليه السلام لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله مايتقرب به اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها (قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومنات الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى) فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر (فاتاه جبريل) بعد ما امسى (وقال) له (تلوت على الناس مالم آته عليك) فحزن النبي لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما (فنزل) لتسليته (ومآ ارسلنا من قبلك من رسول ولانبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته الخ الجواب) على تقدير حمل التمني على القراءة هو (انه من القاء الشيطان) يعني ان الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي (حتى ظن انه عليه السلام قرأها والا) اي وان لم يكن من القائه بل (كان) النبي قارئا لها كان (ذلك كفرا) صادرا عنه وليس بجائز اجماعا (وايضا ربما كان) ماذكر من العبارة (قرآنا وتكون الاشارة) بتلك الغرانيق (الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام) اي لايهامه المشركين ان المراد به آلهتهم (او المراد) على تقدير حمل التمني على تمني القلب

وتفكره (ماتمناه بوسوسة الشيطان) ويكون المعنى ح ان النبي اذا تمنى شيأ وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغي ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة (او) نقول على التقدير الاول ايضا (هو) اى قوله تلك الغرانيق الى آخره كان من القرآن واريد بالغرانيق الاصنام لكنه (استفهام انكار) حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة منها (الثالث قصة زيد وزينب ❊ الجواب انه) اى نكاح زينب كان (بامر الله تعالى لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء وانما اخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين) وتوضيحه ان الله تعالى لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف انه ان طلقها لزمه التزوج بها ويصير سببا لطعنهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك واخفى في نفسه ما اوحى اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب (فقيل له وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وقيل كانت) زينب (ابنة عمة النبي عليه السلام) وطامعة في تزوجه اياها فلما خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى والديها فنزل قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله الآية فانقادوا كرها (وطمعت) زينب مع ذلك (ان يتزوجها النبي) بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح (فنشزت على زيد) حتى اعيته (فطلقها) فتزوجها النبي بامر من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه القصة (وما يقال انه احبها) حين رآها (فمما يجب صيانة النبي عن مثله وان صح فميل القلب غير مقدور) ثم القائلون بمحبته اياها منهم من قال لما احبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا كان امره بامساكها امرا بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا (وفيه) اى في ميل قلبه اليها وما تفرع عليه (ابتلاء الزوج بتطليقها) لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله امر صعب لا ينقاد له الا موفق (و) ابتلاء (النبي بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي) بالاخفاء (او التعرض للطعن) من الاعداء ❊ (الرابع ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاولى) الذي هو الاثخان (فان التحريم) اى تحريم الفداء (مستفاد من هذه الآية) فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب الى آخره انه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتكم بسبب اخذكم هذا الفداء ❊ (الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون عن الذنب الجواب انه تلطف في الخطاب) على طريقة قولك ارأيت رحمك الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذي هو انه تعالى عفا عنه ثم عاتبه اذ هو باطل قطعا واليه اشار بقوله (والا فلا عتاب بعد العفو) وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب (و) ان سلم ان هناك عتابا (قلنا ذلك) العتاب انما كان (بترك الاولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية) من تدبير الحروب فانه عليه السلام اذن جماعة تعللوا باعذار بالتخلف عن غزوة تبوك وتارك الافضل في امور الحرب قد يعاتب ❊ (السادس ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك) والوزر هو الذنب وانقاض الظهر يدل على كبره (الجواب) بان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفها (قبل النبوة او) هو (ترك الاولى) والانقاض حينئذ محمول على استعظامه اياه (او) نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا (للثقل الذي كان عليه من الغم) الشديد (لاصرار قومه) على انكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شانه وشد ازره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوى هذا التأويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا ❊ (السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر و) قوله (واستغفر لذنبك و) قوله (لقد تاب الله على النبي) اذ لا وجود للتوبة الامع الذنب (الجواب انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه) اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احديهما متقدمة

على الاخرى (او) انه (ترك الاولى) وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه (او) نقول (نسب اليه ذنب قومه) فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وما تأخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب الله على امة النبي واتباعه (واما ما يقال ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك) اى ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة اليك كانواع ايذائهم اياك (فلا يخفى ضعفه فان ذلك) انما يأتى (فى المصادر المتعدية) والذنب ليس منها والاكتفاء بادنى تعلق فى اضافة الذنب اليه مما لا يقبله ذوق سليم ❁ (الثامن قوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب انه ترك الاولى مما يليق بخلقه العظيم) ومثله يعاتب على مثله ❁ (التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى الجواب النهى لا يدل على الوقوع) لاحتمال ان يراد به التثبيت والاستمرار فى الزمان الآتى على ما كان عليه فى الماضى ❁ (العاشر يا ايها النبى اتق الله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك الجواب ما مر) من قصد التثبيت والاستمرار (مع ان الامر والنهى من اقوى اسباب العصمة) كما ستعرفه فلا يدلان على صدور الذنب ❁ (الحادى عشر لئن اشركت ليحبطن عملك الجواب الشرطية لا تقتضى تحقق الطرفين) كما فى قولك ان كان زيد حجرا كان جمادا (او المراد الشرك الخفى وهو الالتفات الى الناس) بل الى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى (او المراد بالخطاب غيره) على سبيل التعريض ويؤيده انه (قال ابن عباس رضى الله عنهما نزل القران على اياك اعنى فاسمعى ياجارة ❁ الثانى عشر فان كنت فى شك مما انزلنا اليك فاسئل الذين يقرأون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين الجواب شرطية) فلم يوصف عليه السلام بالشك بل فرض شكه كما يفرض المحال وامر بالرجوع الى اهل الكتاب على ذلك التقدير (والفائدة فى الرجوع الى اهل الكتاب زيادة قوته وطمانينته اولمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء) فيعرف انه اوتى مثل ما اوتى الانبياء السالفة وانت خبير بان هاتين الفائدتين انما تترتبان على الرجوع ابتداء والمذكور فى الآية هو الرجوع على تقدير الشك قال المص (واعلم انا انما طولنا فى مثل هذا ليعلم ان مسئلة نسيان الانبياء) وسهوهم فى صدور الكبائر عنهم (وتعمدهم الصغائر لا قاطع فيه نفيا) كما نبه عليه بقوله سابقا وانت تعلم ان دلالتها فى محل النزاع وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا ليست بالقوية (او اثباتا) اذ قد اجاب عن ادلة المثبتين ههنا (مع قيام الاحتمال العقلى اذ لو فرض نقيضه) وهو الصدور عنهم (لم يلزم منه محال لذاته) بلا شبهة (وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك) يعنى عدم الصدور وعلى هذا يجب ان يسرح ذلك الى بقعة الامكان ولا يجترأ على الانبياء باطلاق اللسان ❁ (المقصد السادس ❁ فى حقيقة العصمة) اخر بيانها عن التصديق بوجودها لان الماهية الحقيقية تتوقف على الهلية (وهى عندنا) على ما يقتضيه اصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء (ان لا يخلق الله فيهم ذنبا و) هى (عند الحكماء) بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل (ملكة تمنع عن الفجور وتحصل) هذه الصفة النفسانية ابتداء (بالعلم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات) فانه الزاجر عن المعصية والداعى الى الطاعة (وتتأكد) وتترسخ هذه الصفة فيهم (بتتابع الوحى) اليهم (بالاوامر) الداعية الى ما ينبغى (والنواهى) الزاجرة عما لا ينبغى (والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر) سهوا او عمدا عند من يجوز تعمدها (و) من (ترك الاولى والافضل (فان الصفات النفسانية تكون) فى ابتداء حصولها (احوالا) اى غير راسخة (ثم تصير ملكات) اى راسخة فى محلها (بالتدريج وقال قوم) العصمة (تكون خاصية فى نفس الشخص او فى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه) اى هذا القول (انه لو كان) صدور الذنب (كذلك) اى ممتنعا (لما استحق المدح بذلك) اى بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار (وايضا فالاجماع) منعقد (على انهم) اى الانبياء (مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان

الذنب ممتنعا عنهم لما كان) الامر (كذلك) اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفا (وايضا
قوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز
بالوحى لا غير) ولا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر (※ المقصد السابع ※ فى عصمة الملائكة
وقد اختلف فيها ءلنا انى وجهان ※ الاول ما حكى الله عنهم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية) وهى اربعة (اذ فيه غيبة لمن
يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه) ايضا (العجب وتزكية النفس) بذكر مناقبها (وفيه ايضا) انهم (قالوا
ما قالوه) من نسبة الافساد والسفك (رجما بالظن) اذ لا يليق بحكمة الله مع ارادته اعزاز بنى آدم ان يطلع
اعداءهم على عيوبهم (واتباع الظن فى مثله غير جائز) لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم (وفيه)
ايضا (انكار على الله فيما يفعله وهو من اعظم المعاصى) ※ الوجه (الثانى ابليس عاص) بترك السجود
حتى صار مطرودا ملعونا (وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم فى قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون
الا ابليس وبدليل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا قد تناوله والا لما استحق الذم ولما قيل له ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك والجواب عن) الوجه (الاول انه) اى قولهم اتجعل (استفسار عن الحكمة)
الداعية الى خلقهم لا انكار على الله فى خلقهم (والغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن
لا يعلمه) والله سبحانه عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك (وكذلك التزكية) اظهار
مناقب النفس فلا تتصور بالنسبة الى الله سبحانه (ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله) اذ قد يكون
فيه حكمة لا نعرفها (او بغيره) كقراءتهم ذلك من اللوح (و) الجواب (عن) الوجه (الثانى ان ابليس
كان من الجن) لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه (وصح الاستثناء وتناوله الامر للغلبة)
اى لتغليب الكثير على القليل فى اطلاق الاسم كما عرف فى موضعه (وكون طائفة من الملائكة مسمين
بالجن) على ما قيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة (خلاف الظاهر) لان
المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك (مع ان ذكره) اى ذكر كونه من الجن (فى معرض التعليل
لاستكباره وعصيانه) كما يتبادر من نظم الآية (يأباه) اى يأبى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك
لا تقتضى المعصية او يأبى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة (وللمثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو
قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون و) قوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون)
اذ يعلم منه انهم لا يعصون والا حصل الفتور فى التسبيح (و) قوله (يخافون ربهم من فوقهم) اى فلا
يعصونه (ويفعلون ما يؤمرون والجواب انما يتم ذلك) الاستدلال بتلك الآيات (اذا ثبت عمومها اعيانا
وازمانا ومعاصى) حتى يثبت بها ان جميعهم مبرأون عن جميع المعاصى فى جميع الازمنة (ولا قاطع فيه)
اى فى هذا المبحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلة طرفيه ظنية (وان الظن لا يغنى فى مثله) من المسائل التى يطلب
فيها العلم واليقين (من الحق شيأ ※ المقصد الثامن ※ فى تفضيل الانبياء على الملائكة لا نزاع فى انها
افضل من الملائكة السفلية) الارضية (انما النزاع فى الملائكة العلوية) السماوية (فقال اكثر
اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة) واكثر اهل الملل (وقالت المعتزلة و) ابو عبد الله (الحليمى)
والقاضى ابو بكر (منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا بوجوه اربعة ※ الاول قوله تعالى
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) فقد امروا بالسجود له (وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق
الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة) لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول
مما لا تقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل (لا يقال
السجود يقع على انحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم) له اذ يجوز ان يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة
لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز ان يكون عرفهم فى السجود كونه قائما مقام السلام فى عرفنا فلا يكون
غاية فى التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز

﴿ان﴾

ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات (لانا نقول) قوله (ارأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على انه اسجاد تكرمة) وتفضيل (وينفي سائر الاحتمالات) اذ لم يتقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود ❁ (الثاني قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) الى قوله قالوا سبحانك لاعلم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها (والعالم افضل من غيره لان الآية سيقت لذلك ولقوله قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ❁ الثالث ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لاوقاته وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل في الاخلاص واشق فتكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها) فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها ❁ (الرابع ان الانسان ركب تركيبا بين الملك) الذي له عقل بلا شهوة (والبهيمة) التي لها شهوة بلا عقل (فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الآية وذلك يقتضي) بطريق قياس احدا الجانبين على الآخر (ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة ❁ احتج الخصم) على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية ❁ اما العقلية فستة ❁ الاول الملائكة ارواح مجردة) عن علائق المادة وتوابعها فليس شيء من اوصافها بالقوة بل (كمالاتها كلها (بالفعل) في مبدأ الفطرة (بخلاف السفليات) اي النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها وانما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل (والتام اكمل من غيره ❁ الثاني الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية) الشريفة المبرأة عن الفساد وهي الافلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها واوضاعها (والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد ❁ الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشرور) والاخلاق الذميمة (كلها ❁ الرابع الروحانيات نورانية لطيفة) لاحجاب فيها عن تجلي الانوار القدسية فهي ابدا مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية (والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة) عن تلك المشاهدة المستمرة ❁ (الخامس الروحانيات قوية على افعال شاقة كالزلازل والسحب) فان الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب بعرض ويزول بتصريفاتها والآثار العلوية تحدث بمعوناتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امرا وقال فالمدبرات امرا (لا يلحقها بذلك فتور) لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكاتها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب (بخلاف الجسمانيات ❁ السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كان في الاعصر الاول وبما سيكون في الازمنة الآتية وبالامور الغائبة) عنا في الحال (وعلومهم كلية) اذ لا حواس لهم ترتسم فيها المثل الجزئية (فعلية) لانها مباد للحوادث في عالم الكون والفساد (فطرية) اي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة (آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه ❁ والجواب ان ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها) على ان النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر ❁ (واما) الوجوه ❁ النقلية فسبعة ❁ الاول) قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب (ولا اقول لكم اني ملك فانه) كلام (في معرض التواضع) ونفي التعظم والترفع والنزول عن هذه الدرجات فكأنه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية بل ادعي لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة (والجواب لا نسلم انه في معرض التواضع بل لما نزل) ماقبل هذه الآية وهو قوله (والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به) وتكذيبا له (فنزلت قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله) بفتحها

(ولا يعلم) ايضا (متى ينزل بهم العذاب) منها (ولا هو ملك يقدر على انزال العذاب) عليهم (كما يحكى ان جبريل قلب باحد جناحيه المؤتفكات) وهى بلاد قوم لوط (فقد دلت الآية على ان الملك اقدر واقوى فاين حديث الافضلية) التى هى اكثرية الثواب ❊ (الثانى قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ فهمهما منه انه حرضهما على الاكل من الشجرة لما منعا عنه بان المقصود بالمنع قصوركما عن درجة الملائكة فكلا منهما لم يحصل لكما ذلك الشرف) فقبلا منه واقدما عليه (والجواب انهما رأيا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة) منهما (فتمناهما مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال) الحقيقى (والفضيلة) المطلوبة ❊ (الثالث قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح فى تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا انا اقدر على هذا ولا من هو فوقى فى القوة ولا يقال من هو دونى) وكما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز ان يعكس (الجواب ان النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب) فاخرجوه عن كونه عبدا لله وادعوا له الالوهية (والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب ولا ام فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سببا لادعائهم الالوهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية) التى نحن بصددها (فى شئ ❊ الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكانى) اذ لا مكان له تعالى (بل قرب الشرف والرتبة وايضا فجعله) اى جعل عدم استكبارهم عن عبادته (دليلا على) هذا الوجه وهو (انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لا يستكبروا فذلك دليل افضليتهم) اذ مع التساوى او المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال (الجواب المعارضة بقوله) تعالى فى حق البشر (فى مقعد صدق عند مليك مقتدر) فيظهر حينئذ ان العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية (و) المعارضة (بقول الرسول حكاية عن الله انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده) كما يشهد به الذوق السليم (واما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم اقوى) واقدر على الافعال (لا) بكونهم (افضل ❊ الخامس ان الملائكة معلموا الانبياء قال تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والمعلم افضل) من المتعلم (الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله) واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلى ❊ (السادس الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبى بالنسبة الى امته فتكون) الملائكة (افضل ❊ الجواب) ان كان ماذكرتم قاعدة كلية (فيجب ان يكون واحد من آحاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه) وهو باطل قطعا ❊ (السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد ❊ الجواب ان ذلك) التقديم المطرد انما هو (بحسب ترتيب الوجود) فان الملائكة مقدمون فى الوجود لجعل الوجود اللفظى مطابقا للوجود الحقيقى (او) بحسب ترتيب (الايمان فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى) فيكون تقديم ذكرهم اولى

❊ المقصد التاسع ❊ فى كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا) خلافا لمن منع جواز الخوارق (واقعة خلافا للاستاذ ابى اسحاق والحليمى منا وغير ابى الحسين من المعتزلة) قال الامام الرازى فى الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحاق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصرى من المعتزلة (لنا اما جوازها فظاهر على اصولنا) وهى ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شئ منها على قدرته ولا يجب غرض فى افعاله ولاشك ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته (واما وقوعها فقصة مريم) حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا او ارهاصا لعيسى مما لا يقدم عليه منصف (وقصة آصف) وهى احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة فى طرفة

عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة (وقصة اصحاب الكهف) وهى ان الله سبحانه ابقاهم ثلثمائة سنة وازيد نياما احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا (وشئ منها) اى من هذه الامور الخارقة الواقعة فى تلك القصص (لم يكن معجزة لفقد شرطه) كما اشرنا اليه (وهو مقارنة الدعوى والتحدى احتج من لم يجوز الخوارق) اصلا (بما مر بجوابه ومن جوزها وانكر) الكرامة (احتج بانه لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة) حينئذ (دالة على النبوة و ينسد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة) فى المعجزة (وعدمه) اى عدم التحدى مع ذلك الادعاء فى الكرامة

﴿ المرصد الثانى ❁ فى المعاد فيه مقاصد ﴾

(المقصد ❁ الاول فى اعادة المعدوم) فان المعاد الجسمانى يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابرهيم عليه السلام فى احياء الطير (وهى جائزة عندنا) وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شئ فاذا عدم الموجود بقى ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفى بالكلية مع امكان الاعادة (خلافا للفلاسفة والتناسخية) المنكرين للمعاد الجسمانى (وبعض الكرامية وابى الحسين البصرى) ومحمود الخوارزمى من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسمانى ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هى جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه (لنا) فى جواز الاعادة (انه لا يمتنع وجوده الثانى لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء) بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشئ اولوازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب (فان قيل العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم (اخص من الوجود) المطلق (ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم) فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته اولازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا (قلنا الوجود امر واحد) فى حد ذاته (لا يختلف) ذلك الواحد (ابتداء واعادة) بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان (وكذلك الايجاد) امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة (فاذن يتلازمان) اى الوجود ان المبتدأ والمعاد وكذا الايجادان (امكانا ووجوبا وامتناعا) لان الاشياء المتوافقة فى الماهية يجب اشتراكها فى هذه الامور المستندة الى ذواتها (ولو جوزنا كون الشئ) الواحد (ممكنا فى زمان) كزمان الابتداء (ممتنعا فى زمان آخر) كزمان الاعادة (معللا) اى ذلك الكون (بان الوجود فى الزمان الثانى اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود فى الزمان الاول بحسب الاضافة) فلا يلزم من امتناع الوجود الثانى امتناع ما هو اعم منه اوامتناع ذلك المغاير (لجاز الانقلاب من الامتناع) الذاتى (الى الوجوب) الذاتى معللا بان الوجود فى زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود فى زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق اوالمغاير واجبا (وفيه) اى فى التجويز الثانى اللازم للتجويز الاول (مخالفة لبديهة العقل) الحاكمة بان الشئ الواحد يستحيل ان يقتضى لذاته عدمه فى زمان ويقتضى وجوده لذاته فى زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هى هى لا يتصور انفكاكه عنها (و) فيه (اغناء للحوادث عن المحدث) لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها فى زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية فى حدوثها (و) فيه (سد لباب اثبات الصانع) تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث (ويمكن) فى اثبات جواز الاعادة (ان يقال الاعادة اهون من الابتداء) كما ورد فى الكلام المجيد (وله المثل الاعلى لانه) اى ذلك المعدوم (استفاد بالوجود الاول) الذى كان قد اتصف به (ملكة الاتصاف بالوجود) فيقبل الوجود اسرع واشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهونية انما هى بالقياس الى القدرة الحادثة التى تتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية

عن اكل الشجرة) وارتكاب المنهى عنه ذنب * (الرابع قوله تعالى فتكونا من الظالمين) جعلهما الله
من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب * (الخامس قوله تعالى) حكاية عنهما (ربنا ظلمنا انفسنا
وان لم تغفرلنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل
كونه كبيرة (السادس قوله تعالى فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه) واستحقاق الاخراج
بسبب ازلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة (قلنا) فى الجواب (كيف يدعى انه فى الجنة
ولاامة له) هناك (كان نبيا) مبعوثا لتبليغ الاحكام (وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة)
كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فهذه القصة كانت
قبل النبوة (وهل الوقيعة) اى الطعن (فى الانبياء بمثل هذا) المتمسك (الظاهر دفعة الا لعمه) والحيرة
فى الضلالة (والجهل المفرط) فى الغواية (وقد تمسك فى ذنبه) اى ذنب آدم (بقوله تعالى هو الذى خلقكم
من نفس واحدة) هى آدم (وجعل منها زوجها) يعنى حواء (ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا
خفيفا الآية) فان الضمير فى قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اذلم يتقدم مايصلح لذلك سواهما
والضمير فى له لله سبحانه فقد صدر عنه الاشراك وقصته ان حواء لما اثقلت اى حان وقت
ثقل حملها جاءها ابليس فى غير صورته وقال لها لعل فى بطنك بهيمة فقالت ما ادرى فلما ازداد
ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت اخاف مما خوفتنى به فانى لا استطيع القيام فقال ارأيت
لو دعوت الله ان يجعله انسانا مثلى ومثل آدم اتسمينه باسمى فقالت نعم ثم انها حكت ماجرى بينهما لآدم
فجعلا يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا اى ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس
فقال سميه باسمى قالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضى آدم
بذلك (والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب) فى خلقكم (لقريش) وحدهم لالبنى آدم كلهم
(والنفس الواحدة قصى وجعل منها زوجها اى جعلها عربية) قرشية (من جنسه) لا انه خلقها
منه (واشركاهما) بالله (تسميتهما ابناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصى) والضمير
فى يشركون لهما ولاعقابهما وعلى هذا (فليس الضمير فى جعلا لآدم وحواء وان صح انه لآدم
وزوجه (فاين الدليل على الشرك فى الالوهية ولعله) اى لعل الشرك المذكور فى الآية (هو الميل
الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تعالى) بلا مطاوعة للشيطان فى الفعل
(وذلك) الميل المتفرع على الوسوسة (غير داخل تحت الاختيار) فلا يكون معصية وذنبا (اولعله) كان
(قبل النبوة) فان قلت قد مر امتناع الكفر على الانبياء مطلقا قلت معنى اشركاهما بالله انهما اطاعا
ابليس فى تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر فى القصة وليس ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره
قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا انه جعل اولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير
فى يشركون (ومنه) اى ومن ذلك المجمل (قصة ابراهيم عليه السلام واظهر مايوهم الذنب) فى قصته
امران * الاول قوله) فى حق الكوكب (هذا ربى) فان كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا
(و) الجواب ان يقال (لايخفى انه) اى هذا الكلام (صدر عنه قبل تمام النظر فى معرفة الله وكم بينه
وبين النبوة) اذ لايتصور نبوة الا بعد تمام ذلك النظر فلا اشكال اذ نختار انه لم يعتقده فيكون كذبا
صادرا قبل البعثة ولك ان تقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما فى برهان الخلف ارشادا للصابئة
اذ حاصل ماذكره ان الكواكب لو كانت اربابا كما تزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل
(الثانى) من الامرين (قوله رب ارنى كيف تحيى الموتى والشك فى قدرة الله) على احياء الموتى (كفر
و) الجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن شك فى الاحياء او القدرة عليه بل (فى الآية تصريح بانه طلبه
لان فى عين اليقين من الطمأنينة ماليس فى علم اليقين فان للوهم باحداث الوساوس والدغادغ
سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين) وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لا عنه

لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المفضية الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمانينة فى اصل الاحياء والقدرة عليه (هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد ان يبعث نبيا يحيى بدعائه الموتى) وذلك علامة ان الله تعالى قد اتخذه خليلا (فاراد) ابراهيم (ان يعلم اهو هو) و(كيف) لا تحمل الآية على ما مر (والشك فى قدرة الله تعالى كفروانتم لا تقولون به) فما هو جوابكم فهو جوابنا ومما يتمسك به من قصة ابراهيم قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة فى النجوم فقال انى سقيم والنظر فى علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر فى النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكمال قدرته من اعظم الطاعات واما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تعالى اخبره بانه اذا طلع النجم الفلانى فانه يمرض ※ ومنه قصة موسى عليه السلام والتمسك بها من وجوه ※ الاول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله) لذلك القبطى (بحق) اى لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان (لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب انى ظلمت نفسى وقوله فعلتها اذا وانا من الضالين ※ الجواب انه كان قبل النبوة) وايضا جاز ان يكون قتله خطاء وما صدر عنه من اقواله محمولا على التواضع وهضم النفس ※ (الثانى انه اذن لهم فى اظهار السحر لقوله القوا ما انتم ملقون) واظهاره حرام فيكون اذنه ايضا حراما ※ (الجواب انه) اى اظهار السحر (لم يكن حراما حينئذ) فانه مما يختلف فيه الشرايع بحسب الاوقات (اوعلم) موسى (انهم يلقون) سواء (اذن لهم ام لا بدليل ما انتم ملقون) فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم (اواراد اظهار معجزته) فى عصاه وتلقفها لما افكوه (ولا يتم) ذلك الاظهار فى ذلك المقام (الا بذلك) الاذن (فكان واجبا) لكونه مقدمة للواجب (اواراد) القوا ما انتم ملقون (ان كنتم محقين نحو فأتوا بسورة من مثله الى قوله ان كنتم صادقين ※ الثالث) قوله (والقى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه وهارون كان نبيا فان كان له ذنب) استحق به التأديب من موسى (فذاك هو المطلوب والا فايذاؤه) بلا استحقاق (ذنب) صدر عن موسى (الجواب لم يكن ذلك) الجر (على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال) فى تلك الواقعة (فخاف هارون ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه) اى يعتقدوا انه يؤذيه وذلك (لسوء ظنهم بموسى) حتى انه لما مات هارون فى غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا بان موسى لما رآى جزع هارون واضطرابه لما جرى من قومه اخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا اراد اصلاح غضبان اوتسكين مصاب وبان موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر اخذ برأس اخيه لا على طريقة الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضه على لحيته الا انه نزل اخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما يناله من خير اوشر قال الآمدى لا يخفى بعد هذه التأويلات وخروجها عن مذاق العقل ※ (الرابع قول) اى قول موسى (للخضر لقد جئت شيأ امرا وشيأ نكرا) وذلك الفعل لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطأ وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا (قلنا) اراد منكرا (من حيث الظاهر) على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانها شئ منكر (اواراد عجيبا) فان من رآى شيأ عجيبا جدا فانه قد يقول هذا شئ منكر (وفعل الخضر) لما كان بامر الله (لم يكن منكرا) فى الحقيقة (ومنه قصة داود) وهى انه طمع فى امرأة اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى (و) هذه (القصة) على الوجه الذى شهرت به (مختلقة) اى مفتراة (للحشوية اذ لا يليق ادخال الذم الشنيع فى اثناء المدائح العظام) يعنى ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النعجة باوصاف كاملة منها انه ذو الايد اى القوة واراد القوة فى الدين لان القوة فى الدنيا كانت حاصلة لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة فى الدين هى العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل

الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اى رجاع الى ذكر الله فكيف يتصور منه ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشى والاشراق وسخر له الطير محشورة كل له اواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه اوتى الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغى علما وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف عنه اخبث الشياطين من مزاحمة اتباعه فى الزوج والمنكوحة ومدحه ايضا بعد قصة النعجة بانه جعله خليفة فى الارض وهذا من اجل المدائح واذا كان الامر كذلك لم يصح ان تحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة فى حق داود عليه السلام (بل تسور قوم قصره للايقاع به فلما راوه مستيقظا اخترع احدهم الخصومة) المذكورة فى القرآن وزعموا انهم انما قصدوه لاجلها لا لاسوء به من قتل النفس اوسرقة المال (ونسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة) وعلى هذا فمعنى قوله تعالى انما فتناه اختبرناه فى انه حين اساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعالجهم بالعقوبة اولا فلما لم يعاقبهم كان غاية فى الحلم والاستغفار لا يجب ان يكون لذنب منه بل جاز ان يكون طلبا لعفو الله عنهم وان يغفر لهم مبالغة فى الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اى غفرنا لاجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المذكور الذى اتى به اولئك المتسورون وحينئذ لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان وخلط المذمة البليغة باوصاف الكمال قال الامام الرازى من انصف علم ان الحق الصريح ماذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذى يرويها عليه اهل الحشو (ومنه قصة سليمان) والتمسك بها (من وجهين) بل من وجوه (الاول) التمسك بقوله تعالى (اذ عرض عليه بالعشى) اى بعد الزوال (الصافنات الجياد الآية) فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافنات الهاه عن ذكر الله حتى روى انه فاتت عنه صلاة العصر (الجواب لا دلالة فيه على فوت الصلاة مع انه اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله احببت حب الخير مبالغة فى الحب) فان الانسان قد يحب شيأ ولكن لا يحب ان يحبه فاذا احبه واحب ان يحبه فذلك هو الكمال فى المحبة (و) قوله (عن ذكر ربى اى بسببه) كما يقال سقاه عن العيمة اى لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره اى امره (لا بالهوى) وطلب الدنيا وذلك (لان رباط الخيل) فى دينهم كان (بامره) كما فى ديننا اذ هو مندوب اليه (و) قوله (فطفق مسحا معناه يمسح رؤسها واعناقها اكراما لها) واظهارا لشدة شفقته عليها لكونها من اعظم الاعوان فى دفع اعداء الدين (وحمله على قطعها) كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عليه السلام جعل يمسح السيف بسوقها واعناقها اى يقطعها اما غضبا عليها بسبب ما جرى عليه من اجلها واما للتصدق بها (ضعيف) جدا (اذ لا دلالة للفظ عليه) كما فى قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف برأسه لربما فهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة (ورجوع ضمير توارت الى الشمس ابعد المحتملين) يريد ان ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ قد جرى ماله تعلق بها وهو العشى وان يعود الى الصافنات وهذا اولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس وايضا هى اقرب فى الذكر من لفظ العشى فالمعنى حينئذ انه امر باعدائها حتى توارت بالحجاب اى غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها المعنى (الثانى) التمسك بقوله تعالى (ولقد فتنا سليمان) وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك تحصن فى جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله واخذ بنته وكانت فى غاية الجمال فاحبها وكانت لا يرقأ لها دمع حزنا على ابيها فامر سليمان الجن بان يعملوا لها تمثالا على صورة ابيها فكسته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح اليها مع ولائدها يسجدن له على عادتهن فى ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان عليه السلام لعصيانه باتخاذ الصنم الذى يسجد له فى بيته فقال له آصف انك مفتون بذنبك فتب الى الله فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه (الجواب) ان هذه

الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية كتاب الله مبرأ عنها فانه قال (النبي عليه السلام) في تفسير هذا الكلام (قال سليمان اطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة) منهن (ولدا يقاتل في سبيل الله) ولم يقل ان شاء الله (فلم تحمل) من تلك المائة (الا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فالقته على كرسيه بين يديه ولوانه قال ان شاء الله كان كما قال فالابتلاء) المذكور في الآية (انما كان لترك الاستثناء) لا للمعصية (وقيل) ابتلاؤه كان بالمرض فانه (مرض حتى صار) مشرفا على الموت لايقدر على حركة (كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد) فقالت الشياطين ان عاش ولده لم ينفك عن السخرة فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك (فخاف الشياطين ان تهلكه فامر السحاب ان يحمله وامر الريح ان تحمل اليه غذاءه فمات) ذلك الولد في السحاب (فالقى على كرسيه) فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه ❊ (الثالث) التمسك بما حكى عنه في القرآن وهو (قوله هب لى ملكا لاينبغي لاحد من بعدى) فانه (حسد) فيكون ذنبا (الجواب) انه ليس حسدا بل (معجز كل نبي) انما كان (من جنس مايفتخر به اهل زمانه وكان) ما افتخر به اهل زمان سليمان (هو الملك) اى المال والجاه فلا جرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك لتكون مملكته معجزة له (اواراد ان ملك الدنيا موروث) اى ينتقل من واحد الى آخر (فطلب) من ربه بعد ماشفى من مرضه الشديد (ملك الدين) الذى لايمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لاينبغي لاحد من بعدى اى ملكا لايمكن ان ينتقل عنى الى غيرى (اواراد الملك العظيم من القناعة) وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لايمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لاتمنع من خدمة المولى (ومنه قصة يونس) عليه السلام فانه ذهب مغاضبا وظن ان لن يقدر الله عليه واعترف بكونه ظالما والغضب ذنب والشك في قدرة الله تعالى كفر والظلم ايضا ذنب (والجواب لعل غضبه كان على قوم كفرة) بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطق المصابرة معهم فهذا غضب لله على اعدائه فلا يكون ذنبا (فظن ان لن نقدر عليه اى لن نضيق عليه) فانه مشتق من القدر كما في قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة (وانى كنت من الظالمين اى لنفسي بترك الاولى) فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة في التضرع (ولاتكن كصاحب الحوت اى في قلة الصبر) على الشدائد والمحن لتنال افضل الرتب وليس معناه لاتكن مثله في ارتكاب الذنب (ومنه قصة نبينا صلى الله عليه وسلم ❊ والاحتجاج بها من وجوه ❊ الاول ووجدك ضالا فهدى) ولاشك ان الضال عاص (الجواب انه قبل النبوة او) اراد (ضالا في امور الدنيا) ويجب حمله على هذا (لقوله ماضل صاحبكم وماغوى) اذ المراد به نفي الضلالة والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ماذكرنا ❊ (الثاني ماروى انه) عليه السلام لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله مايتقرب به اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها (قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومنات الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى) فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر (فاتاه جبريل) بعد ما امسى (وقال) له (تلوت على الناس مالم اتله عليك) فحزن النبي لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما (فنزل) لتسليته (ومآ ارسلنا من قبلك من رسول ولانبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته الخ الجواب) على تقدير حمل التمني على القراءة هو (انه من القاء الشيطان) يعني ان الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي (حتى ظن انه عليه السلام قرأها والا) اى وان لم يكن من القائه بل (كان) النبي قارئا لها كان (ذلك كفرا) صادرا عنه وليس بجائز اجماعا (وايضا ربما كان) ماذكر من العبارة (قرآنا وتكون الاشارة) بتلك الغرانيق (الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام) اى لايهامه المشركين ان المراد به آلهتهم (اوالمراد) على تقدير حمل التمني على تمني القلب

وتفكره (ماتمناه بوسوسة الشيطان) ويكون المعنى ح ان النبي اذا تمنى شيأ وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لاينبغي ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة (او) نقول على التقدير الاول ايضا (هو) اى قوله تلك الغرانيق الى آخره كان من القرآن واريد بالغرانيق الاصنام لكنه (استفهام انكار) حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة منها (الثالث قصة زيد وزينب ❊ الجواب انه) اى نكاح زينب كان (بامر الله تعالى لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء وانما اخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين) وتوضيحه ان الله تعالى لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف انه ان طلقها لزمه التزوج بها ويصير سببا لطعنهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك واخفى في نفسه ما اوحى اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب (فقيل له وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وقيل كانت) زينب (ابنة عمة النبي عليه السلام) وطامعة في تزوجه اياها فلما خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى والديها فنزل قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله الآية فانقاد واكرها (وطمعت) زينب مع ذلك (ان يتزوجها النبي) بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح (فنشزت على زيد) حتى اعيته (فطلقها) فتزوجها النبي بامر من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه القصة (وما يقال انه احبها) حين رآها (فمما يجب صيانة النبي عن مثله وان صح فميل القلب غير مقدور) ثم القائلون بمحبته اياها منهم من قال لما احبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا كان امره بامساكها امرا بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا (وفيه) اى في ميل قلبه اليها وما تفرع عليه (ابتلاء الزوج بتطليقها) لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله امر صعب لا ينقاد له الا موفق (و) ابتلاء (النبي بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي) بالاخفاء (او التعرض للطعن) من الاعداء ❊ (الرابع ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاولى) الذي هو الاثخان (فان التحريم) اى تحريم الفداء (مستفاد من هذه الآية) فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب الى آخره انه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتكم بسبب اخذكم هذا الفداء ❊ (الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون عن الذنب الجواب انه تلطف في الخطاب) على طريقة قولك ارأيت رحمك الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذي هو انه تعالى عفا عنه ثم عاتبه اذ هو باطل قطعا واليه اشار بقوله (والا فلا عتاب بعد العفو) وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب (و) ان سلم ان هناك عتابا (قلنا ذلك) العتاب انما كان (بترك الاولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية) من تدبير الحروب فانه عليه السلام اذن جماعة تعللوا باعذار بالتخلف عن غزوة تبوك وتارك الافضل في امور الحرب قد يعاتب ❊ (السادس ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك) والوزر هو الذنب وانقاضه الظهر يدل على كبره (الجواب) بان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفه (قبل النبوة او) هو (ترك الاولى) والانقاض حينئذ محمول على استعظامه اياه (او) نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا (للثقل الذي كان عليه من الغم) الشديد (لاصرار قومه) على انكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شانه وشد ازره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوى هذا التأويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا ❊ (السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) وقوله (واستغفر لذنبك و) قوله (لقد تاب الله على النبي) اذ لا وجود [illegible] الذنب ([illegible] وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة لل[illegible] ان [illegible] متقدمة

على الاخرى (او) انه (ترك الاولى) وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه (او) نقول (نسب اليه ذنب قومه) فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وما تأخر منه واستغفر لذب امتك وتاب الله على امة النبي واتباعه (واما ما يقال ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك) اى ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة اليك كانواع ايذائهم اياك (فلا يخفى ضعفه فان ذلك) انما يتأتى (فى المصادر المتعدية)والذنب ليس منها والاكتفاء بادنى تعلق فى اضافة الذنب اليه مما لا يقبله ذوق سليم * (الثامن قوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب انه ترك الاولى مما يليق بخلقه العظيم) ومثله يعاتب على مثله * (التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى الجواب النهى لا يدل على الوقوع) لاحتمال ان يراد به التثبيت والاستمرار فى الزمان الآتى على ما كان عليه فى الماضى * (العاشر يا ايها النبى اتق الله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك الجواب ما مر) من قصد التثبيت والاستمرار (مع ان الامر والنهى من اقوى اسباب العصمة) كما ستعرفه فلا يدل لان على صدور الذنب * (الحادى عشر لئن اشركت ليحبطن عملك الجواب الشرطية لا تقتضى تحقق الطرفين) كما فى قولك ان كان زيد حجرا كان جمادا (او المراد الشرك الخفى وهو الالتفات الى الناس) بل الى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى (او المراد بالخطاب غيره) على سبيل التعريض ويؤيده انه (قال ابن عباس رضى الله عنهما نزل القران على اياك اعنى فاسمعى ياجارة * الثانى عشر فان كنت فى شك مما انزلنا اليك فاسئل الذين يقرأون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين الجواب شرطية) فلم يوصف عليه السلام بالشك بل فرض شكه كما يفرض المحال وامر بالرجوع الى اهل الكتاب على ذلك التقدير (والفائدة فى الرجوع الى اهل الكتاب زيادة قوته وطمانينته اولمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء) فيعرف انه اوتى مثل ما اوتى الانبياء السالفة وانت خبير بان هاتين الفائدتين انما تترتبان على الرجوع ابتداء والمذكور فى الآية هو الرجوع على تقدير الشك قال المص (واعلم انا انما طولنا فى مثل هذا ليعلم ان مسئلة نسيان الانبياء)وسهوهم فى صدور الكبائر عنهم (وتعمدهم الصغائر لا قاطع فيه نفيا) كما نبه عليه بقوله سابقا وانت تعلم ان دلالتها فى محل النزاع وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا ليست بالقوية (او اثباتا) اذ قد اجاب عن ادلة المثبتين ههنا (مع قيام الاحتمال العقلى اذ لو فرض نقيضه) وهو الصدور عنهم (لم يلزم منه محال لذاته) بلا شبهة (وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك) يعنى عدم الصدور وعلى هذا يجب ان يسرح ذلك الى بقعة الامكان ولا يجترأ على الانبياء باطلاق اللسان * (المقصد السادس * فى حقيقة العصمة) اخر بيانها عن التصديق بوجودها لان الماهية الحقيقية تتوقف على الهلية (وهى عندنا) على ما يقتضيه اصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء (ان لا يخلق الله فيهم ذنبا و) هى (عند الحكماء) بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل (ملكة تمنع عن الفجور وتحصل) هذه الصفة النفسانية ابتداء (بالعلم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات) فانه الزاجر عن المعصية والداعى الى الطاعة (وتتأكد) وتترسخ هذه الصفة فيهم (بتتابع الوحى) اليهم (بالاوامر) الداعية الى ما ينبغى (والنواهى) الزاجرة عما لا ينبغى (والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر) سهوا او عمدا عند من يجوز تعمدها (و) من (ترك الاولى والافضل (فان الصفات النفسانية تكون) فى ابتداء حصولها (احوالا) اى غير راسخة (ثم تصير ملكات) اى راسخة فى محلها (بالتدريج وقال قوم) العصمة (تكون خاصية فى نفس الشخص او فى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه) اى هذا القول (انه لو كان) صدور الذنب (كذلك) اى ممتنعا (لما استحق المدح بذلك) اى بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت (وايضا فالاجماع) منعقد (على انهم) اى الانبياء (مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان

الذنب ممتنعا عنهم لما كان) الامر (كذلك) اذلا تكليف بترك الممتنع ولاثواب عليه لما عرفت آنفا (وايضا
فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز
بالوحى لاغير) فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر (* المقصد السابع * فى عصمة الملائكة
وقد اختلف فيها) لنا فى وجهان * الاول ما حكى الله عنهم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية) وهى اربعة (اذ فيه غيبة لمن
يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه) ايضا (العجب وتزكية النفس) بذكر مناقبها (وفيه ايضا) انهم (قالوا
ماقالوه) من نسبة الافساد والسفك (رجما بالظن) اذ لا يليق بحكمة الله مع ارادته اعزاز بنى آدم ان يطلع
اعداءهم على عيوبهم (واتباع الظن فى مثله غير جائز) لقوله تعالى ولا تقف ماليس لك به علم (وفيه)
ايضا (انكار على الله فيما يفعله وهو من اعظم المعاصى) * الوجه (الثانى ابليس عاص) بترك السجود
حتى صار مطرودا ملعونا (وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم فى قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون
الا ابليس وبدليل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا قد تناوله والا لما استحق الذم ولما قيل له مامنعك
ان لا تسجد اذ امرتك والجواب عن) الوجه (الاول انه) اى قولهم اتجعل (استفسار عن الحكمة)
الداعية الى خلقهم لا انكار على الله فى خلقهم (والغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن
لا يعلمه) والله سبحانه عالم بجميع الاشياء ماظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك (وكذلك التزكية) اظهار
مناقب النفس فلا تتصور بالنسبة الى الله سبحانه (ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله) اذ قد يكون
فيه حكمة لا نعرفها (او بغيره) كقراءتهم ذلك من اللوح (و) الجواب (عن) الوجه (الثانى ان ابليس
كان من الجن) لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه (وصح الاستثناء وتناوله الامر للغلبة)
اى لتغليب الكثير على القليل فى اطلاق الاسم كما عرف فى موضعه (وكون طائفة من الملائكة مسمين
بالجن) على ماقيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة (خلاف الظاهر) لان
المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك (مع ان ذكره) اى ذكر كونه من الجن (فى معرض التعليل
لاستكباره وعصيانه) كما يتبادر من نظم الآية (يأباه) اى يأبى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك
لا تقتضى المعصية او يأبى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة (وللمثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو
قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون مايؤمرون و) قوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون)
اذ يعلم منه انهم لا يعصون والا حصل الفتور فى التسبيح (و) قوله (يخافون ربهم من فوقهم) اى فلا
يعصونه (ويفعلون مايؤمرون والجواب انما يتم ذلك) الاستدلال بتلك الآيات (اذا ثبت عمومها اعيانا
وازمانا ومعاصى) حتى يثبت بها ان جميعهم مبرأون عن جميع المعاصى فى جميع الازمنة (ولا قاطع فيه)
اى فى هذا المبحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلة طرفيه ظنية (وان الظن لا يغنى فى مثله) من المسائل التى يطلب
فيها العلم واليقين (من الحق شيأ * المقصد الثامن * فى تفضيل الانبياء على الملائكة لا نزاع فى انها
افضل من الملائكة السفلية) الارضية (انما النزاع فى الملائكة العلوية) السماوية (فقال اكثر
اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة) واكثر اهل الملل (وقالت المعتزلة و) ابو عبد الله (الحليمى)
والقاضى ابو بكر (منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا بوجوه اربعة * الاول قوله تعالى
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) فقد امروا بالسجود له (وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق
الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة) لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول
مما لا تقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل (لا يقال
السجود يقع على انحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم) له اذ يجوز ان يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة
لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز ان يكون عرفهم فى السجود كونه قائما مقام السلام فى عرفنا فلا يكون
غاية فى التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز

ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات (لا نا نقول) قوله (ارأيتك هذا الذي كرمت علي واناخير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على انه اسجاد تكرمة) وتفضيل (وينفي سائر الاحتمالات) اذ لم يتقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود * (الثاني قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) الى قوله قالوا سبحانك لاعلم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها (والعالم افضل من غيره لان الآية سبقت لذلك ولقوله قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون * الثالث ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لاوقاته وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل في الاخلاص واشق فتكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها) فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها * (الرابع ان الانسان ركب تركيبا بين الملك) الذي له عقل بلا شهوة (والبهيمة) التي لها شهوة بلا عقل (فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الآية وذلك يقتضي) بطريق قياس احد الجانبين على الآخر (ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة * احتج الخصم) على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية * اما العقلية فستة * الاول الملائكة ارواح مجردة) عن علائق المادة وتوابعها فليس شيء من اوصافها بالقوة بل (كمالاتها كلها (بالفعل) في مبدأ الفطرة (بخلاف السفليات) اي النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها وانما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل (والتام اكمل من غيره * الثاني الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية) الشريفة المبرأة عن الفساد وهي الافلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها واوضاعها (والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد * الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشرور) والاخلاق الذميمة (كلها * الرابع الروحانيات نورانية لطيفة) لاحجاب فيها عن تجلي الانوار القدسية فهي ابدا مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية (والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة) عن تلك المشاهدة المستمرة * (الخامس الروحانيات قوية على افعال شاقة كالزلازل والسحب) فان الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها والآثار العلوية تحدث بمعونتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امرا وقال فالمدبرات امرا (لايلحقها بذلك فتور) لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكاتها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب (بخلاف الجسمانيات * السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كان في الاعصر الاول وبما سيكون في الازمنة الآتية وبالامور الغائبة) عنا في الحال (وعلومهم كلية) اذ لاحواس لهم ترتسم فيها المثل الجزئية (فعلية) لانها مبادٍ للحوادث في عالم الكون والفساد (فطرية) اي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة (آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه * والجواب ان ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها) على ان النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر * (واما) الوجوه * النقلية فسبعة * (الاول) قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب (ولا اقول لكم اني ملك فانه) كلام (في معرض التواضع) ونفي التعظم والترفع والنزول عن هذه الدرجات فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية بل ادعي لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة (والجواب لا نسلم انه في معرض التواضع بل لما نزل) ما قبل هذه الآية وهو قوله (والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به) وتكذيبا له (فنزلت قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله) بفتحها

(ولايبلغ) ايضا (متى ينزل بهم العذاب) منها (ولاهو ملك يقدر على انزال العذاب) عليهم (كما
يحكى ان جبريل قلب باحد جناحيه المؤتفكات) وهي بلاد قوم لوط (فقد دلت الآية على ان
الملك اقدر واقوى فان حديث الافضلية) التي هي اكثرية الثواب ❊ (الثاني قوله تعالى ما نهيكما
ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ فهم منه انه حرضهما على الاكل من الشجرة
لما منعا عنه بان المقصود بالمنع قصوركما عن درجة الملائكة فكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف)
فقبلا منه واقدما عليه (والجواب انهما رأيا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة) منهما
(فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال) الحقيقي (والفضيلة) المطلوبة ❊ (الثالث قوله تعالى
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على
المسيح كما يقال لا انا اقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة ولا يقال من هو دوني) وكما يقال
لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز ان يعكس (الجواب ان النصارى
استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب) فاخرجوه عن كونه عبدا لله
وادعوا له الالوهية (والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب ولا ام
فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سببا لادعائهم الالوهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من
الافضلية) التي نحن بصددها (في شيء ❊ الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد
بكونهم عنده ليس القرب المكاني) اذ لا مكان له تعالى (بل قرب الشرف والرتبة وايضا لجعله) اي جعل
عدم استكبارهم عن عبادته (دليلا على) هذا الوجه وهو (انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى
ان لا يستكبروا فذلك دليل افضليتهم) اذ مع التساوي او المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال
(الجواب المعارضة بقوله) تعالى في حق البشر (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) فيظهر حينئذ ان
العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية (و) المعارضة (بقول الرسول حكاية عن الله انا عند المنكسرة
قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده) كما يشهد به الذوق السليم (واما الاستدلال
بعدم الاستكبار فبكونهم اقوى) واقدر على الافعال (لا) بكونهم (افضل ❊ الخامس ان الملائكة
معلموا الانبياء قال تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والمعلم افضل) من المتعلم
(الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله) واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلي ❊ (السادس الملائكة
رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى امته فيكون) الملائكة
(افضل ❊ الجواب) ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية (فيجب ان يكون واحد من آحاد الناس اذا ارسله ملك
الى ملك افضل من الملك المرسل اليه) وهو باطل قطعا ❊ (السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر
الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد ❊ الجواب ان ذلك) التقديم المطرد انما هو (بحسب ترتيب
الوجود) فان الملائكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي (او
بحسب ترتيب (الايمان فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى) فيكون تقديم ذكرهم اولى

❊ المقصد التاسع ❊ في كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا) خلافا لمن منع جواز الخوارق (واقعة خلافا
للاستاذ ابي اسحاق والحليمي منا وغير ابي الحسين من المعتزلة) قال الامام الرازي في الاربعين المعتزلة
ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحاق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين
البصري من المعتزلة (لنا اما جوازها فظاهر على اصولنا) وهي ان وجود الممكنات مستند الى قدرته
الشاملة لجميعها فلا يمتنع شيء منها على قدرته ولا يجب غرض في افعاله ولا شك ان الكرامة امر ممكن اذ
ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته (واما وقوعها فقصة مريم) حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق
عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا او ارهاصا
لعيسى مما لا يقدم عليه منصف (وقصة آصف) وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة

عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة (وقصة اصحاب الكهف) وهي ان الله سبحانه ابقاهم ثلثمائة سنة وازيد نياما احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا (وشيء منها) اى من هذه الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص (لم يكن معجزة لفقد شرطه) كما اشرنا اليه (وهو مقارنة الدعوى والتحدي احتج من لم يجوز الخوارق) اصلا (بما مر بجوابه ومن جوزها وانكر الكرامة (احتج بانها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة) حينئذ (دالة على النبوة و ينسد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة) في المعجزة (وعدمه) اى عدم التحدي مع ذلك الادعاء في الكرامة

المرصد الثاني ❊ في المعاد وفيه مقاصد

(المقصد ❊ الاول في اعادة المعدوم) فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في احياء الطير (وهي جائزة عندنا) وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الموجود بقى ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة (خلافا للفلاسفة والتناسخية) المنكرين للمعاد الجسماني (وبعض الكرامية وابي الحسين البصري) ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه (لنا) في جواز الاعادة (انه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء) بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لوازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب (فان قيل العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم (اخص من الوجود) المطلق (ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم) فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او لازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا (قلنا الوجود امر واحد) في حد ذاته (لا يختلف) ذلك الواحد (ابتداء واعادة) بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان (وكذلك الايجاد) امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة (فاذن يتلازمان) اى الوجود ان المبتدأ والمعاد وكذا الايجادان (امكانا ووجوبا وامتناعا) لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها (ولو جوزنا كون الشيء) الواحد (ممكنا في زمان) كزمان الابتداء (ممتنعا في زمان آخر) كزمان الاعادة (معللا) اى ذلك الكون (بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة) فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير (لجاز الانقلاب من الامتناع) الذاتي (الى الوجوب) الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا (وفيه) اى في التجويز الثاني اللازم للتجويز الاول (مخالفة لبديهة العقل) الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنها (و) فيه (اغناء الحوادث عن المحدث) لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية في حدوثها (و) فيه (سد لباب اثبات الصانع) تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث (ويمكن) في اثبات جواز الاعادة (ان يقال الاعادة اهون من الابتداء) كما ورد في الكلام المجيد (وله المثل الاعلى لانه) اى ذلك المعدوم (استفاد بالوجود الاول) الذي كان قد اتصف به (ملكة الاتصاف بالوجود) فيقبل الوجود اسرع واشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهونية انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية

لايتصور هناك تفاوت بالاهونية (والخصم يدعى الضرورة تارة ويلتجئ الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشئ ونفسه محال بالضرورة) اذلابد للتخلل من طرفين متغايرين (فيكون) حينئذ (الوجود بعد العدم غير الوجود قبله) حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا (فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه) لأن كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه لامعنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود فى زمان آخر ثم اتصف به فى زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زمانى الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير فى الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة فى حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة (واما الاستدلال فهو من وجوه ❊ الاول انما يكون المعاد معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت) الذى كان فيه مبتدأ (فيلزم ان يعاد فى وقته الاول وكل ماوقع فى وقته الاول فهو مبتدأ فيكون حينئذ مبتدأ من حيث انه معاد هذا خلف الجواب انما اللازم) فى اعادة الشئ بعينه (اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود فى هذه الساعة هو) بعينه (الموجود قبلها بحسب الامر الخارجى) اى بحسب الامر المعتبر فى وجوده فى الخارج لاتفاوت ولاتغاير فى ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة فى وجوده خارجا لكان هو فى كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعا (ومايقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فاسد وهمى والتغاير) الذى يحكم به فى هذه الصورة (انما هو بحسب الذهن) والاعتبار (دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان) ذلك التلميذ (مصرا على التغاير) بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة (فقال) ابن سينا (لما كان الامر على ما تزعم فلا يلزمنى الجواب لانى غير من كان يباحثك) وانت ايضا غير من كان يباحثنى (فبهت) التلميذ (وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير فى الواقع) وبان الوقت ليس من المشخصات (ولئن سلمنا ان الوقت داخل فى العوارض) المشخصة (وانه) اى المعدوم (معاد بوقته الاول فلم قلتم ان الواقع فى وقته الاول يكون) مطلقا (مبتدأ) حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا معا (وانما يكون كذلك ان لو لم يكن وقته) ايضا (معادا معه) وبعبارة اخرى الواقع فى وقته الاول انما يكون مبتدأ اذا لم يكن مسبوقا بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لامبتدأ ❊ (الثانى لو) امكن الاعادة و (فرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستأنفا) بلا شبهة (فلنفرضه) ايضا (موجودا) مع ذلك المعاد (وحينئذ لايتميز المعاد عن المستأنف و يلزم الاثنينية بدون الامتياز) بين ذينك الاثنين (وهو ضرورى البطلان ❊ الجواب منع عدم التمايز) بين المعاد والمستأنف المذكورين (بل يتمايزان بالهوية) اى بالعوارض المشخصة مع الاتحاد فى الماهية (كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل) فى الحقيقة (وكل اثنين) متماثلين (متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدائين او معادين او واحد هما مبتدأ والآخر معادا واى اختصاص لهذا) الذى ذكروه من المحال (بالمبتدأ والمعاد) بل هو جار فى المبتدائين ايضا فلو صح لزم امتناع وجود المبتدأ بعين ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف مالايتميز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع اذ لاتعدد بلاتمايز على ان النقض بالمبتدأ اذا فرض له مثل كذلك وارد ❊ (الثالث الحكم) الصحيح (بان هذا) الذى وجد الآن (عين الاول يستدعى تميزه حال العدم (وانه) اى التميز حال العدم (محال) لان النفى الصرف لايتصور له تميز واما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم تستدعى اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضى امتيازه والا لم يكن ذلك الاتصاف اولى به من غيره (الجواب على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيأ) اى امرا ثابتا متقررا (ظاهر) لان بطلان التالى حينئذ

ممنوع وماذكر فى بيانه مردود (و) الجواب (على اصلنا) منع الشرطية (لانا نمنع استدعاءه) اى استدعاء ذلك الحكم وصحته (للتميز) فى الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هى امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجى (بل التميز) فى الخارج (انما يحصل حال الاعادة) اعنى زمان الوجود الثانى (وهو) اى التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود (امر وهمى لا حقيقة له) بحسب الخارج كالتميز الحاصل فى الممكنات التى لم توجد بعد فان قيل نحن ندعى لزوم هذا التميز قلنا فبطلانه ممنوع حينئذ لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات

※ المقصد الثانى فى حشر الاجساد ※ اجمع اهل الملل) والشرائع (عن آخرهم على جوازه ووقوعه وانكرهما الفلاسفة اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التأليف المخصوص فيها امر ممكن) لذاته (كما مر) وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبة وان فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم (والله سبحانه (عالم بتلك الاجزاء) وانها لاى بدن من الابدان (قادر على جمعها وتأليفها لما بينا من عموم علمه) تعالى لجميع المعلومات (وقدرته) على جميع الممكنات (وصحة القبول) من القابل (والفعل) من الفاعل (توجب الصحة) اى صحة الوقوع وجوازه (قطعا) وذلك هو المطلوب (واما الوقوع فلان الصادق) الذى علم صدقه بادلة قاطعة (اخبر عنه فى مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين) القويم والصراط المستقيم فمن اراد تأويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضرورات ذلك الدين (وكل ما اخبر به الصادق فهو حق ※ احتج المنكر بوجهين ※ الاول لو اكل انسان انسانا بحيث صار المأكول) اى بعضه (جزأ منه) اى من الآكل فلو اعاد الله ذينك الانسانين بعينهما (فتلك الاجزاء) التى كانت للمأكول ثم صارت للآكل (اما ان تعاد فيهما) اى فى كل واحد منهما (وهو محال) لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه فى آن واحد فى شخصين متباينين (او) يعاد (فى احدهما) وحده (فلا يكون الآخر معادا بعينه) والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم (الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهى الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء) على الاطلاق (وهذه) اى الاجزاء الاصلية التى كانت للانسان المأكول (فى الآكل فضل فانا نعلم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه) واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها فى الآكل بل فى المأكول ※ (الثانى لو حشر فاما لا لغرض وهو عبث) لا يتصور فى افعاله تعالى (واما الغرض اما عائد الى الله وهو منزه عنه او الى العبد وهو اما الايلام وانه منتف اجماعا) من العقلاء (وبديهة العقل) ايضا وذلك (لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة) الالهية (والعناية) الازلية (واما الالتذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة) الجسمانية (لا حقيقة لها (انما هو دفع الالم بالاستقراء وانه لو ترك) على حاله ولم يعد (لم يكن له الم) فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها (و) اما (الايلام) اولا (ليدفع) ذلك الالم ثانيا (فيلتذ) بعدمه فهو (لا يصلح غرضا اذ لا معنى له) كأن يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتذ به اى يعود الى عدم المرض (الجواب نختار انه لا لغرض وحكاية العبث والقبح العقلى قد مر جوابه ولا نسلم ان الغرض هو اما الايلام او الالتذاذ ولعل فيه غرضا آخر لا نعلمه سلمنا) ان الغرض منحصر فيهما (لكن لا نسلم ان اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها وانها (دفع الالم غايته ان فى دفع الالم لذة واما انها ليست الا هو) اى دفع الالم (فلا دليل) عليه (ولم لا يجوز ان تكون) تلك اللذة (امرا آخر يحصل معه) اى مع دفع الالم (تارة ودونه اخرى) والدوران وجودا وعدما فى بعض الصور لا ينافى ما ذكرناه (سلمنا ذلك فى اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات) الجسمانية (الاخروية كذلك) اى دفع الالم (ولم لا يجوز ان تكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه) الدنيوية (دفع الالم) كما ادعيتم (وحقيقة

تلك) لاخروية (امر آخر) وجود يا (ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها) اى فى اللذات الاخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما ادركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم ❊ (تذنيب ❊ هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق انه لم يثبت ذلك ولاجزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل) على شئ من الطرفين (وما يحتج به) على الاعدام (من قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه ضعيف) فى الدلالة عليه (فان التفريق هلاك) كالاعدام (فان هلاك كل شئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذى به تصلح الاجزاء لافعالها وتتم منافعها والتفريق) بالرفع عطفا على زوال يجرى منه مجرى التفسير وقوله (كذلك) خبرلهما اى زوال التأليف والتفريق خروج للشئ عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا ❊ واعلم ان الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد لاتزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثانى ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمى والغزالى والراغب وابى زيد الدبوسى ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخرى الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف فى هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها اوهى جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ والمصنف قرر اولا مذهب القائلين بالمعاد الجسمانى فقط ثم شرع فى بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحانى فقط بقوله ﴿المقصد الثالث﴾ فى حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد فى امر المعاد) الروحانى الذى هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلى الذى هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها (قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء) اى العدم بعد وجودها وذلك (لانها بسيطة) لمامر فى مباحث النفس (وهى موجودة بالفعل فلوقبلت الفناء لكان للبسيط) الذى هو النفس حال كونها موجودة (فعل) بالنسبة الى وجودها (وقوة) اى قابلية بالنسبة الى فنائها وفسادها (وانه محال لان حصول امرين متنافيين لايكون الا فى محلين متغايرين وهو ينافى البساطة) وتلخيصه ان الموجود بالفعل لايكون هو بعينه متصفا بقابلية فنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولابقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شئ بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان فى بسيط فلو اجتمعا فى النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة فى الاجسام فان قيل هى قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولايمكن اجتماعهما بمثل ماذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركبها قلنا لان المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلاحاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف مانحن فيه واذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة (ثم انها اما جاهلة جهلا مركبا (واما عالمة اما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة ابدا) كالكافر عندنا (وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لامطمع لها فى زواله) وانما لم تتألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة فى العلائق البدنية ولم تكن تعقلاتها صافية عن الشوائب العادية والظنون والاوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت اضداد الكمال كمالا وفرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها

وامتناع نيلها وحصول نقصانا نها شعورا لايبقى فيه التباس (واما العاملة فاما) ان تكون (لهاهيآت
رديئة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلهما الى الشهوات اولا
فان كانت) تلك الهيآت حاصلة لها (تألمت بها) تألما عظيما واشتاقت الى مشتهياتها التى الفت بها
اشتيا ق العاشق المهجور الذى لم يبق له رجاء الوصول (مادامت) تلك الهيآت (باقية فيها لكنها تزول
عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت لها للركون الى البدن وجرتها) اى
جرت وكسبت تلك الهيآت للنفس (محبتها له) اى للبدن (وذلك مما ينسى بطول العهد به ويزول
بالتدريج) وتنقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا (وان لم تكن) تلك الهيآت للنفس (بل كانت
كاملة بريئة عن الهيآت الرديئة التذت بها) اى يوجد ان ذاتها كذلك (ابدا مبتهجة بادراك كمالها) باقيا
سرمدا كالمؤمن المتقى عندنا واما النفوس الساذجة التى غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام
باامور الدنيا فلا عقوبة لهـا لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليهـا كغير المكلفين عندنا
(هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم) اى من الفلاسفة (وهم اهل التناسخ انما تبقى مجردة) عن الابدان
(النفوس الكاملة التى اخرجت قوتها الى الفعل) ولم يبق شئ من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت
طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وتخلصت الى عالم القدس (واما) النفوس (الناقصة) التى بقى شئ
من كمالاتها بالقوة (فانها تتردد فى الابدان الانسانية) وتنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية
فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان (ويسمى) هذا الانتقال
(نسخا وقيل ربما تنازلت الى) الابدان (الحيوانية) فتنتقل من البدن الانسانى الى بدن حيوانى يناسبه
فى الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان (ويسمى مسخا وقيل) ربما تنازلت (الى)
الاجسام (النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية) كالمعادن والبسائط ايضا (ويسمى فسخا) قالوا
وهذه التنازلات المذكورة هى مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدركات الضيقة
فى جهنم (هذا فى المتنازلة واما المتصاعدة) من مرتبة الى ما هو اكمل منها (فقد تتخلص من الابدان)
كلها (لصيرورتها كاملة) فى جميع صفاتها (كما مر وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها
الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها) وقد ابطلناهما
قال الامام الرازى واما القائلون بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة
والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام
فى ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين فى هذه الحياة غير ممكن لان الانسان
مع استغراقه فى تجلى انوار عالم الغيب لايمكنه الالتفات الى شئ من اللذات الجسمانية ومع استغراقه
فى استيفاء هذه اللذات لايمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح
البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت
وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولاشبهة
فى ان هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات ❊ واما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين
قالوا النفس هى المزاج فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس واعادة المعدوم عندهم محال
وقال ايضا مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك ان الانسان هو العالم الصغير
وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما اما عن تخريبه اوتعميره بعد تخريبه فهذه
مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثانى انه تعالى كيف يعمره بعد
ما خربه وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب
هذا العالم الكبير ايخربه بتفريق الاجزاء اوبالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه
وهذا هو القول فى شرح احوال القيامة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب

والله اعلم بالصواب ﴿ المقصد الرابع ﴾ الجنة والنار هل هما مخلوقتان) الآن اولا (ذهب اصحابنا وابو علي الجبائي) وبشر بن المعتمر (وابو الحسين البصري الى انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة) كعباد الضيمري وضرار بن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار (وقالوا انهما يخلقان يوم الجزاء ﴿ لنا وجهان ﴾ الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل ﴿ الثاني قوله تعالى في صفتهما اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما) ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيأ كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة (واما المنكرون فتمسك عباد) في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا (بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع) اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك (قال عباد لو وجدتا فاما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم آخر و) الاقسام (الثلاثة باطلة ﴾ اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدات) وهما على الوجه الذي يثبتونه من قبيل ما يتكون ويفسد (واما الثاني فلانه قول بالتناسخ) لان النفوس تعلقت حينئذ بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقت ابدانا فيها (و) انتم (لا تقولون به وقد ابطل) ايضا (بدليله ﴾ واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيفرض بينهما خلاء) سواء تباينا او تماسا (وانه محال) وانت خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط (الجواب لانسلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على مأخذه ولا نسلم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون كذلك لو قلنا باعادتها في ابدان اخر ولا نسلم ان وجود عالم آخر محال وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده ﴾ احتج ابو هاشم بوجهين ﴾ الاول قوله تعالى) في وصف الجنة (اكلها) اي ما كولها (دائم مع قوله كل شيء) اي موجود (هالك الا وجهه فلو كانت) الجنة (مخلوقة وجب هلاك اكلها) لانه راجع حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك (فلم يكن دائما) وهو باطل بالآية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الآن فكذا النار (الجواب اكلها دائم بدلا اي كلما فني منه شيء جيء ببدله فان دوام اكل بعينه غير متصور) لانه اذا اكل فقد فني (وذلك) اي دوام اكله على سبيل البدل (لا ينافي هلاكه او نقول المراد) بهلاك كل شيء (انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك المعدوم او نقول انهما) اي الجنة والنار (تعدمان آنا) بتفريق الاجزاء دون اعدامها (ثم تعادان) بجمعها (وذلك كاف في هلاكهما) فتكونان دائمتين ذاتاهما لكنتين صورة في آن ﴾ (الثاني قوله تعالى) في وصف الجنة ايضا (عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام ﴾ الجواب المراد انها) اي عرضها (كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء) اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم (وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة) اي مثله ﴿ المقصد الخامس ﴾ في فروع للمعتزلة على اصلهم في حكم العقل) بحسن الافعال وقبحها (والايجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب) لا في امور اخر اوجبوها عليه (اما الثواب فاوجبه معتزلة البصرة لان التكاليف الشاقة ليست الا لنفعنا وهو بالثواب عليها بيانه انها) اي تلك التكاليف (اما لا لغرض وهو عبث قبيح) فيستحيل صدوره عنه تعالى (واما لغرض عائد الى الله وهو منزه) عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر (او الى العبد اما في الدنيا وانه) اي الاتيان بها (مشقة بلا حظ) دنيوي فان العبادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها (واما في الآخرة وذلك اما تعذيبه) عليها (وهو قبيح) جدا (او نفعه وهو المطلوب ﴾ الجواب منع وجوب الغرض وقد مر مرارا) كثيرة (واما العقاب ففيه بحثان ﴾ الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة) اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله عنه (لوجهين ﴾ الاول انه) تعالى (اوعد بالعقاب

على الكبائر (واخبر به) اى بالعقاب عليها (فلولم يعاقب) على الكبيرة وعفا (لزم الخلف فى وعيده والكذب فى خبره وانه محال * الجواب غايته وقوع العقاب فاين وجوبه) الذى كلامنا فيه اذلاشبهة فى ان عدم الوجوب مع الوقوع لايستلزم خلفا ولا كذبا لايقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا محال لانا نقول استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التى تشملها قدرته تعالى (الثانى انه اذاعلم المذنب) اى المرتكب للكبيرة (انه لايعاقب على ذنبه) بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل (كان ذلك تقريراله على ذنبه) وعدم التوبة عنه (و) كان (اغراء للغيرعليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة) الى الطاعات وترك المنهيات (الجواب منع تضمنه) اى تضمن عدم وجود العقاب (للتقرير والاغراء اذشمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لايخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لاينافى ذلك) يعنى ان الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذى يقتضى ظن الوفاء به فى حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف فى زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفى ردع غيره عن اقترافه واما توهم العفو الناشئ من عدم وجود العقاب فاحتمال مرجوح لايعارض ظن العقاب المقتضى للانزجار فقد ظهران المذنب لا علم له بانه لايعاقب بل ولايظن ذلك ظنا فلا تقرير ولااغراء * البحث الثانى * قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة) اذالم يتب عنها (مخلد فى النار ولايخرج عنها ابدا وعمدتهم) فى اثبات ماادعوه دليل عقلى و(ان الفاسق يستحق العقاب) بفسقه (واستحقاق العقاب) بل العقاب (مضرة خالصة) لايشوبها مايخالفها (دائمة) لاتنقطع ابدا (واستحقاق الثواب) بل الثواب (منفعة خالصة) عن الشوائب (دائمة والجمع بينهما) اى بين استحقاقيهما (محال) كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا (الجواب منع الاستحقاق) فان المطيع لايستحق بطاعته ثوابا والعاصى لايستحق بمعصيته عقابا اذقد ثبت انه لايجب لاحد على الله حق وقد اجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفا (ومنع قيد الدوام) لايقال اذا كانت المضرة اوالمنفعة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان يخلق الله تعالى فى المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلايحصل للاول حزن ولاللثانى فرح على ان قيد الخلوص ممايتطرق اليه المنع ايضا وما يتمسك به من انه لابد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولاتنفصل الابالخلوص ضعيف (ثم) انا بعد تسليمنا لماذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول (انه قد يتساقطان) فان كلامكم مبنى على المحابطة وحينئذ جازان يتساقط الاستحقاقان معا (و يدخل) صاحب الكبيرة (الجنة تفضلا كما قال تعالى) حكاية عن اهل الجنة (الذى احلنا دارالمقامة من فضله) ومايقال من انه يلزم حينئذ التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوع لجوازان يختلفا من وجه آخر (او) نقول (يترجح جانب الثواب) على جانب العقاب (لان السيئة لاتجزى الابمثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها الى سبعمائة) من الامثال (و يضاعف الله لمن يشاء) اضعافا مضاعفة بغير حساب (واستعانوا) بعد اقامة ذلك الدليل العقلى (من النقل بوجهين الاول بآيات تشعر بالخلود كقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة فى الدوام لقوله تعالى وماجعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل) فلوحمل الخلود على المكث الطويل لم تصدق هذه الآيات (والجواب لانسلم ان من له حسنات من الايمان والطاعات فقد احاطت به خطيئته) بل من احاطت به خطيئته لايكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات كانت خطيئته من بعض جوانبه لامحيطة به (و) لانسلم (ان من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده) بل تعدى (بعض حدوده والمراد) بالآية الثالثة (من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولايكون ذلك القاتل الا كافرا)

فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة (سلمنا) تناولها اياه (لكن الخلود) المذكور فيها (هو المكث الطويل وماذكرتم) من الاستدلال على انه حقيقة فى الدوام (معارض بما يقال) فى الاستعمال الشايع (حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه) والمراد طول المدة بلا شبهة فالاولى حينئذ ان يجعل حقيقة فى المكث الطويل سواء كان معه دوام اولا احترازا عن لزوم المجاز او الاشتراك (والآية) المذكورة (حملناها على الدوام) الذى هو احد قسمى المكث الطويل (لقرينة الحال) فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لامقصودة بنفس اللفظ (الثانى) من الوجهين (قوله تعالى (وان الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وماهم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها الجواب) عن هذه الآية وحدها ان لفظ الفجار لايتناول الامن هو كامل فى فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهرها يقتضى كون الفجار فى الجحيم فى الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله يخرجهم عنها ❊ برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب (عنها وعما قبلها) من الآيات المذكورة (فى الوجه الاول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو) قوله (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره و) قوله (ويجزى الذين احسنوا بالحسنى و) قوله (هل جزاء الاحسان الا الاحسان) فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر مايكون له من الحسنات استحقاق الثواب (وهو عندهم ينافى استحقاق العقاب) فضلا عن كونه مخلدا فى العقوبة فلا تكون تلك الآيات عامة متناولة له (وان سلمنا) عمومها اياه (فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى انا قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما القى فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا مانزل الله من شئ واعلم ان اختصاص العذاب) مطلقا (بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان) من المفسرين (و) مذهب (المرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكنا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق ❊ المقصد السادس ❊ فى تقرير مذهب اصحابنا) فى الثواب والعقاب ومايتعلق بهما (وفيه مباحث ❊ الاول قالوا الثواب فضل) من الله (وعد به فيفى به من غير وجوب لان الخلف فى الوعد نقص تعالى الله عنه) واما عدم الوجوب فلما مر مرارا (و) قالوا (العقاب عدل) من الله لان الكل ملكه (فله ان يتصرف فيه) كما يشاء (وله العفو عنه لانه فضل ولايعد الخلف فى الوعيد نقصا) بل يمدح به (عند العقلاء) المبحث (الثانى اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون فى النار ابدا لاينقطع عذابهم) سواء بالغوا فى الاجتهاد والنظر فى معجزة الانبياء ولم يهتدوا او علموا نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا (وانكره) اى تخليدهم فى النار (طائفة) خارجة عن الملة الاسلامية (لوجوه ❊ الاول ان القوى الجسمانية كما تقدم متناهية) فى العدة والمدة (فلابد من فنائها) واذا فنيت قوة الحياة ومايتبعها من الحس والحركة ولم يبق احساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية فى انقطاع نعيم اهل الجنة (الجواب منع تناهيها وقدمر) فساد ماتمسك به فى اثبات ذلك التناهى (الثانى) من تلك الوجوه (دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل ❊ الجواب هذا بناء على) اعتبار (شرط البنية واعتدال المزاج) فى الحياة (و) نحن (لانقول به بل هى) اى الحياة (يخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما ابدا او يخلق فى الحى قوة لايخرب معها بنيته بالنار) مع كونه متأذيا بها (كما خلقها فى السمندر) مع عدم التأذى بها (وهو حيوان مأواه النار ❊ الثالث) منها (النار يجب افناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهى) الحال (بالآخرة الى عدمها) لكونها متناهية (و) حينئذ (تتفتت الاجزاء) التى كانت متماسكة بتلك الرطوبة (فلا تبقى الحياة) فلا يدوم العقاب (الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تعالى) اياها بقدرته وقد لايفنيها (او يفنيها ويخلق بدلها امثالها) فلا تتفتت الاجزاء بل تدوم الحياة (قال الجاحظ و) عبد الله بن الحسن

(العنبرى هذا) الذى ذكرناه من دوام العذاب انماهو (فى) حق (الكافر المعاند) والمقصر (واما المبالغ فى اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فعذور) وعذابه منقطع (وكيف يكلف) مثل هذا الشخص (بما ليس فى وسعه) من تصديق النبى (و) كيف (يعذب بمالم يقع فيه تقصير من قبله * واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع) المنعقد قبل ظهور المخالفين (يبطل ذلك) بل نقول هو مخالف لما علم من الدين ضرورة (اذ يعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم فى النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقى على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام) فلم يهتدوا الى حقيقته (ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق) الذى ذكره الجاحظ والعنبرى * المبحث (الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبى الكبائر لايخلد فى النار لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) ولاشك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو ايمانه (فاما ان يكون ذلك) اى رؤيته للخير (قبل دخول النار) ثم يدخل النار (وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه المطلوب) وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها * المقصد السابع * فى الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب) واستحقاقه (احباط الطاعات بالمعاصى ثم اختلفوا فقال جهور المعتزلة) والخوارج ايضا (بمعصية) اى بكبيرة (واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده ابدا ولايخفى فساده)) لانه الغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الآمدى اذا اجتمع فى المؤمن طاعات وزلات فاجماع اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لايجب على الله ثوابه ولاعقابه فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصى وعقاب المطيع ايضا وذهبت المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لاثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائى وابنه الى رعاية الكثرة فى المحبط وزعما ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائى اذا زادت الطاعات احبطت الزلات باسرها من غيران ينقص من ثواب الطاعات شئ واذا زادت احبطت الطاعات برمتها من غيران ينقص من عقاب الزلات شئ وقال الامام الرازى مذهب الجبائى ان الطارئ من الطاعة او المعصية يبقى بحاله و يسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل قوله (وقال الجبائى يحبط من الطاعات) اى السابقة (بقدر المعاصى) الطارئة من غيران ينقص من المعاصى شئ اصلا (فان بقى له) من تلك الطاعات (زائد) على قدر المعاصى (اثيب به والا فلا ولايخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصى) اى ابطال قدر من الطاعات السابقة بمايساويه من المعاصى الطارئة (اولى من العكس) لانه ابطال احد المتساويين بالآخر (بل العكس) ههنا (اولى لما مر) من ان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لاتجزى الامثلها (وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهمارجح احبط الآخر) ويحبط من الراجح ايضا مايساوى مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح حينئذ قد احبط المرجوح على هذا الوجه الذى لايستلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر (ولما ابطلنا الاصل) الذى هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة (بطل الفرع) المبنى عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة اوغيرها (ثم نقول لهم) اى للبهشمية (كل واحد من الاستحقاقين) المتساويين (لو ابطل الآخر فامامعا فيكون الشئ موجودا حال كونه معدوما) لان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا (اولا) معا (بل ينعدم احدهما فيبطل الآخر ثم يكر) الآخر (عليه فيغلبه وانه باطل لانه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف) لايكون قاصرا عنها (اذا صار مغلوبا) وقد يجاب بان كل واحد

من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحدا في المزاج ايضا ❊ (تذنيب ❊ قد اتفق المعتزلة) اى الجبائيان واتباعهما (على انه لا يتساوى الثواب والعقاب) اى لا يتساوى الطاعات والزلات (والا تساقطا) اذ لا يجوز بقاؤهما معا لما مر من التنافى بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا ولا يجوز اسقاط احدهما بالآخر لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا (فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانه محال فعند الجبائى عقلا) لان ابطال كل منهما للآخر اما معا او على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت (وعند ابى هاشم) ان العقل لا يدل على امتناع التساوى اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ المعاصى اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل فى تساقطهما ايضا لان كل واحد من العملين يؤثر فى استحقاق الآخر كما مر انما استحالته (للاجماع على ان لا خروج) للمكلف (عنهما) بل كل مكلف اما من اهل الجنة او النار ولا بد له من الخلود فى احدهما ولا يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوى فى الموجب وانما فسرنا المعتزلة بالجبائيين واتباعهما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وحينئذ فاحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم اولى (والجواب لم لا يجوز) على تقدير تساوى الطاعات والمعاصى (ان يثاب لما مر من ان جانب الثواب ارجح) فان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها (و) ايضا على تقدير التساوى والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب (لجواز التفضل بالثواب عندنا (ويجوز) ايضا (ان لا يثاب ولا يعاقب و) لا يكون من اهل الجنة ولا النار بل (يكون) اى من استوت طاعاته ومعاصيه (من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز) ايضا (ان يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى احدنا يدوم له غم) من جهة (وفرح) من جهة اخرى (و) يدوم له (الم ولذة كذلك لا يخلص له احدهما) فى حياته الدنيا ولا نسلم ان الخلوص معتبر فى حقيقة الثواب والعقاب

❊ المقصد الثامن ❊ فى ان الله يعفو عن الكبائر الاجماع) منعقد (على انه) تعالى (عفو) وان عفوه ليس فى حق الكافر بل فى حق المؤمنين (فقالت المعتزلة) هو (عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها) وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب بعضها الا انه لا علم لنا الآن بشئ من هذين البعضين بعينه وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه (لنا) على ما اختاره جمهورنا (وجهان الاول ان العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه) اى استحقاق العذاب (ولا يقولون) يعنى المعتزلة (به) اى بذلك الاستحقاق (فى غير صورة النزاع) اذ لا استحقاق بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه (الثانى الآيات الدالة عليه) اى على العفو عن الكبيرة قبل التوبة (نحو قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوى ما نفى عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تعالى (و) قوله (ان الله يغفر الذنوب جميعا) فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه (و) قوله (وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) والتقرير ما ذكرناه آنفا الى غير ذلك من الآيات الكثيرة ❊ المقصد التاسع ❊ فى شفاعة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم اجمع الامة على) ثبوت (اصل الشفاعة) المقبولة له عليه السلام (و) لكن (هى عندنا لاهل الكبائر من الامة) فى اسقاط العقاب عنهم (لقوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى) فانه حديث صحيح (ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اى ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة) السابقة وهى ذكر الذنب وسيأتيك فى بيان حقيقة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن (وطلب المغفرة) لذنب المؤمن (شفاعة) له فى اسقاط عقابه عنه (وقالت المعتزلة انما هى لزيادة الثواب لا لدرء العقاب

لقوله تعالى واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيأ ولايقبل منها عدل ولاتنفعها شفاعة وهو عام في شفاعة النبي وغيره الجواب انه لاعموم له في الاعيان لان الضمير لقوله معينين) هم اليهود (فلا يلزم ان لاتنفع الشفاعة غيرهم ولا) عموم له (في الازمان) ايضا (لانه اوقت مخصوص) هو اليوم المذكور فيه (فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت) وفيه بحث لان الضمير في قوله ولاتنفعها راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فتكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازي بعد ما اورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا ان يقال دلائلكم في نفي الشفاعة لابد ان تكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لابد ان تكون خاصة فيهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولافي جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير ﴿المقصد العاشر﴾ في التوبة وفيه بحثان * الاول في حقيقتها وهي) في اللغة الرجوع قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد و في الشرع (الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لايعود اليها اذا قدر عليها فقولنا) الندم لما يأتي من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لايكون معصية بل مباحا او طاعة لايسمى توبة وقولنا (من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وزف العقل) اي خفته وطيشه (والاخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا) شرعا (وقولنا مع عزم ان لايعود اليها زيادة تقرير) لما ذكر اولا وذلك (لان النادم على الامر لايكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة) واعترض عليه بان النادم على فعل في الماضي قد يريده في الحال او الاستقبال فهذا القيد احترازعنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ابدا ورد بان الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لايخفى (وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة) اليه (اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه) وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لايعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لايتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب ايضا ويؤيد ما قررناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا لفعله في المستقبل احترازا عما اذا زني ثم جب او كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الزاني اذا جب لاتصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما بعجزه عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وايضا فقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار الكل او الاكثر وفيما فيه ماصرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عند غير ابي هاشم فتدبر * البحث (الثاني في احكامها * الاول الزاني المجبوب) اي الذي زني ثم جبه (اذا ندم على الزنا وعزم ان لايعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منعه ابو هاشم) وزعم انه لايتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل فيه (وقال به الآخرون) بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة (والمأخذ) في هذين القولين (واضح كما ذكرناه (الثاني) من تلك الاحكام (ان قلنا لايقبل) ندم المجبوب (فمن تاب) عن معصية (لمرض مخيف فهل يقبل) ذلك منه (لوجود التوبة ام لا) يقبل (لانه ليس باختياره) بل بالجاء الخوف اليه فيكون (كالايمان عند اليأس) وظهور ما يلجئه اليه فانه غير مقبول اجماعا والترديد الذي ذكره المصنف في توبة المرض المخيف مناف لما نقله الآمدي من الاجماع على القبول كما مر (الثالث) منها (شرط المعتزلة

فيها) اى فى التوبة (امورا ثلاثة) اولها (رد المظالم) فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة (و) ثانيها (ان لا يعاود ذلك الذنب) الذى تاب عنه اى ذنب كان (و) ثالثها (ان يستديم الندم) على الذنب المتوب عنه فى جميع الاوقات (وهى عندنا غير واجبة فيها) اى فى صحة التوبة (امارد المظالم) والخروج عنها برد المال اوالاستبراء عنه اوالاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان بلغه الغيبة ونحو ذلك (فواجب برأسه لامدخل له فى الندم على ذنب آخر) قال الآمدى اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهوتسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كالوجب عليه صلاتان فاتى باحديهما دون الاخرى (واما ان لا يعاود اصلا) الى ماتاب عنه (فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدوله والله مقلب القلوب) من حال الى حال قال الآمدى التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتى بها فى وقت عدم المعصية فى وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه (واما استدامته للندم) فى جميع الازمنة (فلان) النادم اذا لم يصدر عنه ماينافى ندمه كان ذلك الندم فى حكم الباقى لان (الشارع اقام الحكمى) اى الامر الثابت حكما (مقام ماهو حاصل بالفعل كما فى الايمان) فان النائم مؤمن بالاتفاق (ولما فى التكليف بها) اى باستدامة الندم (من الحرج المنفى عن الدين) قال الآمدى يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقى العبادات وان لايكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تائبا وان يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون ماكانوا عليه فى الجاهلية من الكفر ولايجددون الاسلام ولايؤمرون به فكذلك الحال فى كل ذنب وقعت التوبة عنه (الرابع) من احكام التوبة (لهم فى التوبة الموقتة مثل ان لايذنب سنة و) فى التوبة (المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبنى على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب) جميعا اذلا يجب عمومه لهما فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب فى وقت ولم يندم على ذنب آخر او فى وقت آخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه والاندم على قبائحه كلها لاشتراكها فى العلة المقتضية للندم وندم ايضا فى جميع الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم الى انه لايجب ذلك العموم كما فى الواجبات فانه قد يأتى المأمور ببعضها دون بعض وفى بعض الاوقات دون بعضها ويكون المأتى به صحيحا فى نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هى كون الفعل حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة فى الافعال ويتفاوت ايضا اقتضاؤها بحسب الاوقات قلنا مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعرة وافقوا هؤلاء فى صحة التوبتين (الخامس انهم اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد) فقالوا التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه واما قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده فلايدل على الوجوب بل على انه الذى يتولى ذلك ويتقبله وليس لاحد سواه ذلك (السادس) اختلف فى كون التوبة طاعة قال الآمدى (الظاهر ان التوبة طاعة) واجبة (فيثاب عليها لانها مأمور بها قال الله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر فى الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة وايذانا بقبولها ودفعا للقنوط لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا تيأسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا ﴿

﴿ المقصد الحادى عشر ﴾ احياء الموتى فى قبورهم ومسئلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف و) اتفق عليه (الاكثر بعده) اى بعد الخلاف وظهوره (وانكره) مطلقا (ضرار بن عمرو وبشر المريسى واكثر المتأخرين من المعتزلة) وانكر الجبائى

وابنه والبلخى تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له (لنا) فى اثبات ماهو حق عندنا (وجهان * الاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف) فى هذه الآية (عذاب القيامة عليه) اى على العذاب الذى هو عرض النار صباحا ومساء (فعلم انه غيره) ولاشبهة فى كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه (و) ماهو كذلك (ليس غير عذاب القبر اتفاقا) لان الآية وردت فى حق الموتى (فهو هو وبه) اى بماذكر من الآية (ذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر الى ان الكافر يعذب فيمابين النفختين ايضا) واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمسئلة لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما (واما ماذهب اليه الصالحى من المعتزلة وابن جرير الطبرى وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك) التعذيب (على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول) لان الجماد لاحس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من الآلام تجتمع فى اجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احسوابها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله * الوجه (الثانى قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق (ربنا امتنا اثنتين احييتنا اثنتين وما هو) اى وما المراد بالاماتتين والاحيائين فى هذه الآية (الا الاماتة قبل مزار القبور (ثم الاحياء فى القبر ثم الاماتة فيه) ايضا بعد مسئلة منكر ونكير (ثم الاحياء للحشر) هذا هو الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الاحيائين انهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اى الذنوب التى حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكر الاحياء فى الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم فى هذا الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ماذكر وبالاحيائين الاحياء فى الدنيا والاحياء فى القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحياة الثالثة اعنى حياة الحشر فهم فيها فلاحاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء فى القبر (ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسئلة والعذاب) ايضا فقد ثبت ان الكل حق واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا فى اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحيائين على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر وحينئذ لايثبت بالآية الاحياء فى القبر فقد رد عليه بان الاماتة انما تكون بعد سابقة الحياة ولاحياة فى اطوار النطف وبانه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين (هذا والاحاديث) الصحيحة (الدالة عليه) اى على عذاب القبر (اكثر من ان تحصى بحيث تواتر القدر المشترك) وان كان كل واحد منها من قبيل الآحاد منها انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما يعذبان ومايعذبان فى كبير بل لان احدهما كان لايستبرئ من البول واما الثانى فكان يمشى بالنميمة ومنها قوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله فى سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مسئلة ملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا مأخوذة من اجماع السلف واخبار مروية عن النبى عليه السلام (احتج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولواحيوا فى القبر لذاقوا موتتين * الجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير فى فيها للجنة اى لايذوق اهل الجنة فى الجنة الموت فلاينقطع نعيمهم) كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلادلالة فى الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسئلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم فى الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا فى الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلايتصور موتهم فيها (و) قد يقال (الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة) وان كانت الصيغة صيغة الواحد (نحو ان الانسان لفى خسر وليس فيها نفى تعدد الموت) لان الجنس يتناول المتعدد

ايضا (فهذا) الذى ذكروه من الآية واجبنا عنه (معارضة ما احتججنا به من الآيتين) ثم انهم بعد المعارضة (قالوا انما يمكن العمل بالظواهر) التى تمسكتم بها (اذا لم تكن مخالفة للمعقول) فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها (ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان تذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسئلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة) ظاهرة (وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه فى بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق) حتى تفتت (وذرى اجزاؤه المتفتتة (فى الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسئلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب فى التفصى عن هذا فقالوا) اى القاضى واتباعه (فى صورة المصلوب لا بعد فى الاحياء والمسئلة مع عدم المشاهدة كما فى صاحب السكتة) فانه حى مع انا لا نشاهد حياته (وكما فى رؤية النبى جبريل عليهما السلام وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم) وقال بعضهم لا بعد فى رد الحياة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسئلة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا (واما الصورة الاخرى) يعنى بها ما يشمل الثانية والثالثة اذهما من واد واحد (فان ذلك) اى التمسك بها (مبنى على اشتراط البنية) فى الحياة (وهو ممنوع عندنا) كما مر (فلا بعد فى ان تعاد الحياة الى الاجزاء) المتفرقة (او بعضها وان كان خلاف العادة) فان خوارق العادة غير ممتنعة فى مقدور الله تعالى) كما سلف تقريره ﴿المقصد الثانى عشر﴾ فى ان جميع ماجاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء) كلها (حق) بلا تأويل عند اكثر الامة (والعمدة فى اثباتها امكانها فى نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف و نطق به الكتاب نحو قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسؤلون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) فقد ثبت بماذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذى هو قريب من الحساب (وقوله فسوف يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب) فهذا الاجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب (وقوله فاما من اوتى كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك) فقد ثبت بها قراءة الكتب (وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون) فتحققت به شهادة الاعضاء (وقوله انا اعطيناك الكوثر) فانه يدل على الحوض (مع قوله) عليه السلام يعنى انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة ايضا كقوله عليه السلام (لاصحابه وقد قالوا اين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط اوعلى الميزان اوعلى الحوض وكتب الاحاديث طافحة) اى ممتلئة جدا (بذلك) الذى ادعينا كونه حقا (بحيث تواتر القدر المشترك) ولم يبق للمنصف فيه اشتباه (واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه) جميع الخلائق (المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائى فيه نفيا واثباتا) فنفاه تارة واثبته اخرى وذهب ابوالهذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه (قالوا) اى المنكرون (من اثبته) بالمعنى المذكور (وصفه بانه ادق من الشعر واحد من غرار السيف) اى حده (كما ورد به الحديث و) انه على تقدير كونه كذلك (لا يمكن) عقلا (العبور عليه وان امكن العبور لم يمكن الا مع مشقة عظيمة (ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيمة) وحينئذ وجب ان يحمل قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها (الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين) بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب (كما جاء فى الحديث فى صفات الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يجر على وجهه ﴿ واما الميزان فانكره المعتزلة عن آخرهم) الا ان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر قالوا يجب حمل

ماورد فى القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لايقع فيه تفاوت اصلا لاعلى آلة الوزن الحقيقى وذلك (لان الاعمال اعراض) قد عدمت فلا يمكن اعادتها (وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذلا توصف) الاعراض (بالخفة والثقل) بل هما مختصان بالجواهر (وايضا فالوزن للعلم بمقدارها وهى معلومة لله تعالى) بلاوزن (فلا فائدة فيه فيكون قبيحا تنزه عنه الرب تعالى والجواب انه ورد فى الحديث) حين سئل النبى عليه السلام كيف توزن الاعمال (ان كتب الاعمال وصحفها (هى التى توزن وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلى) فيما لافائدة فيه (قدمر مرارا ❊

﴿ المرصد الثالث فى الاسماء ﴾

الشرعية المستعملة فى اصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها اسماء دينية لاشرعية تفرقة بينها وبين الالفاظ المستعملة فى الافعال الفرعية (والاحكام) من ان الايمان هل يزيد و ينقص اولا ومن انه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة اولا (وفيه مقاصد ﴿ المقصد الاول ﴾ فى حقيقة الايمان اعلم ان الايمان فى اللغة) هو (التصديق) مطلقا (قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف وماانت بمؤمن لنا اى بمصدق) فيما حدثنا به (وقال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اى تصدق) ويقال فلان يؤمن بكذا اى يصدقه و يعترف به (واما فى الشرع وهو متعلق ماذكرنا من الاحكام) يعنى الثواب على التفاصيل المذكورة (فهو عندنا) يعنى اتباع الشيخ ابى الحسن (وعليه اكثر الائمة كالقاضى والاستاذ) ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة (التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا) فهو فى الشرع تصديق خاص (وقيل) الايمان (هو المعرفة فقوم بالله) وهو مذهب جهم بن صفوان (وقوم بالله وبما جاءت به الرسل) اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء (وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقالت طائفة) هو (التصديق مع الكلمتين و يروى هذا عن ابى حنيفة رحمه الله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات) باسرها (فرضا) كانت (اونفلا وذهب الجبائى وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة) من الافعال والتروك (دون النوافل وقال السلف) اى بعضهم كابن مجاهد (واصحاب الاثر) اى المحدثون كلهم (انه مجموع هذه الثلاثة فهو) عندهم (تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط) فى هذه المذاهب الثمانية (ان الايمان) لايخرج باجماع المسلمين (عن فعل القلب و) فعل (الجوارح فهو) حينئذ (اما فعل القلب فقط وهو المعرفة) على الوجهين (او التصديق) المذكور (واما فعل الجوارح فقط وهو اما اللسان) اى فعله (وهو الكلمتان اوغيره) اى غير فعل اللسان (وهو العمل بالطاعات) المطلقة او المفترضة (واما فعل القلب والجوارح معا والجارحة اما اللسان) وحده (اوسائر الجوارح) اى جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها (لنا) على ماهو المختار عندنا (وجوه ❊ الاول الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب فى قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنه) اى ومما يدل على محلية القلب للايمان (الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب) وكونها فى اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منهم (و يؤيده دعاء النبى صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبى على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لااله الا الله هلا شققت قلبه) واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذى من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ماهو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان فى الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبين للامة نقله وتغييره بالتوقيف كما تبين نقل الصلاة والزكاة وامثالهما ولاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى ❊ (الثانى جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح فى غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير) وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشئ لايعطف على نفسه ولا الجزء على كله

(الثالث انه) اى الايمان (قرن بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) فاثبت الايمان مع وجود القتال (ومنه) اى ومما يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح (مفهوم قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفى اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشئ لايمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والثانى باطل لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه (فان قيل فلم لا تجعلونه التصديق باللسان) يريد انكم اذا اثبتم النقل عن المعنى اللغوى وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية (فان اهل اللغة لايعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى) بل كان مهملا (او) فرض (وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به) على ذلك التقدير (مصدقا) بحسب اللغة (قطعا فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة لدلالتها على معناها) واياما كان (فيجب الجزم بعلم العقلاء) من اهل اللغة (ضرورة بالتصديق القلبى) فكيف يقال انهم لايعلمون الا اللسانى (ويؤيده) اى يؤيد ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب (قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الآية) فقد اثبت فى هاتين الآيتين التصديق اللسانى ونفى الايمان فعلم ان المراد به التصديق القلبى دون اللسانى (احتج الكرامية بانه تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما لا يستفسرون عن علمه) وتصديقه القلبى (وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين) فعلمنا انه الايمان بلا علم ولا عمل (الجواب معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر) مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين (و) معارضته (بنحو قوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا و) حله بان يقال (لانزاع فى انه) اى التصديق اللسانى (يسمى ايمانا لغة) لدلالته على التصديق القلبى (و) لا فى (انه يترتب عليه) فى الشرع (احكام الايمان ظاهرا) فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبى امر خفى لايطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلا سترة فيناط به الاحكام الدنيوية (وانما النزاع فيما بينه وبين الله) اى النزاع فى الايمان الحقيقى الذى يترتب عليه الاحكام الاخروية (ثم نقول لهم) (يلزمكم ان من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فمنعه) منه (مانع من خرس وغيره) كخوف من مخالف (ان يكون كافرا وهو خلاف الاجماع ❊ احتج المعتزلة بوجوه منها مايدل على اثبات مذهبهم ومنها مايدل على ابطال مذهب الخصم ❊ القسم الاول اربعة ❊ الاول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقام الصلاة وايتاء الزكاة وذلك دين القيمة) اذ لايخفى ان لفظة ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك الذى امرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين (واما ان الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام ❊ واما ان الاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لماقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولاستثناء المسلمين من المؤمنين فى قوله فاخرجنا من كان فيها الآية) يعنى ان كلمة غير فى قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اى فى تلك القرية شيأ غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هى استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام (قلنا لفظ ذلك) فى تلك الآية (اشارة الى الاخلاص) الذى يدل عليه لفظ مخلصين لا الى المذكورات (لانه واحد مذكر فلا يصلح) ان يكون (اشارة الى الكثير والمؤنث) فان اكثر المذكورات مؤنث (وهو) اى جعله اشارة الى الاخلاص (اولى من تقدير الذى ذكرتم) والظاهر

المطابق لنهاية العقول ان يقال من تقدير الذى امر ثم به اوالذى ذكر (اذفيه) اى فى كونه اشارة الى الاخلاص (تقرير اللغة) على اصلها وفى كونه اشارة الى المذكور مطلقا اخراجها عنه (هذا) كما مضى (و) اما المقدمة (الثالثة) وهى ان الاسلام هو الايمان فهى (انما تصح) وتثبت بالدليل الاول (لو كان الايمان دينا غير الاسلام) لان الآية انما دلت على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لا على ان كل شئ مغاير له غير مقبول فالاتحاد بين الاسلام والايمان انما يثبت بهذه الآية اذا ثبت كون الايمان دينا (وفيه مصادرة لا تخفى) لان كون الايمان دينا اى عمل الجوارح الذى هو الاسلام فى قوة كونه عين الاسلام فاثبات الثانى بالاول يكون دورا من قبيل اخذ المطلوب فى اثباته ولو اقتصر على منع كونه دينا اذ هو فى قوة اول المسئلة اعنى كون الايمان عمل الجوارح لكان اولى واما قضية الاستثناء فانها تدل على تصادق المسلم والمؤمن دون الاسلام والايمان الا يرى ان الضاحك يصدق على الباكى ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد (الثانى) من تلك الوجوه قوله تعالى (وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاتكم الى بيت المقدس) وذلك انزول الآية بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم اضاعة صلوات كانت اليه (قلنا بل التصديق بها) اى لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التى توجهتم فيها الى بيت المقدس وما ترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم حينئذ تغيير اللفظ عن معناه الاصلى وان سلم ان المراد الصلاة جاز ان يكون مجازا وهو اولى من النقل الذى هو مذهبكم (الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن) فيكون ترك المنهى داخلا فى الايمان وانما قلنا هو ليس بمؤمن (لانه يخزى) يوم القيامة (لقوله تعالى فيهم ولهم) فى الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون اى (ولهم فى الآخرة عذاب النار) فالمذكور فى الكتاب معنى القرآن لا نظمه (مع قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق والتقرير (ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته) فان هذين القولين معا يدلان على ان قاطع الطريق يخزى يوم القيامة (والمؤمن لا يخزى) فى ذلك اليوم (لقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبى والذين امنوا معه قلنا) عدم الاخزاء لا يعم المؤمنين جميعا بل (هو مخصوص بالصحابة) كما يدل عليه لفظ معه (ولا قاطع طريق فيهم) فلا يتم هذا الاستدلال وايضا يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسعى بين ايديهم وحينئذ جاز ايضا ان يكون المؤمن مخزى فى يوم القيامة بادخاله فى النار وان كان مآله الخروج منها (الرابع نحو قوله عليه السلام لا يزنى الزانى وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا مبالغة) على معنى ان هذه الافعال ليست من شأن المؤمن كانها تنافى الايمان ولا تجامعه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوى (ثم انها) اى الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلا فى الايمان (معارضة بالاحاديث الدالة على انه) اى مرتكب الزنا مثلا (مؤمن وانه يدخل الجنة حتى قال) النبى عليه السلام (لابى ذر لما بالغ فى السؤال عنه وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر ❊ القسم الثانى ❊ من القسمين السابقين (الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهى ثلاثة ❊ الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المؤمن من آمن فى الحال اوفى الماضى لا لانه حقيقة فيه) وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة فى المشتقات (بل لان الشارع يعطى الحكمى حكم المحقق والا) اى وان لم يكن الامر كما ذكرناه (ورد عليهم مثله فى الاعمال) فان النائم والغافل لا يساوى الاعمال المعتبرة فى الايمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص الا بان الحكمى كالمحقق (الثانى من صدق) بما جاء به النبى (و) مع ذلك (سجد للشمس ينبغى ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق) اى سجوده لها يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله داخل فى حقيقة الايمان (حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية) بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق (لم نحكم بكفره

فيما بينه وبين الله) وان اجرى عليه حكم الكفر في الظاهر (الثالث) قوله تعالى (ومايؤمن اكثرهم بالله الاوهم مشركون) فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك (والتصديق بجميع ماجاء به الرسول لايجامع الشرك لان التوحيد مماعلم مجيئه به) فلايكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق (قلنا ذلك الذي ذكرتموه (مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا) وفعل الواجبات لاينافيه فلا يكون ايمانا (ثم) نقول في حله (ان الايمان المعدى بالباء هو التصديق) ولم يقصد به في الآية التصديق بجميع ماعلم مجيئه في الدين بل بما قيد به ظاهرا وهو الله (والتصديق بالله لاينافي الشرك اذلعله بوجوده وصفاته) الحقيقية (لابالتوحيد) الذي هو من الصفات السلبية وحاصله ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق مقيدا بامر مخصوص هو جميع ماعلم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي واعلم ان الامام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك فالايمان الذي لايجامع الشرك وجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب عنه بان ذلك حجة عليكم لان افعال الواجبات قد تجامع الشرك والايمان لايجامعه فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الالزام لاعلى مافي الكتاب (احتج الآخرون) القائلون بان الايمان فعل الطاعات باسرها والقائلون بانه مركب من التصديق والاقرار والعمل جميعا (بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لااله الاالله وادناها اماطة الاذى عن الطريق ✽ الجواب ان المراد شعب الايمان قطعا لانفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع) فلا بد في الحديث من تقدير مضاف والمصنف لم يورد دليل القائلين بان الايمان هو المعرفة اوالتصديق مع الاقرار

﴿ المقصد الثاني ﴾ في ان الايمان هل يزيد وينقص اثبته طائفة ونفاه آخرون قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين هو) بحث لفظي لانه (فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لايقبل التفاوت) لابحسب ذاته (لان التفاوت انماهو لاحتمال النقيض وهو) اي احتماله (ولوبابعد وجه ينافي اليقين) فلايجامعه ولابحسب متعلقه لانه جميع ماعلم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لايتصور فيه تعدد والالم يكن جميعا (وان قلنا هو الاعمال) اما وحدها اومع التصديق (فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين) اي بحسب الذات وبحسب المتعلق (الاول القوة والضعف) فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا (قولكم الواجب اليقين والتفاوت) لايكون الا (لاحتمال النقيض قلنا لانسلم ان التفاوت لذلك) الاحتمال فقط اذيجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال النقيض (ثم ذلك) الذي ذكرتموه (يقتضي ان يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول) اي ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة ولقول (ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي) فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره (والظاهر ان الظن الغالب الذي لايخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين) في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما (الثاني) من وجهي التفاوت اعني ماهو بحسب المتعلق ان يقال (التصديق التفصيلي في افراد ماعلم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال) يعني ان افراد ماجاء به متعددة وداخلة في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزأ من الايمان ولاشك ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان (والنصوص) كهو قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا (دالة على قبوله لهما) اي قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما ان نص قوله ولكن ليطمئن قلبي دل على قبوله لهما بالوجه الاول

﴿ المقصد الثالث ﴾

﴿ في الكفر ﴾

فى الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول فى بعض ما علم مجيئه ضرورة فان قيل فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لايكون كافرا) اذا كان مصدقا له فى الكل وهو باطل اجماعا (قلنا جعلنا الشئ) الصادر عنه باختياره (علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك) اى بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنا لالتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر فى سجود الشمس لايقال اطفال المؤمنين لاتصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لامؤمنين وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه صلى الله عليه وسلم كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد (وهو) اى الكفر (عند كل طائفة مقابل مافسر به الايمان) كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به فمن قال الايمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا (فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة المعاصى) اقسام (ثلاثة اذ منها مايدل على الجهل بالله ووحدته ومايجوز عليه ومالايجوز و) الجهل (برسالة رسوله كالقاء المصحف فى القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك) وكسب الرسول والاستخفاف به (فهو كفر ومنها مالايدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج) مرتكبه (الى منزلة بين المنزلتين) اى الكفر والايمان على معنى انه (لايحكم على صاحبها بالكفر لسائر) مااتصف به من (اعماله) الصالحة (ولا بالايمان لايهامه عدم التصديق) بل يحكم عليه بالفسق (ويعبر عنها) اى عن المعاصى المخرجة الى تلك المنزلة (بالكبائر) كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها واول من احدث القول بهذا الاخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد (ومنها مالايخرج) اى قسم لايخرج (ككشف العورة والسفه ويسمى بالصغائر) ولايوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان (وسنزيده) اى نزيد ماذكرناه فى هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة (بيانا فى المقصد الذى يتلوه * تذنيب * فى تفصيل الكفار) فنقول (الانسان اما معترف بنبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اولا والثانى اما معترف بالنبوة فى الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم) كالمجوس (واما غير معترف بها) اصلا (وهو اما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة اولا وهم الدهرية) على اختلاف اصنافهم (ثم انكارهم لنبوته صلى الله عليه وسلم اما عن عناد) وعذابه مخلد اجماعا (واما عن اجتهاد) بلا تقصير فالجاحظ والعنبرى على انه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت انه مخالف لاجماع من قبلهما (و) الاول هو (المعترف بنبوته عليه السلام اما مخطئ فى اصل) من المسائل الاصولية (وسنبين) فى المقصد الخامس (انه ليس بكافر اولا) يكون مخطئا فى عقائده المتعلقة باصول الدين (وهو اما) ان يكون اعتقاده (عن برهان وهو ناج باتفاق او عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه ناج) بهذا الاعتقاد التقليدى (قال لان النبى صلى الله عليه وسلم حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج) به (قال لان التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه) اى العلم بدلالة المعجزة على صدق النبى (يتضمن العلم بما يجب اعتقاده) فى ذات الله تعالى وصفاته وافعاله فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها (وان لم يمكن له تنقيح الادلة وتحريرها) فان ذلك ليس شرطا فى العلم والخروج عن التقليد فمن لم يكن عالما بها بادلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الاكثرين الذين حكم النبى باسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مر فى قصة الاعرابى لامن المقلدين تقليدا محضا * المقصد الرابع * فى ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلاة) اى من اهل القبلة (مؤمن وقد تقدم بيانه فى مسئلة حقيقة الايمان وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبهتهم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصرى الى انه منافق والمعتزلة الى انه لامؤمن ولا كافر * حجة الخوارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله

فاؤلئك هم الكافرون) فان كلة من عامة فى كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق وايضـا فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بمـا انزل الله كـان كافرا والفـاسق لم يحكم بما انزل الله (قلنا) الموصولات لم توضع للعموم بل هى للجنس تحتمل العموم والخصوص فنقول (المراد من لم يحكم بشئ مما انزل الله اصلا)ولانزاع فى كونه كافرا (او)نقول المراد بما انزل الله (هوالتوراة بقرينة ماقبله وهو انا انزلنا التوراة الآية وامثنا غير متعبدين با لحكم بهـا فيختص اليهود) فيلزم ان يكونوا كا فرين اذا لم يحكموا بالتوراة ونحن نقول بموجبه ❊ (الثانى) من تلك الوجوه قوله تعالى (وهل نجازى الاالكفور) فانه يدل على ان كل من يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله ومن يقتل مؤمنامتعمدا فجزاؤه جهنم فيكون كافرا (قلنا) هو(متروك الظاهر) لان ظاهره حصر الجزاء فى الكفور وهومتروك قطعا (اذيجازى غير الكفور وهوالمثاب)لان الجزاء يعم الثواب والعقاب(و) ايضا ذلك الحصر متروك (لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية اعنى قوله ذلك جزيناهم بما كفروا فالمعنى وهل نجازى ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان يجازى جزاء مغايرا لما يختص بالكافر ❊ (الثالث قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر) اى لم يحج (فان الله غنى عن العالمين) فقدجعل ترك الحج كفرا (قلنا المراد من جحد وجوبه) ولاشك فى كفره ❊ (الرابع)قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون اناقداوحى الينـا (ان العذاب على من كذب وتولى) فانه يدل على انحصار العذاب فى المكذب وهوكافر ولاشك ان الفاسق معذب لماورد فيه من الوعيد (قلنا) هو ايضا (متروك الظاهر) ومخصوص (للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزانى مع انه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى) لايكذبون الله تعالى (وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب ❊ الخامس قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لايصليهـا الاالاشقى الذى كذب وتولى) فانه يدل على ان كل من يصلى النـار فهو كافر (والفاسق) اى مرتكب الكبيرة (يصلاها) اى النار للآيات العامة الموعدة بدخولها (قلنا لعل ذلك نارخاصة) يعنى ان الضمير فى يصلاها عائد الى نار منكرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية فتكون نارا مخصوصة لايصلاها الاالكافر ❊ (السادس قوله تعالى فى حق من خفت موازينه الم تكن آياتى تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون و) حينئذ نقول (الفاسق ممن خفت موازينه) لقلة حسناته وكل من خفت موازينه فهومكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر (قلنابل ثقلت) موازين الفاسق (بالايمان) فلايندرج فيمن خفت موازينه ❊ (السابع) قوله (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم (والفاسق ممن وجهه مسود) بالمعصية فيكون كافرا (قلنا لانسلم ان كل فاسق كذلك) اى مسود الوجه يوم القيامة فان الآية لاتقتضى ذلك (بل هى واردة فى بعض الكفار) الذين كفروا بعد ايمانهم (لقوله اكفرتم بعد ايمانكم ❊ الثامن انه) اى مرتكب الكبيرة (من اصحاب المشأمة وقال تعالى والذين كفروا بآياتناهم اصحـاب المشأمة) فدل على ان كل من كان من اصحاب المشأمة فهوكافر (قلنا هو) اى ماذكرتم من معنى الآية (من باب ايهام العكس)فانها تدل على ان كل من كفر كان من اصحاب المشأمة وذلك لاينعكس كليا كما توهمتموه (و) ايضا (ينتقض)استدلالكم بهذه الآية (بالزانى والسارق) المصدقين بماهومن ضرورات الدين فانهما من اصحاب المشأمة (مع عدم تكذيبهما ❊ التاسع)قوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فاؤلئك هم الفاسقون وانه يقتضى حصر المبتداء فى الخبر) والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر فى المبتداء فيصدق حينئذ ان كل فاسق كافر (قلنا الحصر الذى ذكرتموه (ممنوع)كونه مستفادا من الآية (لان الكافر ابتداء كذلك) اى فاسق لغة وان لم يطلـق لفظ الفاسق فى العرف الطـارئ على الكافر فلايحصر الفاسق مطلقـا فيمن كفر بعد ذلك بل المحصرفيه الفاسق الكامل ❊ (العاشر) قوله تعالى(انه لاييأس من روح الله الاالقوم

الكافرون والفاسق آيس من روح الله) اى ثوابه (قلنا) كونه آيسا (ممنوع للرجاء) الحاصل له بسبب ايمانه ❊ (الحادى عشر) قوله تعالى (انك من تدخل النار فقد اخزيته مع قوله ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين) وتقريره ان الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزى للآية الاولى وكل مخزى كافر للآية الثانية (قلنا المفرد المحلى باللام) وهو الخزى ههنا (لاعموم له) عندنا فلا يلزم انحصار الخزى مطلقا فى الكافر (او) نقول (المراد به) على تقدير عمومه (الخزى الكامل) فيلزم حينئذ انحصار افراده فى الكافر لا انحصار افراد الخزى مطلقا فيه ❊ (الثانى عشر) قوله تعالى (واما من اوتى كتابه بشماله) فيقول ياليتنى لم اوت كتابيه (الى قوله انه كان لايؤمن بالله العظيم) والفاسق لايؤتى كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لا ثالث هناك فيكون كافرا (قلنا ذكر قسمين) من الناس فى ذلك اليوم اعنى من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله (لايدل على عدم) القسم (الثالث) اذ يجوز ان لايؤتى بعضهم كتابه بايديهم بل يقرأ عليهم وليس فى نظم التنزيل ماينافى ذلك (مع ان التخصيص ظاهر) اى ان سلمنا الانحصار فى القسمين قلنا ان قوله انه كان لايؤمن بالله العظيم ليس عاما لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله اى مصدقون به فلا يندرجون فى قوله انه كان لايؤمن ❊ (الثالث عشر) الفاسق ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى (الا لعنة الله على الظالمين) الذين يصدون عن سبيل الله و يبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون (قلنا يلزم) مما ذكرتم (تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم) فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى انى ظلمت نفسى وقال يونس انى كنت من الظالمين وحله ان يقال ماذكر بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير كل ظالم ❊ (الرابع عشر قوله تعالى واما الذين فسقوا فمأويهم النار الآية) وتمامها كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون فانه يدل على ان كل فاسق كافر (قلنا) ليس قوله واما الذين فسقوا باقيا على عمومه الظاهر لانه (يقتضى ان كل فاسق مكذب بالقيامة وانه باطل قطعا ❊ الخامس عشر قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ماسلككم فى سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين) فثبت بذلك ان كل مجرم داخل فى النار كافر ولا شبهة فى ان الفاسق مجرم يدخل النار (قلنا قد مر جوابه) وهو ان الآية متروكة الظاهر والا لزم كون كل مجرم مكذبا بيوم القيامة وهو باطل قطعا ❊ (السادس عشر قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا) اذ يعلم منه ان الانسان اما متق يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار (و) الجواب عنه (قد مر مثله) وهو ان ذكر قسمين لايدل على عدم قسم ثالث ❊ (السابع عشر قوله عليه السلام من ترك صلاة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا الآحاد لا تعارض الاجماع) المنعقد قبل حدوث المخالفين ❊ (والثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان وعداوته كفر قلنا لانسلم عدم الواسطة بين كل ضدين) فان السواد والبياض متضادان و بينهما واسطة فجاز ان يكون بين ولايته وعداوته واسطة ❊ احتج من زعم انه ❊ اى مرتكب الكبيرة (منافق بوجهين ❊ الاول ❊ نقلى وهو (قوله عليه الصلوة والسلام آية المنافق ثلاث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع عليه خلعة نفيسة ثم اخلفه لم يخرج) بذلك (عن الايمان الى النفاق اجماعا) وقيل معناه ان هذه الخصال الثلاث اذا صارت معا ملكة لشخص كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها ملكة فلا الا ترى ان اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوه فاخلفوا وائتمنهم ابوهم فخانوا وكذبوا فى قولهم فاكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شئ قد لاتكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها ❊ (الثانى) عقلى وهو (ان من اعتقد) من العقلاء (ان فى هذا الجحر حية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله

لا عن اعتقاد) وكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة (قلنا مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة) وغير محققة (اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا ❊ احتج المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر) من ان الايمان عبارة عن الطاعات (ولا كافرا بالاجماع لانهم) اى الصحابة ومن بعدهم من السلف (كانوا يقيمون عليه الحد) فى الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات (ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته ويدفنونه فى مقابر المسلمين) مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك (وايضا فيلزم) من كون الفاسق كافرا (بينونة المرأة) عن زوجها (بمجرد رمى الزوج اياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لانه ان صدق) الزوج (فهى كافرة) بارتكاب الزنا (وان كذب فهو كافر) بارتكاب قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين (قلنا هو مؤمن وقدمر الكلام فيه) فى بيان حقيقة الايمان ❊ (الثانى ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع) عمرو (الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم) وفاقا (وايمانه مختلف فيه) اى الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا فى كونه مؤمنا او كافرا (فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه قلنا قد مر انه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه ممن قبله) من الامة (بل قد اجمع) قبله (على انه) اى المكلف (اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع) المنعقد على الانحصار فى ذينك القسمين (فيكون باطلا) بلا اشتباه ❊ المقصد الخامس ❊ فى ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة) فان الشيخ ابا الحسن قال فى اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام فى اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعى انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر فى كتاب المنتقى عن ابى حنيفة رحمة الله عليه انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازى مثل ذلك عن الكرخى وغيره (والمعتزلة الذين) كانوا (قبل ابى الحسين تحامقوا فكفروا الاصحاب) فى امور سيأتيك تفصيلها (فعارضه بعضنا بالمثل) فكفرهم فى امور اخرى ستطلع عليها (وقد كفر المجسمة مخالفوهم) من اصحابنا ومن المعتزلة (وقال الاستاذ) ابو اسحق (كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا لنا) على ما هو المختار عندنا وهو ان لا نكفر احدا من اهل القبلة (ان المسائل التى اختلف فيها اهل القبلة من كون الله تعالى عالما بعلم او موجدا لفعل العبد اوغير متحيز ولا فى جهة ونحوها) ككونه مرئيا اولا (لم يبحث النبى صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم) ان صحة دين الاسلام لا تتوقف على معرفة الحق فى تلك المسائل و (ان الخطأ فيها ليس قادحا فى حقيقة الاسلام) اذ لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحا فى تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شئ منها فى زمانه عليه السلام ولا فى زمانهم اصلا (فان قيل لعله عليه السلام عرف منهم ذلك) اى كونهم عالمين بها اجمالا (فلم يبحث عنها) لذلك (كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما) وما ذلك الا لعلمه بانهم عالمون على طريق الجملة بانه تعالى عالم قادر فكذا الحال فى تلك المسائل (قلنا) ماذكرتموه (مكابرة) لانا نعلم ان الاعراب الذين جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين بانه تعالى عالم بالعلم لا بالذات وانه مرئى فى الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا فى مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها وانه موجدلها باسرها فالقول بانهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة (و) اما (العلم والقدرة) فهما (مما يتوقف عليه ثبوت نبوته) لتوقف دلالة المعجزة عليهما (فكان الاعتراف) والعلم (بها) اى بالنبوة (دليلا للعلم بهما) ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازى الاصول التى يتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل ظاهرة

فان من دخل بستانا ورآى ازهارا حادثة بعد ان لم تكن ثم رآى عنقود عنب قد اسود جميع حباته الاحبة واحدة مع تساوى نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر الى العلم بان محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق المدعى ضرورية ايضا واذا عرف هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول فثبت ان اصول الاسلام جلية وان ادلتها مجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التى اختلف فيها فانها فى الظهور والجلاء ليست مثل تلك الاصول بل اكثرها مما ورد فى الكتاب والسنة مايخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيها وكل واحد منهما يدعى ان التأويل المطابق لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم

﴿ولنذكر الآن ما كفر به بعض اهل القبلة وتنفصل عنها﴾

على سبيل التفصيل (وفيه ابحاث ❊ الاول كفرت المعتزلة فى امور ❊ الاول نفى الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة) دائما (بهذه الصفات) الكمالية التى هى العلم والقدرة والحياة ونظائرها (فنكره) اى منكر اتصافه بها (جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله) من جميع الوجوه كفر لكن ليس احد من اهل القبلة يجهله كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلى عالم قادر خالق للسموات والارض والجهل به (من بعض الوجوه لايضر والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه) اى لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا فى الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال فى معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا ايضا فيها (الثانى) من تلك الامور (انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر اما اولا فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد) اما على عينه كالجبائية واما على مثله كالبلخى واتباعه واما على القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه (وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس) حيث اثبتوا له شريكا لايقدر احدهما على مقدور الآخر (واما ثانيا فللاجماع) المنعقد من الامة (على التضرع والابتهال (الى الله فى ان يرزقهم الايمان) ويجنبهم عن الكفر (وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما امكن لوجوبه عليه) واما نفس الايمان فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة فى ذلك الابتهال المجمع عليه (قلنا المجوس) لم يكفروا بقولهم ان الله لايقدر على فعل الشيطان بل (كفروا بغيره) وهو قولهم بتناهى مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه فى دفعه الى الاستعانة بالملائكة (و) ايضا (خرق الاجماع) مطلقا (ليس بكفر) بل خرق الاجماع القطعى الذى صار من ضرورات الدين (ثم) ان سلمنا ان خرق الاجماع الذى ذكرتموه كفر قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه و (من يلزمه الكفر ولايعلم به لم قلتم انه كافر ❊ الثالث قولهم بخلق القرآن و فى الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد) فلا يفيد علما (او المراد بالمخلوق) هو (المختلق اى المفترى) يقال خلق الافك واختلقه وتخلقه اى افتراه وهذا كفر بلا خلاف والنزاع فى كونه مخلوقا بمعنى انه حادث ❊ (الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة (على ان ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن) وقد ورد فى الحديث ايضا (وهم ينكرونه) حيث يدعون انه قد يشاء الله شيأ ولايكون وقد لايشاء ويكون (قلنا نمنع الاجماع و) على تقدير ثبوته (نمنع كون مخالفه كافرا) كما عرفت ❊ (الخامس قولهم المعدوم شئ) اى ثابت متقرر فى الازل (وانه تصريح بمذهب اهل الهيولى سيما نفاة الاحوال) الذين كانوا قبل ابى هاشم (لان ذاته عندهم وجوده) يعنى ان نافى الاحوال يلزمه القول بان ذات الشئ عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة فى الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات حينئذ موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل فى الجملة (قلنا)

ماذكرتم الزام للكفر عليهم بماذهبوا اليه (والازام غير الالتزام واللزوم غير القول به) كما مر عن قريب ※ (السادس انكارهم الرؤية وقد) دل القرآن على ان منكرها كافر لانه (قال تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون قلنا اللقاء) حقيقة فى الالتقاء والوصول الى مماسة الشئ وذلك محال فى حقه تعالى فتعين انه فى الآية (مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله) لا رؤيته (فان المفسرين) كلهم (قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب ※ الثانى) من تلك الابحاث (تكفير المعتزلة الاصحاب بامور ※ الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه سد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد) اى الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا فى حدوثها الينا فاذا لم تحتج هى فى حدوثها الينا لم يمكن القياس فالقول به سد لباب اثبات صانع العالم وهو كفر (قلنا) ليس الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الصانع منحصر فى القياس المذكور اذ (قد تقدم لنا فى اثبات الصانع وجوه) خمسة (لا يحتاج فيها الى هذا القياس ※ الثانى) من تلك الامور (نسبة فعل العبد الى الله تعالى) لانه (يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز) حينئذ (اظهار المعجزة على يد الكاذب) اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبى (وجاز) ايضا (الكذب عليه) سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه فى وعده ووعيده (وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه) بما مر من انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن ان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات الى آخر ما مر فى البحث عن كيفية دلالة المعجزة ※ (الثالث اثبات الصفات قول بقدماء) متعددة (وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة اوالسبعة قلنا قد مر جوابه) فى بحث القدم واشير اليه فى مباحث الصفات ※ (الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا) اذ هو مركب مما لا يجتمع فى الوجود معا بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر (قلنا) ماذكرتم (مشترك الالزام) لان الحروف والاصوات التى يتكلم بها الله على مذهبكم قد انتفت وما يتكلم به حروف واصوات اخر فما تسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر ايضا ولا مفر لكم (الا ان تقولوا ما نسمعه) وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه (حكاية كلام الله) فلا يلزمنا الكفر (فنقول) نحن (مثله) فلا يلزمنا ايضا ※ (الثالث) من ابحاث التكفير (قد كفر المجسمة بوجوه ※ الاول ان تجسيمه جهل به وقد مر جوابه) وهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر ※ (الثانى انه عابد لغير الله) فيكون كافرا (كعابد الصنم قلنا) ليس المجسم عابدا لغير الله (بل) هو (معتقد فى الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله) فلا يلزم كفره (بخلاف عابد الصنم) فانه عابد لغير الله حقيقة ※ (الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وما ذلك) الكفر (الا لانهم جعلوا غير الله الها فلزم الشرك وهؤلاء) المجسمة (كذلك) لانهم جعلوا الجسم الذى هو غير الله الها (قلنا) ماذكرتموه (ممنوع والمستند ما تقدم) من انه اعتقد فى الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا (الرابع) من تلك الابحاث (قد كفر الروافض والخوارج بوجوه ※ الاول ان القدح فى اكابر الصحابة) الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان (تكذيب) للقرآن و (للرسول حيث اثنى عليهم وعظمهم) فيكون كفرا (قلنا لا ثناء عليهم خاصة) اى لا ثناء فى القرآن على واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا فى الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله (ولاهم داخلون فيه عندهم) فلا يكون قدحهم تكذيبا للقرآن واما الاحاديث الواردة فى تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلا يكفر المسلم بانكارها (او) نقول ذلك (الثناء عليهم) وتلك الشهادة لهم مقيد ان (بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم) فلا يلزم تكذيبهم للرسول ※ (الثانى الاجماع) منعقد من الامة (على تكفير من كفر عظماء الصحابة) وكل واحد من الفريقين

بكفر بعض هولاء العظماء فيكون كافرا (قلناهو) اى من كفرجماعة مخصوصة من الصحابة (لايسلم كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم) فلايلزم كفره ❊ (الثالث قوله عليه السلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقدباء به) اى بالكفر (احدهما قلنا آحاد) وقداجمعت الامة على ان انكار الآحاد ليس كفرا (و) مع ذلك نقول (المرادمع اعتقاده انه مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودى او نصرانى فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع) واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعرى والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه وتعالى اوالى حلوله فى بعض اشخاص الناس اوالى انكار نبوة محمد عليه السلام اوالى ذمه واستخفافه اوالى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه الاشارة بقوله (وسنزيدلهذا) الذى ذكرناه فى المقصد الخامس (تحقيقا اذا فصلنا الفرق) الاسلامية و بينا عقائدهم (فى ذيل هذا الكتاب) والله الموفق لتحقيق الحق

❊ المرصد الرابع فى الامامة ومباحثها ❊

ليست من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هى (عندنا من الفروع) المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا (وانما ذكرناها فى علم الكلام تأسيا بمن قبلنا) اذقد جرت العادة من المتكلمين بذكرها فى اواخر كتبهم للفائدة المذكورة فى صدر الكتاب (وفيه مقاصد ❊ المقصد الاول فى وجوب نصب الامام ولابد من تعريفها اولا قال قوم) من اصحابنا (الامامة رياسة عامة فى امور الدين والدنيا) لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز عن القاضى والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا (ونقض) هذا التعريف (بالنبوة والاولى ان يقال هى خلافة الرسول فى اقامة الدين) وحفظ حوزة الملة (بحيث يجب اتباعه على كافة الامة و بهذا القيد) الاخير (يخرج من ينصبه الامام فى ناحية) كالقاضى مثلا (و) يخرج (المجتهد) اذلا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة (و) يخرج (الآمر بالمعروف) ايضا (واذاعرفت هذا فنقول) قداختلفوا فى ان نصب الامام واجب اولا واختلف القائلون بوجوبه فى طريق معرفته كما اشار اليه بقوله (نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ) والكعبى وابو الحسين من المعتزلة (بل عقلا وسمعا) معا (وقالت الامامية والاسماعيلية) لا يجب نصب الامام علينا (بل على الله) سبحانه (الا ان الامامية اوجبوه) عليه (لحفظ قوانين الشرع) عن التغيير بالزيادة والنقصان (والاسماعيلية اوجبوه (ليكون معرف الله) وصفاته على مامر من انه لابد عندهم فى معرفته من معلم (وقالت الخوارج لا يجب) نصب الامام (اصلا) بل هو من الجائزات (ومنهم من فصل فقال بعضهم) كهشام الفوطى واتباعه (يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم) كابى بكر الاصم وتابعيه (بالعكس) اى يجب عند الفتنة دون الامن (لنا) فى اثبات مذهبنا ان نقول (اماعدم وجوبه على الله) اصلا (و) عدم وجوبه (علينا عقلا فقدمر) لما تبين من انه لاوجوب عليه تعالى ولاحكم للعقل فى مثل ذلك (واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين ❊ الاول انه تواتر اجماع المسلمين فى الصدر الاول بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم على امتناع خلو الوقت عن) خليفة و (امام حتى قال ابو بكر رضى الله عنه فى خطبته) المشهورة حين وفاته عليه السلام (الا ان محمدا قدمات ولابد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله) ولم يقل احد لا حاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر فى هذا الامر وبكروا الى سقيفة بنى ساعدة (وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم) واختلافهم فى التعيين لايقدح فى ذلك الاتفاق (ولم يزل الناس) بعدهم (على ذلك فى كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام) بيان لذلك اى لم يزل الناس على نصب امام (متبع فى كل عصر فان قيل لابد للاجماع) المذكور (من مستند) كما علم فى موضعه (ولوكان لنقل) ذلك المستند نقلا متواترا (لتوفر الدواعى) اليه (قلنا استغنى عن نقله

بالاجماع) فلا توفر للدواعى (او) نقول (كان) مستنده (من قبيل مالايمكن نقله من قرائن الاحوال التى لايمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان فى زمن النبى عليه السلام * الثانى) من الوجهين (ان فيه) اى فى نصب الامام (دفع ضرر مظنون وانه) اى دفع الضرر المظنون (واجب) على العباد اذا قدروا عليه (اجماعا * بيانه) اى بيان ان فى نصب الامام دفع ذلك الضرر (انا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعار الشرع فى الاعياد والجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك) المقصود (لايتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضى ذلك الى التنازع والتواثب وربما ادى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل احد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدى الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين) ففى نصب الامام دفع مضرة لا يتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين فحكمه الايجاب السمعى (فان قيل) على سبيل المعارضة فى المقدمة (وفيه اضرار) ايضا (وانه منفى بقوله عليه السلام لاضرر ولااضرار فى الاسلام وبيانه) اى بيان ان فيه اضرارا (من ثلاثة اوجه * الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدى اليه وفيما لايهتدى اضرار به لامحالة * الثانى) انه (قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة) فيما سلف من الاعصار (فيفضى الى اختلاف و(الفتنة) وهو اضرار بالناس * (الثالث انه لايجب عصمته كما سيأتى) تقريره (فيتصور) حينئذ (منه الكفر والفسوق فان لم يعزل اضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة) اذ يحتاج فى عزله الى محاربته (قلنا الاضرار اللازم من تركه) اى ترك نصبه (اكثر بكثير) من الاضرار اللازم من نصبه (ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب * احتج المانع) من وجوب نصبه (بوجوه) عارض بها دليلنا على وجوبه علينا * (الاول توفر الناس على مصالحهم * الدنيوية وتعاونهم على اشغالهم الدينية (مما يحث عليه طباعهم واديانهم فلا حاجة) بهم (الى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به ويدل عليه) اى على ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه (انتظام احوال العربان والبوادى الخارجين عن حكم السلطان * الثانى الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه فى كل ما يعن لهم من الامور الدنيوية عادة)فلا فائدة فى نصبه للعامة فلا يكون واجبا بل جائزا * (الثالث للامامة شروط قلما توجد فى كل عصر) وعند ذلك (فان اقاموا) اى الناس (فاقدها لم يأتوا بالواجب) عليهم بل بغيره (وان لم يقيموه) اى وان لم يقيموا الفاقد (فقد تركوا الواجب) فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين الممتنعين فيكون ممتنعا (والجواب عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما نرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والبوادى كالذئاب الشاردة والاسود الضارية لايبقى بعضهم على بعض ولايحافظ فى الغالب على سنة ولا فرض) فقد اختل امرهم فى دنياهم (وليس تشوفهم) اى تطلعهم (الى العمل بموجب دينهم غالبا) فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم (ولذلك قيل مايزع السلطان) اى يكفه (اكثر مما يزع القرآن وقيل) ايضا (السيف والسنان يفعلان مالايفعل البرهان و) الجواب (عن الثانى لانسلم ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه) فقط (بل) ويكون ايضا (بوصول احكامه وسياسته) اليهم (ونصبه من يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب اذ لا وجوب) عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور فى ذلك الترك (ثم قال الموجبون) لنصب الامام على الانام عقلا (ان اصل دفع المضرة واجب) بحكم العقل (قطعا فكذلك المضرة المظنونة) يجب دفعها عقلا (وذلك) لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت اصل قطعى الحكم يجب اندراجها

في ذلك الحكم قطعا (مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط لايجوز الوقوف تحته ثم ظن ان هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضي بوجوب ان لايقف تحته والجواب منع حكم العقل) بالوجوب واخواته بل هي لاتستفاد الامن الشرع * (احتج الموجب) لنصب الامام (على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية واللطف واجب عليه تعالى * والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف) الذي ذكرتموه (انما يحصل بامام ظاهر قاهر) يرجى ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم (وانتم لاتوجبونه) على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه (فالذي توجبونه) وهو الامام المعصوم المختفي (ليس بلطف) اذ لايتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد (والذي هو لطف لاتوجبونه) عليه والالزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركا للواجب وهو محال * (حجة الخوارج) على عدم وجوبه مطلقا (ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعي كل قوم امامة شخص وصلوحه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناجز والتجربة شاهدة بذلك) نعم ان اختار الامة نصب امير اورئيس يتقلد امورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك من غير ان يلحقهم بتركه حرج في الشرع وانت خبير بان هذه الحجة على عدم جواز نصب الامام ادل منها على عدم وجوبه (والجواب انه) ان لم يقع اختلاف في نصبه فذاك وان وقع (يجب عندنا تقديم الاعلم فان تساويا فالاورع وان تساويا فالاسن وبذلك تندفع الفتنة) والتخالف (واما الفارقون) اى المفصلون (منهم فقالوا تارة هو) اى نصب الامام (حال الفتنة يزيدها) اذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب واما في حال العدل والامن فيجب نصبه اذ هو اقرب الى اظهار شعائر الاسلام (و) قالوا (تارة) هو (حال الامن) والانصاف بين الناس (لاحاجة اليه) وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن واعلم ان عبارة الكتاب ههنا وفي ذكر المذاهب اولا تدل على ان القائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الابكار والنهاية * المقصد الثاني في شروط الامامة * الجمهور على ان اهل الامامة) ومستحقها من هو (مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين) متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل واحكام الوقائع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط (ذو رأى) وبصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (ليقوم بامور الملك شجاع) قوى القلب (ليقوى على الذب عن الحوزة) والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك كما روى انه عليه السلام وقف بعد انهزام المسلمين في الصف قائلا * انا النبي لاكذب * انا ابن عبد المطلب * ولايهوله ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب (وقيل لايشترط) في الامامة (هذه الصفات) الثلاث (لانها لاتوجد) الآن مجتمعة واذا لم توجد كذلك فاما ان يجب نصب فاقدها (فيكون اشتراطها عبثا) لتحقق الامامة بدونها (او) يجب نصب واجدها فيكون (تكليفا بما لايطاق) اولايجب لاهذا ولاذاك (و) حينئذ يكون اشتراطها (مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها) فلا تكون هذه الاوصاف معتبرة فيها (نعم يجب ان يكون عدلا) في الظاهر (لئلا يجور) فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فيضيع الحقوق (عاقلا ليصلح للتصرفات) الشرعية والملكية (بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد) عن وظائف الامامة (ولئلا يحتقر فيعصى) فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتهم (فهذه الصفات) التي هي الثمان او الخمس (شروط) معتبرة في الامامة (بالاجماع) وفيه على الاول اشارة الى ان القول بعدم اشتراط الثلاث الاول مما لايلتفت اليه وما تمسك به فيه مردود بانا نختار عدم الوجوب مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي تندفع بنصبه

(وههنا صفات) اخرى (فى اشتراطها خلاف * الاولى ان يكون قرشيا) اشترطه الاشاعرة والجبائيان (ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث) فان ابابكر رضى الله عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا فى الامامة بمحضر الصحابة فقبلوه (واجمعوا عليه فصار) دليلا (قاطعا) يفيد اليقين باشتراط القرشية (احتجوا) اى المانعون من اشتراطها (بقوله عليه السلام السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا) فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا (قلنا ذلك) الحديث (فيمن امره الامام) اى جعله اميرا (على سرية او غيرها) كناحية ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول هو مبالغة على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا * (الثانية) من تلك الصفات (ان يكون هاشميا شرطه الشيعة * الثالثة ان يكون عالما بجميع مسائل الدين) اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة (وقد شرطه الامامية * الرابعة ظهور المعجزة على يده اذ به يعلم صدقه فى دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة ويبطل) هذه (الثلاثة) واشتراطها فى الامامة (انا ندل) عن قريب (على خلافة ابى بكر) وكونه اماما حقا (ولا يجب له شئ مما ذكر) من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع والآخرين لا يجبان له اجماعا * (الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله ان ابا بكر لا تجب عصمته اتفاقا) مع ثبوت امامته (احتجوا) على اشتراط العصمة (بوجهين * الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم) اى لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة (ولو جاز جهله) وعدم عصمته (لما صلح لذلك) ولم يفد تعليمه اليقين اذ يجوز حينئذ خطأه فيما علم (واما لجواز الخطأ على غيره فى الاحكام) كما ذهب اليه الامامية (فلو جاز) الخطأ (عليه ايضا لم يحصل الغرض) منه بل احتاج الى امام آخر ويتسلسل (الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم) من دفع الضرر المظنون * (الثانى) من الوجهين (قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين) فى جواب ابراهيم عليه السلام حين طلب الامامة لذريته (وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة الجواب لا نسلم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح * المقصد الثالث فيما تثبت به الامامة) فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرائطها لا يصير اماما بل لا بد فى ذلك من امر آخر (وانها تثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت) ايضا (ببيعة اهل الحل والعقد) عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية (خلافا للشيعة) اى لاكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا النص (لنا ثبوت امامة ابى بكر بالبيعة كما سيأتى احتجوا) على عدم انعقادها بالبيعة (بوجوه * الاول الامامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير) الذى هو اهل البيعة اذ لو ثبتت بقوله لكان الامام خليفة عنه لا عن الله ورسوله (قلنا ذلك) اى اختيار اهل البيعة للامام (دليل لنيابة الله ورسوله نصباه علامة لحكمهما بها) اى بتلك النيابة (كعلامات سائر الاحكام) وتلخيصه ان البيعة ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هى علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام الشرعية * (الثانى لا تصرف لاهل البيعة فى غيرهم فلا يصير فعلهم) واختيارهم (حجة على من عداهم) يعنى انهم لا يملكون التصرف بانفسهم فى امور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصا آخر يتصرف فيهم (قلنا لما كان) فعلهم وبيعتهم (امارة) منصوبة (من جهة الله ورسوله) دالة على حكمهما بامامة من بويع (سقط هذا الكلام) اذ تصير بيعتهم حينئذ حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها (وايضا فينتقض) ما ذكرتموه (بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله) الذى يجب اتباعه (وان كانا لا تصرف لهما فى المشهود عليه والمحكوم عليه) يريد ان الشاهد ليس له ان يتصرف فى المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضى متصرفا فيه بالحكم عليه وكذا القاضى ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعى مستحقا لذلك * (الثالث

ان القضاء) وكذا الحسبة (امر جزئي ولا ينعقد بالبيعة فكيف) تنعقد بها (الامامة العظمى) العامة لجميع المسلمين كافة (قلنا لا نسلم عدم انعقاد القضاء) او الحسبة (بالبيعة للخلاف فيه وان سلم) عدم انعقاده بها (فذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع اليه في هذا المهم واما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرأ للمفاسد المتوقعة دونه) اى دون القضاء ❊ (الرابع) ثبوت الامامة بالبيعة يؤدى الى الفتنة (اذ ربما تبايع اقوام على ائمة في بلد) واحد (او بلاد) متعددة ويدعى كل منهم ان الامام الذى اختاره اولى من غيره (فيؤدى) ذلك (الى الفتنة ويعود نفعه ضررا) وجوابه ما مر من ان الضرر اللازم من تركه اكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه واذا تعارضا وجب دفع اعظمهما ❊ (الخامس وهو عمدتهم) في اثبات مطلبهم (ان العصمة والعلم بجميع مسائل الدين) على التفصيل بحيث تكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال (وعدم الكفر شرط) لصحة الامامة (ولا يعلمها اهل البيعة) فلا تثبت الامامة ببيعتهم (وقد مر جوابهما) اى جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس وهو ان البيعة امارة دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة (واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك) الحصول (لا يفتقر الى الاجماع) من جميع اهل الحل والعقد (اذ لم يقم عليه) اى على هذا الافتقار (دليل من العقل او السمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف) في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك (لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم في الدين) وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها (اكتفوا) في عقد الامامة (بذلك) المذكور من الواحد والاثنين (كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا) في عقدها (اجتماع من في المدينة) من اهل الحل والعقد (فضلا عن اجماع الامة) من علماء امصار الاسلام ومجتهدى جميع اقطارها (هذا) كما مضى (ولم ينكر عليه احد وعليه) اى على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة (انطوت الاعصار) بعدهم (الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب كون ذلك) العقد من واحد او اثنين (بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقد له جهرا) فانه اذا لم يشترط البينة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سرا واذا اشترطت اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح (وهذا) الذى ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه (من المسائل الاجتهادية) فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدى الاجتهاد اليه (ثم اذا اتفق التعدد) في بلد او بلاد (تفحص عن المتقدم فامضى ولو اصر الآخر فهو من البغاة) فيجب ان يقاتل حتى يفئ الى امر الله فان لم يكن هناك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار (ولا يجوز العقد لامامين في صقع) اى جانب (متضايق الاقطار) لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام (اما في متسعها) اى اما العقد لامامين في صقع متسع الاقطار (بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد) لوقوع الخلاف (وللامة خلع الامام) وعزله (بسبب يوجبه) مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلائها (وان ادى) خلعه (الى الفتنة احتمل ادنى المضرتين ❊ تذنيب ❊ قال الجارودية من الزيدية الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين فكل فاطمى خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما) بامور الدين (شجاعا فهو امام) يجب مطاوعته (فلذلك جوزوا تعدد الائمة في صقع متضايق الاقطار (وهو خلاف الاجماع) المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازى اتفقت الامة على انه لا مقتضى لثبوتها الا احد امور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهو ان يباين الظلمة من هو من اهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد في ان النص طريق الى امامة المنصوص عليه واما الطريقان الآخران فنفاهما الامامية واتفق اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية

من الزيدية على ان الاختيار طريق اليها ايضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائى ﴿المقصد الرابع﴾ فى الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة على رضى الله عنهما ٭ لنا وجهان ٭ الاول ان طريقه اما النص اوالاجماع) بالبيعة (اما النص فلم يوجد لما سيأتى واما الاجماع فلم يوجد على غير ابى بكر اتفاقا) من الامة ٭ (الثانى الاجماع) منعقد (على) حقية امامة (احد الثلاثة ابى بكر وعلى والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولولم يكن على الحق لنازعاه) كما نازع على معاوية لان العادة تقضى بالمنازعة فى مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها مخل بالعصمة) اذهو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة (وانتم توجبونها) فى الامام وتجعلونها شرط الصحة امامته (لايقال لانسلم الامكان) اى امكان منازعتهما ابا بكر (لانانقول على فى غاية الشجاعة) والتصلب فى الامور الدينية (وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين) مع كونهما سبطى رسول الله (ولداه والعباس مع علو منصبه معه) فانه (روى انه قال) لعلى (امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابى بكر وقال ابوسفيان ارضيتم يابنى عبد مناف ان يلى عليكم تيمى والله لاملأن الوادى خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابى بكر فقالوا منا امير ومنكم امير) فدفعهم ابو بكر بما مر من قوله عليه السلام الائمة من قريش (ولوكان على امامة على نص جلى) كما ادعته الشيعة (لاظهروه قطعا) ولامكنهم المنازعة جزما (وكيف) لا (وابو بكر عند هم) اى عند الشيعة (شيخ ضعيف جبان لا مال له ولارجال ولاشوكة) فانى يتصور امتناع المنازعة معه ﴿ وكلام الشيعة ﴾ فى اثبات امامة على (يدور على امور ٭ احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما لمامر وابو بكر لم يكن معصوما اتفاقا لما نذكره) وكذا العباس فتعينت امامة على (والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم ٭ وثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة ابى بكر انما تستند اليها اتفاقا الجواب مامر) من ان البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة ٭ (وثالثها على افضل الخلائق) بعد رسول الله عليه السلام (ولايجوز امامة المفضول) مع وجود الفاضل (وسيأتى) ذلك (تقريرا وجوابا ٭ ورابعها نفى اهلية الامامة عن ابى بكر لوجوه ٭ الاول انه كان ظالما وقال تعالى لاينال عهدى الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة وقد قال تعالى والكافرون هم الظالمون) فحصر الظلم الكامل فى الكافر (وايضا فمنع) ابو بكر (فاطمة ارثها لفدك) وهى قرية بخيبر كانت للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم ومات عنها (وقد كانت) فاطمة (مستحقة لنصفها لانه قال تعالى وان كانت واحدة فلها النصف و) ايضا (فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت فى معرض الامتنان والتعظيم) فوجب ان ينتفى عنهم الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم (ولقوله عليه السلام فاطمة بضعة منى وانه عليه السلام معصوم فكذا بضعته فتكون) فاطمة (صادقة فى دعواها الارث) لان الكذب عمدا رجس ينافى العصمة وكذلك الخطأ فيه (قلنا شرائط الامامة ما تقدم وكان) ابو بكر (مستجمعا لها يدل عليه كتب السير والتواريخ ولانسلم كونه ظالما قولهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه) حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح فمن آمن عند البعثة واصلح حاله لايكون ظالما (قولهم خالف الآية فى منع الارث قلنا لمعارضتها بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة) فان قيل لابد لكم من بيان حجية ذلك الحديث الذى هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على الآية قلنا (حجية خبر الواحد والترجيح مما لاحاجة بنا اليه) ههنا (لانه) رضى الله عنه (كان حاكما بما سمعه من رسول الله) فلا اشتباه عنده فى سنده (وعلم) ايضا (دلالته على ماحمله عليه) من المعنى (لانتفاء الاحتمالات) التى يمكن تطرقها اليه (بقرينة الحال) فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة فى باب الارث

(قولهم فاطمة معصومة قلنا ممنوع لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه كما رواه الضحاك) فانه نقل باسناده عن النبي عليه السلام انه قال حين سألته عائشة عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم وعليا والحسن والحسين وجعفرا وازواج محمد واقرباءه (ولم يكونوا معصومين) بالاتفاق (وقوله عليه السلام بضعة مني مجاز قطعا) لاحقيقة فلا يلزم عصمتها (و) ايضا (عصمة النبي قد تقدم مافيها ولا يجب) ايضا (مساواة البعض الجملة) في جميع الاحكام فلعل المراد بها كبضعة مني فيما يرجع الى الخير والشفقة (فان قيل ادعت) فاطمة (انه) عليه السلام (نحلها) اى اعطاها فدكا نحلة وعطية (وشهد) عليه (علي والحسن والحسين وام كلثوم) والصحيح ام ايمن وهي امرأة اعتقها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانت حاضنة اولاده فزوجها من زيد فولدت له اسامة (فرد ابو بكر شهادتهم) فيكون ظالما (قلنا اما الحسن والحسين فللفرعية) لان شهادة الولد لا تقبل لاحد ابويه واجداده عند اكثر اهل العلم وايضا هما كانا صغيرين في ذلك الوقت (واما علي وام كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة) وهو رجلان اورجل وامرأتان (ولعله) اى ابا بكر (لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب كثير من العلماء) وايضا قد ذهب بعضهم الى ان شهادة احد الزوجين للآخر غير مقبولة ﴿الثاني﴾ من الوجوه الدالة عن نفي اهليته للامامة انه (لم يوله النبي عليه السلام شيأ) من الاعمال المتعلقة باقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجمع كثير (في حال حياته وحيث بعثه الى مكة ليقرأ سورة براءة على اهلها) في موسم الحج (عزله) عنها (باتباعه عليا وقال لا يبلغ عني الارجل مني ولم يره اهلا لتبليغ ذلك فاني يكون اهلا للامامة العظمى) والرياسة العامة الشاملة لكل الامة (قلنا) لانسلم انه لم يوله شيأ (بل امره على الحجيج سنة تسع) من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان (وامره بالصلاة بالناس في مرضه) الذي توفي فيه (وانما اتبعه عليا) في تلك السنة بعد خروجه من المدينة (لان عادة العرب في اخذ العهود) ونبذها (ان يتولاه الرجل بنفسه اواحد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من امر الحجيج قولهم عزله عن الصلاة كذب وما نقلوه فيه مختلق والروايات) الصحيحة (متعاضدة على ذلك) فقد روى عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خلف احد من امته الاخلف ابي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروى عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه انه قال لما ثقل النبي عليه السلام عن الخروج امر ابابكر ان يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد ما دخل ابو بكر في الصلاة فيصلي خلفه ولم يصل خلف احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى البخاري باسناده عن انس ابن مالك ان ابا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلاة فكشف النبي عليه السلام ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم كان وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فكدنا نطير من الفرح فنكص ابو بكر على عقبيه وظن ان النبي خارج الى الصلاة فاشار الينا ان اتموا صلاتكم وارخى الستر وتوفي في يومه وفي رواية وارخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات واما ماروى البخاري باسناده الى عروة عن ابيه عن عائشة انه عليه السلام امر ابابكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلاة رسول الله والناس يصلون بصلاة ابي بكر اى بتكبيره فهو انما كان في وقت آخر ﴿الثالث﴾ من تلك الوجوه (شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل عالما بجميع الاحكام كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءة) المازني (بالنار وكان يقول انا مسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال لجدة سألته عن ميراثها لا اجدلك في كتاب الله وسنة رسوله) شيأ (ارجعي حتى اسأل الناس فاخبر ان رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصل) وهو كون الامام

عالما بجميع الاحكام (ممنوع وانما الواجب الاجتهاد ولايقتضي كون جميع الاحكام عنده) اى حاضرة (عنده) بحيث لايحتاج المجتهد الى نظر وتأمل (وانه) اى ابابكر (مجتهد اذ ما من مسئلة في الغالب الاوله فيها قول مشهور عند اهل العلم واحراق فجاءة) انما كان (لاجتهاده وعدم قبول توبته لانه زنديق ولا تقبل توبة الزنديق في الاصح واما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد اورآه في) المرة (الثالثة) من السرقة (وهو رأى الاكثر) من العلماء (ووقوفه في مسئلة الجدة ورجوعه الى الصحابة) في ذلك (لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام * الرابع)من الوجوه النافية لصلوحه للامامة (عمر مع انه حميه وناصره وله العهد) اى عهد الامامة (من قبله قد ذمه حيث شفع اليه عبد الرحمن بن ابى بكر في الحطيئة) الشاعر (فقال دويبة سوء وهو خير من ابيه وانكر عمر عليه) اى على ابى بكر (عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة) وهو مسلم طمعا في امرأته لجمالها (و) لذلك (تزوج بزوجته) من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال ابو بكر لااغمد سيفا شهره الله على الكفار (وقال) عمر مخاطبا لخالد (لان وليت الامر لاقيدنك به وقال) عمر في ذمه ايضا (ان بيعة ابى بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه قلنا نسبة الذم اليه من الاكاذيب الباردة فان عمر مع كمال عقله) ووفور حزمه حتى قيل في حقه هو اعقل من ان يخدع واورع من ان يخدع (و) قد (كانت امامته بعهد ابى بكر اليه والقدح في ابى بكر قدح في امامته كيف يتصور منه ذلك وانكاره قتل خالد) اى عدم قتله (من انكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما ادى اليه اجتهادهم) فانه نقل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله وخاطب خالدا بانه مات صاحبك فعلم خالد قصده انه ليس صاحبا له فتيقن زدته واما تزوجه امرأته فلعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة عنده (واما قوله في بيعة ابى بكر فمعناه ان الاقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة) العظيمة (فلا يقدمن عليه احد على انى اقدمت عليه فسلمت وتيسر الامر بلا تبعة ثم انك خبير بان امثال هذه) الوجوه التى تمسكوا بها على انتفاء صلاحيته للامامة (لا تعارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على اهليته الامامة * وخامسها) اى خامس الامور التى عليها مدار كلامهم في اثبات امامة على (ادعاء النص على امامة على اجمالا وتفصيلا * اما اجمالا فقالوا) نحن (نعلم) قطعا ويقينا (وجود نص جلى وان لم يبلغنا بعينه لوجهين * الاول ان عادة الرسول تقضى باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم) في حال حياته (كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولايخل بذلك البتة ولايترك اهل البلد فوضى) اى متساوين لارئيس لهم (فكيف يجوز ان يخلى الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التى لارجوع بعدها بلا امام) يقتدون به ويرجعون اليه في مصالحهم (وايضا شفقته على الامة معلومة) مكشوفة لاسترة بها حتى قال انما انا لكم مثل الوالد لولده (وعلمهم في امر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه فكيف لايعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا) ومن البين انه لانص في حق ابى بكر والعباس فتعين ان يكون في حق على (الجواب انه لما علم) النبى عليه السلام (ان الصحابة يقومون بذلك) التعين (ولايخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه) كما انه عليه السلام لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية بل وكلها الى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين واعلام الشرع (ثم عدم النص) الجلى (معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره عادة) اذ هو مما تتوفر الدواعى الى نقله (وايضا لو وجد نص جلى على امامة على لمنع به غيره عن الامامة كما منع ابو بكر الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش مع كونه خبر واحد فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد نص جلى متواتر في على وهو بين قوم لايعصون خبر الواحد في ترك الامامة وشأنهم في الصلابة في الدين مايشهد به بذلهم الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والآباء والاقارب في نصرة

الدين ثم لا يحتج) على (عليهم بذلك) النص الجلى (بل ولا يقول احد منهم عند طول النزاع فى امر الامامة مابالكم تتنازعون) فيها (والنص قد عين فلانا) لها (ولو زعم زاعم انه) اى عليا (فعل ذلك فلم يقبلوه كان) ذلك الزاعم (مباهتا منكرا للضرورة) فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالى بشأنه ﴿ واما تفصيلا فالكتاب والسنة * اما الكتاب فمن وجهين * الاول) قوله تعالى (واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله و الآية عامة فى الامور كلها لصحة الاستثناء) اذ يجوز ان يقال اولى الا فى كذا (ومنها) اى ومن الامور التى تعمها الآية (الامامة) والخلافة (وعلى من اولى الارحام دون ابى بكر والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم) اذ يجوز ان يقال هذه الاولوية اما من جهة الخلافة اوالارث اوالعطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا تكون عامة لان العام يتناول جميع جزئياته لا احدها فقط وتحريره انها مطلقة فاذا استثنى كان تقدير الكلام اولى من كل الوجوه والا كانت باقية على اطلاقها * (الثانى) قوله تعالى (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والولى اما المتصرف) اى الاولى والاحق بالتصرف كولى الصبى والمرأة (واما) المحب و (الناصر تقليلا للاشتراك) فى لفظ الولى وايضا لم يعهد له فى اللغة معنى ثالث (والناصر غير مراد) فى هذه الآية (لعموم النصرة) والمحبة فى حق كل المؤمنين (قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض) اى بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة انما فى المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة فى الآية (فهو المتصرف والمتصرف فى الامة هو الامام و) قد (اجمع ائمة التفسير) على (ان المراد) بالذين يقيمون الصلاة الى قوله تعالى وهم راكعون (على) فانه كان فى الصلاة راكعا فسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الآية (وللاجماع على ان غيره) كابى بكر مثلا (غير مراد) فتعين انه المراد فتكون الآية نصا فى امامته (والجواب ان المراد هو الناصر والادل) نظم الآية (على امامته) وكونه اولى بالتصرف (حال حياة الرسول) ولا شبهة فى بطلانه (ولان ما تكرر فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد) وكونه نازلا فى حقه لا ينافى شموله لغيره ايضا ممن يجوز اشتراكه معه فى تلك الصفة (ولان ذلك) اى حمل الولى فى الآية على الاولى والاحق بالتصرف (غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض) فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف (و) غير مناسب (ما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون) فان التولى ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليتلاءم اجزاء الكلام * (واما السنة فمن وجوه * الاول خبر الغدير وهو انه عليه السلام احضر القوم) بعد رجوعه من حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع الرحال فصعد عليها (وقال لهم الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال ان المراد بالمولى) ههنا (هو الاولى ليطابق مقدمة الحديث ولانه) اى لفظ المولى (يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والستة الاولى غير مرادة) ههنا (قطعا) فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدى الى الكذب والنبى عليه السلام لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد والحمل على الناصر ممتنع فان كل احد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولى المؤمنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه (ولانها) اى المعانى المذكورة (تشترك فى الولاية فيجب الحمل عليها) وجعل اللفظ حقيقة فى هذا القدر المشترك (دفعا للاشتراك) اللفظى (الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة) فى العلم بصحته لكونه متواترا (مكابرة كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الحديث) كالبخارى ومسلم واضرابهما وقد طعن بعضهم فيه كابن ابى داود السجستانى وابى حاتم الرازى وغيرهما من ائمة الحديث (ولان

عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي فانه كان باليمن) ورد هذا بان غيبته لا تنافي صحة الحديث الا ان يروى هكذا اخذ بيد علي او استحضره وقال (وان سلم) ان هذا الحديث صحيح (فرواته) اى اكثرهم (لم يرووا مقدمة الحديث) وهي الست اولى بكم من انفسكم فلا يمكن ان يتمسك بهما في ان المولى بمعنى الاولى (والمراد بالمولى) هو (الناصر بدليل آخر الحديث) وهو قوله وال من والاه الخ (ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد) من ائمة العربية وقوله تعالى ومأويكم النار هي مولاكم اى مقركم ومااليه ما لكم وعاقبتكم ولهذا قال الله تعالى و بئس المصير وقد قيل المراد ههنا ايضا الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على طريقة قولهم الجوع زاد من لا زاد له (و) الاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى (لجواز) ان يقال (هو اولى من كذا دون مولى من كذا و) ان يقال (اولى الرجلين او الرجال دون مولى) الرجلين او الرجال (وان سلم) ان المولى بمعنى الاولى (فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل) يجوز ان يراد الاولى (في امر من الامور كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه) واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه (وتقول التلامذة نحن اولى باستاذنا ويقول الاتباع نحن اولى بسلطاننا) ولا يريدون الاولوية في التصرف والتدبير بل في امر ما (ولصحة الاستفسار) اذ يجوز ان يقال في اى شئ هو اولى اني نصرته او محبته او التصرف فيه (و) لصحة (التقسيم) بان يقال كون فلان اولى بزيد اما في نصرته واما في ضبط امواله واما في تدبيره والتصرف فيه وحينئذ لا يدل الحديث على امامته (الثاني) من وجوه السنة (قوله عليه السلام) لعلي حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة (انت مني بمنزلة هارون من موسى) الا انه لا نبي بعدي فانه يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي عليه السلام اذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء (ومن المنازل الثابتة لهارون) من موسى (استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش) هارون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله اخلفني في قومي ولا معنى للخلافة الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا كان عزله موجبا لنقصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء (الا ان ذلك) القيام مقام موسى (كان له بحكم المنزلة في النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء) قال الآمدي ۞ الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو ان من جملة منازل هارون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى لو بقي فوجب ان يثبت ذلك لعلي الا انه امتنع الشركة في الرسالة فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عليه السلام عملا بالدليل باقصى ما يمكن ﴿الجواب منع صحة الحديث﴾ كما منعه الآمدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الآحاد (او) نقول على تقدير صحته لا عموم له في المنازل بل (المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة) اى المراد من الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما ان هارون كان خليفة لموسى في قومه حال غيبته (ولا يلزم دوامه) اى دوام استخلاف موسى (بعد وفاته) فان قوله اخلفني لا عموم له بحيث تقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته (ولا يكون) حينئذ (عدم دوامه) بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه (عزلا له) كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها (ولا عزله اذا انتقل الى مرتبة اعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا) يعني وان سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وان عدم بقاء خلافته بعده عزل له لم يكن ذلك العزل منفرا عنه وموجبا لنقصانه في الاعين وبيانه انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف عن الله تعالى وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة (كيف والظاهر متروك) اى وان فرض ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا (لان من منازل

هارون كونه اخا) نسبيا (ونبيا) والعام المخصوص ليس بحجة في الباقي او حجيته ضعيفة ولو ترك قوله ونبيا لكان اولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله (هذا ونفاذ امر هارون بعد وفاة موسى لنبوته لا للخلافة) عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه (وقد نفي النبوة) ههنا لاستحالة كون علي نبيا (فيلزم نفي مسببه) الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر (الثالث) من وجوه السنة (قوله عليه السلام سلموا على علي بامرة المؤمنين) بكسر الهمزة (الجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم) الدال على عدم النص الجلي (وكذا قوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني) بكسر الدال (وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين و بعد الاجوبة المفصلة) على الوجوه المذكورة نقول (هذه النصوص) التي تمسكوا بها في امامة علي رضي الله عنه (معارضة بالنصوص الدالة على امامة ابي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه * الاول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض) كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم والخطاب للصحابة (واقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق) فوجب ان يوجد في جماعة منهم خلافة تمكن بها الدين (ولم يوجد) على هذه الصفة (الا خلافة الخلفاء الاربعة فهي التي وعد الله بها * الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون وليس الداعي) الى هؤلاء القوم لطلب الاسلام (محمدا عليه السلام لقوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا) كذلكم قال الله من قبل فقد علم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من هذه الآية انهم لا يتبعون ابدا فكيف يدعوهم الى القتال وايضا ان المخلفين لم يدعوا الى المحاربة في حياته عليه السلام (ولا عليا لانه لم يتفق له) في ايام خلافته (قتال لطلب الاسلام) بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها (ولا من بعده) من الولاة والحكام (لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا) الآية (فهو) اي ذلك الداعي الذي يجب باتباعه الاجر الحسن وبتركه العذاب الشديد (احد الخلفاء الثلاثة و يلزم خلافة ابي بكر لعدم القائل بالفصل) بل الظاهر انه ابو بكر وان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسيلمة (الثالث لو كانت امامة ابي بكر باطلة لما كان) ابو بكر (معظما) ممدوحا (عند الله لكنه معظم وافضل الخلق عنده) بعد رسول الله (وسنزيده شرحا) و بيانا في مسئلة الافضلية * (الرابع كانت الصحابة وعلي يقولون له يا خليفة رسول الله وقد قال تعالى فيهم اولئك هم الصادقون) فتكون خلافته حقا * (الخامس لو كانت الامامة حقا على ولم تعنه الامة عليه) كما تزعمون (لكانوا اشر الامم لكنهم خير امة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) كما دل عليه نص القرآن * (السادس قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واقل مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد) فلا يجوز ان يتمسك به فيما يطلب فيه اليقين (قلنا ليس اقل من خبر الطير) الذي يستدلون به على الافضلية كما سيأتي ان شاء الله تعالى (و) لا من خبر (المنزلة) الذي مر (وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الآحاد تحكما) فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا * (السابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا) فقد حكم بان القائمين بالامر في مدة ثلاثين سنة بعده عليه السلام موصوفون بالخلافة عنه في امر الدين واعلاء كلمة الله وان القائمين به بعدها من اهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة * (الثامن انه صلى الله عليه وسلم استخلف ابا بكر في الصلاة) حال مرضه واقتدى به (وما عزله) كما مر تقريره (فيبقى) بعده (اماما فيها فكذا في غيرها اذ لا قائل بالفصل ولذلك قال علي رضي الله عنه قدمك رسول الله في امر ديننا افلا نقدمك في امر دنيانا * تذنيب * امامة الائمة الثلاثة تعلم مما ثبت منها بعض الوجوه المذكورة) يريد ان ما ذكرناه انما كان لاثبات امامة ابي بكر واما امامة الائمة الثلاثة الباقية فانت تعلم انها او بعضا منها يمكن

اثباتهـا ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعـالى وعدالله الذين آمنوا الآية وقوله عليـه السلام الخلافة بعـدى الحديث وقوله اقتـدوا بالذين من بعدى الى آخره (وطريقـه) المعول عليـه (فى حق عمر نص ابى بكر) وذلك انه دعا فى مرضه عثمان بن عفـان وامره ان اكتب هذا ماعهد ابو بكر بن ابى قحافة آخر عهده من الدنيا واول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر انى استخلفت عليكم عمر بن الخطـاب فان احسن السيرة فذلك ظنى به والخير اردت وان تكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون (وفى حق عثمـان وعلى البيعـة) فان عمر لم ينص على احد بل جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمـان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابى وقاص وقال لوكان ابوعبيدة بن الجراح حيالما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه رآهم افضل ممن عداهم وانه لايصلح للامامة غيرهم وقال فى حقهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض ولم يترجح فى نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر براى غيره فى التعيين ولذلك قال ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رأيهم الى الصواب اقرب وان تساووا فكونوا فى الحزب الذى فيه عبد الرحمن ولم يعين احدا منهم للصلاة عليـه كيلا يفهم منـه انه عينه بل وصى بها الى صهيب ولمـا تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولمـا استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة على رضى الله عنه ﴿المقصد الخامس﴾ فى افضل الناس بعد رسول الله هو عندنا واكثر قدماء المعتزلة ابو بكر رضى الله عنه وعند الشيعة واكثر متأخرى المعتزلة على * لنا وجوه الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى قال اكثر المفسرين و) قد (اعتمد عليه العلماء انها نزلت فى ابى بكر فهو) اتقى ومن هو اتقى فهو (اكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وهو) اى الاكرم عند الله هو (الافضل) فابو بكر افضل ممن عداه من الامة (وايضا فقوله ومالاحد عنده من نعمة تجزى يصرفه عن) الحمل على (على اذعنده نعمة التربية) فان النبى ربى عليا (وهى نعمة تجزى) واذا لم يحمل عليه تعين ابو بكر للاجماع على ان ذلك الاتقى هو احدهما لاغير *(الثانى قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر عمم الامر) بالاقتداء (فيدخل فى الخطاب على وهو يشعر بالافضلية اذلايؤمر الافضل ولاالمساوى بالاقتداء سيما عندهم) اذلا يجوزون امامة المفضول اصلا كما سيأتى *(الثالث قوله عليه السلام لابى الدرداء والله ماطلعت شمس ولاغربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابى بكر * الرابع قوله عليه السلام لابى بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ماخلا النبيين والمرسلين * الخامس قوله عليه السلام ماينبغى لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره * السادس تقديمه فى الصلاة مع انها افضل العبادات وقوله يابى الله ورسوله الاابابكر) وفى معناه قوله يابى الله والمسلمون الاابابكر وذلك ان بلالا اذن بالصلاة فى ايام مرضه فقال النبى عليه السلام لعبدالله بن زمعة اخرج وقل لابى بكر يصلى بالنـاس فخرج فلم يجد على البـاب الاعمر فى جماعة ليس فيهم ابو بكر فقال ياعمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صيتا وسمع عليه السلام صوته قال ذلك ثلاث مرات * السابع قوله عليه السلام خيرامتى ابو بكر ثم عمر * الثامن قوله عليه السلام لوكنت متخذا خليلا دون ربى لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكى فى دينى وصـاحبى الذى اوجبت له صحبتى فى الغار وخليفتى فى امتى * التاسع قوله عليه السلام) وقد ذكر عنده ابو بكر (واين مثل ابى بكر كذبنى الناس وصدقنى وآمن بى وزوجنى ابنته وجهزنى بماله وواسانى بنفسه وجاهد معى ساعة الخوف * العاشر قول على رضى الله عنه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله اذقيل له ماتوصى) اى ماتوصى وماتعين من يقوم مقامك بعدك (مااوصى رسول الله حتى اوصى ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم * لهم) اى للشيعة ومن وافقهم (فيه) اى فى بيان افضلية على *(مسلكان الاول مايدل عليه) اى على كونه افضل (اجمالا وهو وجوه * الاول آية المباهلة)

وهي قوله تعالى تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم (وجه الاحتجاج ان قوله) تعالى (وانفسنا لم يرد به نفس النبي) لان الانسان لايدعو نفسه (بل المراد به على دلت عليه الاخبار الصحيحة) والروايات الثابتة عند اهل النقل انه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام (وليس نفس على نفس محمد) حقيقة (فالمراد المساواة) في الفضل والكمال (فترك العمل به في فضيلة النبوة وبقى حجة في الباقي) فيساوي النبي في كل فضيلة سوى النبوة فيكون افضل من الامة (وقد يمنع ان المراد بانفسنا (على) وحده (بل جميع قراباته وخدمه) النازلون عرفا منزلة نفسه عليه السلام (داخلون فيه يدل عليه صيغة الجمع * الثاني خبر الطير وهو قوله) عليه السلام حين اهدى اليه طائر مشوى (اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي هذا الطير فاتى على) واكل معه الطائر (والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم) فيكون هو افضل واكثر ثوابا (واجيب بانه لايفيد كونه احب اليه في كل شئ لصحة التقسيم وادخال لفظ الكل والبعض) الاترى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقه اليه في كل شئ او في بعض الاشياء وحينئذ جاز ان يكون اكثر ثوابا في شئ دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا * (الثالث قوله عليه السلام في ذي الثدية يقتله خير الخلق) وفي رواية خير هذه الامة (وقد قتله على واجيب بانه ماباشر قتله فيكون من باشره من اصحابه خيرا منه) ومن سائر الخلق وهو باطل اجماعا (وايضا فمخصوص بالنبي) اى هو خارج من الخلق المذكور في الحديث والا كان على خيرا منه (ويضعف حينئذ عمومه للباقي) وقيل الصواب في الجواب ان عليا حين قتله كان افضل الخلق لان قتله اياه كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلاثة * (الرابع قوله عليه السلام اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي على بن ابي طالب واجيب بانه) لادلالة للاخوة والوزارة على الافضلية واما باقي الكلام فانه (يدل على انه خير من يتركه قاضيا) لدينه (ومنجزا) لوعده وذلك لان قوله يقضي مفعول ثان لاتركه اوحال من مفعوله وحينئذ (فلا يتناول الكل * الخامس قوله عليه السلام لفاطمة اماترضين انى زوجتك من خير امتي واجيب بانه لايلزم) منه (كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها) باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة * (السادس قوله عليه السلام خير من اتركه بعدي على واجيب بمامر) من انه لايلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز الوعد * (السابع قوله عليه السلام انا سيد العالمين وعلى سيد العرب) قالت عائشة رضى الله عنها كنت عند النبي اذ اقبل على فقال هذا سيد العرب فقلت بابي انت وامي يارسول الله الست سيد العرب فقال انا الحديث (اجيب بان السيادة) هي (الارتفاع لا الافضلية وان سلم فهو كالخبر لاعموم له) فلا يلزم كونه سيدا في كل شئ بل في بعض الاشياء * (الثامن قوله عليه السلام لفاطمة ان الله اطلع على اهل الارض واختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك واجيب بانه لاعموم فيه فلعله اختاره للجهاد او بعلية فاطمة * التاسع انه عليه السلام لما آخى بين الصحابة اتخذه اخا لنفسه) وذلك يدل على علو رتبته وافضليته (قيل لادلالة) لاتخاذه اخا على افضليته (اذ لعل ذلك لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الالفة والخدمة * العاشر قوله عليه السلام بعد ما بعث ابابكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله كرارا غير فرار واعطاها عليا) فانه روى انه عليه السلام بعث ابابكر اولا فرجع منهزما وبعث عمر فرجع كذلك فغضب النبي عليه السلام لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الى آخره فتعرض له المهاجرون والانصار فقال عليه السلام اين على فقيل انه ارمد العين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية (وذلك يدل على ان ماوصفه به لم يوجد في غيره) ويلزم منه ان يكون افضل ممن عداه (فقيل نفى) هذا (المجموع لايجب ان يكون بنفي كل جزء منه بل يجوز ان يكون بنفي كونه كرارا غير فرار ولا يلزم حينئذ الافضلية مطلقا) بل في كونه كرارا غير فرار * (الحادي عشر قوله تعالى في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين على كما نقله كثير من المفسرين)

و المولى بمعنى الناصر واختصاص على من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على انه افضل منهم لان نصرته من افضل العبادات وايضا بدأ الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل على كونه افضل من غيره (فقيل) دليلكم على ان المراد به على (معارض بما عليه الاكثر من العموم) الشامل له ولغيره (و) بما عليه (قوم) من المفسرين كالضحاك وغيره (من ان المراد ابو بكر وعمر)* الثاني عشر قوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى ابن ابي طالب فقد ساواه) النبي عليه السلام (بالانبياء) المذكورين (وهم افضل من سائر الصحابة اجماعا) فكذا من ساواهم (واجيب بانه تشبيه) لعلي بكل واحد من هؤلاء الانبياء في فضيلة واحدة (ولا يدل على المساواة) في كل فضيلة لكل واحد منهم (والا كان على افضل من الانبياء) المذكورين (لمشاركته) ومساواته حينئذ (لكل) منهم (في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين والاجماع) منعقد قبل ظهور المخالف الثابت (على ان الانبياء افضل من الاولياء)* المسلك الثاني ما يدل عليه) اي على كونه افضل (تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما تكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور)* الاول العلم وعلي اعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم اعلم الناس واحرصهم على ارشاده وكان في صغره في حجره وفي كبره ختناله يدخل عليه كل وقت وذلك) الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه (يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ واما ابو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة او مرتين ولقوله عليه السلام اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع العلوم) فيكون اعلم فيها جميعا (فلا يعارضه نحو افرضكم زيد واقرؤكم ابي) فانهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط (ولقوله تعالى وتعيها اذن واعية) اي حافظة (واكثر المفسرين على انه علي) ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما مدح به (ولانه) اي عليا (نهى عمر عن رجم من ولدت لستة اشهر) ونبهه على ان قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر (و) نهاه ايضا (عن رجم الحاملة) التي اقرت عنده بالزناء وقال ان كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها (فقال عمر) في كل واحدة من القضيتين (لولا علي لهلك عمر ولقول علي لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم) والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض ابي هاشم بان التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله (والله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت) ويؤيده ان اول كلامه مشتمل على الفرض والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم كما تشهد به الفطرة السليمة (ولان عليا ذكر في خطبته من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام) سائر (الصحابة) فدل على انه اعلم (ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول) الكلامية (والفروع) الفقهية (وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن) فان خرقة المشايخ تنتهي اليه (وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذي) تكلم فيه اولا و(امر بالاسود الدئلي بتدوينه) كما هو المشهور (وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة والاخلاق) فانه كان اعلم بها من غيره* (الثاني) من تلك الامور (الزهد اشتهر عنه انه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التنعم وتخشن في المآكل والملابس) ولم يلتفت الى الملاذ (حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا)* الثالث الكرم) قد اشتهر عنه انه (كان يؤثر المحاويج) والمساكين (على نفسه واهله) وكان ذلك عادة منه (حتى تصدق في الصلاة بخاتمه ونزل) في شانه (ما نزل) على ما مر (وتصدق) ايضا

(فى ليالى صيامه المنذور بما كان فطوره ونزل فيه و يطعمون الطعام على حبه مسكينا و يتيما واسيرا ❊ الرابع الشجاعة توا تر مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر الجاهلية حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب لضربة على خير من عبادة الثقلين وتواتر وقايعه فى خيبر وغيره ❊ الخامس حسن خلقه) قد اشتهر ذلك منه (حتى نسب الى الدعابة) وقد قال عليه السلام حسن الخلق من الايمان ❊ (السادس مزيد قوته حتى قلع باب خيبر بيده وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة الهية ❊ السابع نسبه وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة وهو غير خفى وعباس وان كان عم النبى عليه السلام لكن كان اخا عبدالله من الاب وابو طالب اخاه من الاب والام ❊ الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة) سيدة نساء العالمين (و ولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب اهل الجنة) كما ورد فى الحديث (ثم اولاد اولاده ممن اتفق الانام على فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد) مع علو طبقته (سقاء فى دار جعفر الصادق رضى الله عنه و) كان (معروف الكرخى بواب دار على بن موسى الرضا) هذا مما اشتبه فى صحته فان معروفا كان صبيا نصرانيا فاسلم على يد على بن موسى وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو متأخر عن معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه واذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة فى على وجب ان يكون افضل من غيره ❊ والجواب عن الكل انه يدل على الفضيلة واما الافضلية فلا كيف ومرجعها) اى مرجع الافضلية التى نحن بصددها (الى كثرة الثواب) والكرامة عند الله (وذلك يعود الى الاكتساب) للطاعات (والاخلاص) فيها (ومايعود الى نصرة الاسلام وما ثرهم فى تقوية الدين) ومن المعلوم فى كتب السيران ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيدالله والزبير وسعد بن ابى وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائما فى منازعة الكفار واعلاء دين الله فى حياة النبى عليه السلام وبعد وفاته (واعلم ان مسئلة الافضلية لامطمع فيها فى الجزم واليقين) اذلا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى الاكثرية فى الثواب بل مستندها النقل (وليست) هذه المسئلة (مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن) الذى هو كاف فى الاحكام العملية بل هى مسئلة علمية يطلب فيها اليقين (والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لاتفيد القطع على ما لايخفى على منصف) لانها باسرها اما آحاد اوظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لايثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لايفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولاقطع بان امامة المفضول لاتصح مع وجود الفاضل (لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على وحسن ظننا بهم يقضى بانهم لولم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم فى ذلك) القول (وتفويض ماهو الحق فيه الى الله) قال الآمدى وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لاوجود لها فى الآخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ مامن فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها و بتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولاسبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان تكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها فى نفسها او لزيادة كميتها فلاجزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا ❊ المقصد السادس ❊ فى امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم) كالامامية (لانه قبيح عقلا فان من الزم الشافعى حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل وجوزه الاكثرون) وقالوا جعل المفضول رئيسا ومقتدى فيما هو مفضول فيه كما فى المثال المذكور مستقبح واما فى غيره كما فيما نحن بصدده فلا (اذ لعله اصلح للامامة

من الفاضل اذ المعتبر فى ولاية كل امر) والقيام به (معرفة مصالحه ومفاسده ، وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول فى علمه وعمله هو بالزعامة) والرياسة (اعرف وبشرائطها اقوم) وعلى تحمل اعبائها اقدر (وفصل قوم) فى هذه المسئلة (فقالوا نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب) كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول (والا وجب ﴿ المقصد السابع ﴾ انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله) سبحانه وتعالى (عظمهم واثنى عليهم فى غير موضع من كتابه) كقوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله (والرسول قد احبهم واثنى عليهم فى احاديث كثيرة) منها قوله عليه السلام خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابى فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله اصحابى لا تتخذوهم غرضا بعدى فمن احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن آذاهم فقد آذانى ومن آذانى فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة فى الكتب الصحاح (ثم ان من تأمل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم فى الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم فى نصرة الله ورسوله لم يخالجه شك فى عظم شأنهم وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك) اى تيقنه بحالهم (عن الطعن فيهم فرأى ذلك مجانبا للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك وهى مذكورة فى المطولات مع التفصى عنها) فارجع اليها ان اردت الوقوف عليها (واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية) من المعتزلة (انكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة للتواتر فى قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام) فيها بتخطئة اوتصويب وهم طائفة من اهل السنة (فان ارادوا انه اشتغال بما لا يعنى فلا بأس به اذ قال الشافعى) وغيره من السلف (تلك دماء طهر الله عنها ايدينا فلنطهر عنها السنتنا وان ارادوا انا لا نعلم اوقعت ام لا فباطل لوقوعها قطعا) وانت خبير بان الشق الثانى من الترديد ينافى الاعتراف بوقوعها (واتفق العمرية اصحاب عمرو بن عبيد والواصلية اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين قالوا لو شهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها اما العمرية فلانهم يرون فسق الجميع) من الفريقين (واما الواصلية فلانهم يفسقون احد الفريقين لا بعينه فلا يعلم عدالة شئ منهما والذى عليه الجمهور) من الامة هو (ان المخطئ قتلة عثمان ومحاربوا على لانهما اماما فحرم القتل والمخالفة قطعا) الا ان بعضهم كالقاضى ابى بكر ذهب الى ان هذه التخطئة لا تبلغ الى حد التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا ﴿ خاتمة ﴾ للمرصد الرابع (فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر اوجبه قوم ومنعه آخرون والحق انه تابع للمأمور به والمنهى عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهى عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول) قال الآمدى ذهب بعض الروافض الى انه لا يجب بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهى عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته كما فى اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائى وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائى يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهى عن المنكر دفع ضرر عن الآمر والناهى ولا يندفع عنه الا بذلك

وجب والا فلا والذى يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستتابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه فى الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر اوليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعوا خياركم فلا يستجاب واماعدم توقف جوازه على استتابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر بلا استتابة واذن من الامام وكان ذلك شايعا ذايعا فيما بينهم ولم يوجد نكير فكان اجماعا على جوازه (ولوجوبه) بعد علمه بان ما يأمر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التى اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهى والمنهى (شرطان احدهما ان يظن انه لا يصير موجبا لثوران فتنة والا لم يجب وكذا) لا يجب (اذا ظن انه لا يفضى الى المقصود بل يستحب حينئذ اظهار الشعار الاسلام) فوجوبه انما هو اذا جوز حصول المقصود بلا اثارة فتنة (وثانيهما عدم التجسس) والتفتيش عن احوال الناس (للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا الآية) فانه يدل على حرمة السعى فى اظهار الفاحشة ولاشك ان التجسس سعى فى اظهارها * واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه السلام من ابتلى بشئ من هذه القاذورات فليسترها) بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله (و) ايضا قد (علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله واصحابه والصالحين من عباده انه ولى الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله واصحابه اجمعين) والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين * تذييل * للكتاب (فى ذكر الفرق التى اشار اليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله ستفترق امتى ثلاثا وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة وهى ما انا عليه واصحابى وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما اخبر به) قال الآمدى كان المسلمون عند وفاة النبى عليه السلام على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الامن كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا فى امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبى فى مرض موته ائتونى بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدى حتى قال عمران النبى قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط فى ذلك حتى قال النبى قوموا عنى لا ينبغى عندى التنازع وكاختلافهم بعد ذلك فى التخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله فى مرضه وكاختلافهم بعد ذلك فى موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفى وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى ابن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حى لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كانى ما سمعت هذه الآية الا الآن وكاختلافهم بعد ذلك فى موضع دفنه بمكة اوالمدينة اوالقدس حتى سمعوا ماروى عنه من ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم فى الامامة وثبوت الارث عن النبى كما مر وفى قتال مانعى الزكاة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم واموالهم فقال له ابو بكر اليس قد قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلاة وايتاء الزكاة ولو منعونى عقالا مما ادوه الى النبى لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم

بعد ذلك فى تنصيص ابى بكر على عمر بالخلافة ثم فى امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم فى قتله وفى خلافة على ومعاوية وماجرى فى وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم ايضا فى بعض الاحكام الفروعية كاختلافهم فى الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيأ فشيأ الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الاسوارى وخالفوا فى القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلاث وسبعين فرقة

واذا عرفت هذا فنقول ﴿اعلم﴾ ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية ﴿الفرقة الاولى المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصرى) وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر فى زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعنى وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا تضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد فى ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد (واخذ يقرر) على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من (ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين) قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد فى النار اذ ليس فى الآخرة الا فريقان فريق فى الجنة وفريق فى السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار (فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل) فلذلك سمى هو واصحابه معتزلة (ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم) وانكارهم القدر فيها (وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولى باسم القدرية) منا وذلك لان مثبت القدر احق بان ينسب اليه من نافيه فنقول كما يصح نسبة مثبته اليه يصح نسبة النافى ايضا اذا بالغ فى نفيه لانه ملتبس به (و) لا يمكن حمل القدرية على المثبتين له لانه (يرده قوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة) فانه يقتضى مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين لا فى قولهم بان الله خلق شيأ ثم انكره والنافون له هم المشاركون لهم فى تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون القبايح والشرور اليه دون الله سبحانه (و) يرده ايضا (قوله عليه السلام) فى حق القدرية (هم خصماء الله فى القدر) ولا خصومة للقائل بتفويض الامور كلها اليه تعالى انما الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على ما لا يريد الله بل يكرهه (و) المعتزلة (لقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد) وذلك (لقولهم بوجوب الاصلح ونفى الصفات القديمة) يعنى انهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه اصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا ايضا بنفى الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته تعالى احترازا عن اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا (وقالوا) اى المعتزلة (جميعا بان القدم اخص وصف الله) لا يشاركه فيه ذات ولا صفة (وبنفى الصفات) الزائدة على الذات (وبان كلامه) تعالى (مخلوق محدث) مركب من الحروف والاصوات (وبانه غير مرئى فى الآخرة) بالابصار (و) بان (الحسن والقبح عقليان ويجب عليه تعالى رعاية الحكمة) والمصلحة (فى افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم) انهم بعد اتفاقهم على هذه الامور المذكورة (افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الواصلية) اصحاب ابى حذيفة واصل بن عطاء (قالوا بنفى الصفات) قال الشهرستانى شرعت اصحابه فى هذه مسئلة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائى او حالان كما قاله ابو هاشم (و) قالوا

(بالقدر) اى اسناد افعال العباد الى قدرهم (وامتناع اضافة الشر الى الله و) قالوا (بالمنزلة بين المنزلتين) على مامر تفصيله (وذهبوا الى الحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا ان يكون عثمان لامؤمنا ولا كافرا وان يخلد فى النار وكذا على ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لوشهدوا على باقة بقلة لم تقبل) شهادتهم (كشهادة المتلاعنين) اى الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لابعينه * (العمرية مثلهم) اى مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم (الا انهم فسقوا الفريقين) فى قصتى عثمان وعلى وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء فى القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق * الهذيلية اصحاب ابى الهذيل) بن حمدان (العلاف) شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل (قالوا بفناء مقدورات الله) وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولاتكليف فى الآخرة (وان اهل الخلدين) تنقطع حركاتهم و (يصيرون الى خمود) دائم وسكون ويجتمع فى ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول لانه التزم فى مسئلة حدوث العالم انه لافرق بين حوادث لااول لها وبين حوادث لاآخر لها فقال لااقول ايضا بحركات لاتنتهى الى آخرها بل تصير الى سكون وتوهم ان مالزمه فى الحركة لايلزمه فى السكون (ولذلك سمى المعتزلة ابا الهذيل جهمى الآخرة) وقيل انه قدرى الاولى جهمى الآخرة (و) قالوا (ان الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هى ذاته) حى بحياة هى ذاته واخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تعالى واحد من جميع جهاته لاتعدد فيه اصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات (و) قالوا هو (مريد بارادة) حادثة (لافى محل) واول من احدث هذه المقالة هو العلاف (و) قالوا (بعض كلامه) تعالى (لافى محل وهو كن) وبعضه فى محل كالامر والنهى والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل (و) قالوا (ارادته) تعالى (غير المراد) قيل لان ارادته عبارة عن خلقه لشئ وخلقه لشئ مغاير لذلك الشئ بل الخلق عندهم قول لافى محل اعنى كلمة كن فتأمل (و) قالوا (الحجة) بالتواتر (فيما غاب لاتقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد من اهل الجنة) او اكثر وقالوا لاتخلو الارض عن اولياء الله تعالى هم معصومون لايكذبون ولايرتكبون شيأ من المعاصى فالحجة قولهم لا التواتر الذى هو كاشف عنه وتوفى العلاف سنة خمس وثلاثين ومائة ومن اصحابه ابو يعقوب الشحام * النظامية اصحاب ابراهيم ابن سيار النظام) وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة (قالوا لايقدر الله ان يفعل بعباده فى الدنيا ماالاصلاح لهم فيه ولا) يقدر (ان يزيد) فى الآخرة (او ينقص من ثواب وعقاب) لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح لايكون الا بسلب قدرته عليها فهم فى ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب (و) قالوا (كونه) تعالى (مريدا لفعله انه خالقه) على وفق علمه (و) كونه مريدا (لفعل العبد انه آمر به و) قالوا (الانسان هو الروح والبدن آلتها) وقد اخذه النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار فى البدن سريان ماء الورد فى الورد والدهن فى اللبن والسمسم (و) قالوا (الاعراض) كالالوان والطعوم والروايح وغيرها (اجسام) كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض اجسام واخرى بان الاجسام اعراض (و) قالوا (الجوهر مؤلف من الاعراض) المجتمعة (والعلم مثل الجهل المركب (والايمان مثل الكفر) فى تمام الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما حصول الصورة فى القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارجى هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له (و) قالوا (الله خلق الخلق) اى المخلوقات (دفعة) واحدة على ماهى

عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده الا انه تعالى كمن بعض المخلوقات فى بعض (والتقدم والتأخر فى الكمون والظهور) وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز (و) قالوا (نظم القرآن ليس بمعجز) انما المعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه (و) قالوا (التواتر) الذى لا يحصى عدده (يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس) شئ منهما (بحجة و) قالوا (بالطفرة ومالوا الى الرفض ووجوب النص على الامام وثبوته) اى ثبوت النص من النبى على على رضى الله عنه (لكن كتمه عمر وقالوا من خان) بالسرقة (فيما دون نصاب الزكاة) كمائة وتسعة وتسعين درهما واربعة من الابل مثلا (او ظلم به) على غيره بالغصب والتعدى (لا يفسق ✵ الاسوارية اصحاب الاسوارى) وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه و(زادوا) عليهم (ان الله تعالى لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه) لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر فتعلق العلم او الاخبار من الله تعالى باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد ✵ (الاسكافية اصحاب ابى جعفر الاسكاف قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين) فانه يقدر عليه ✵ (الجعفرية اصحاب الجعفرين) جعفر (بن مبشر وابن حرب) وافقوا الاسكافية و(زادوا) عليهم متابعة لابن المبشر (ان فى فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع) من الامة (على حد الشرب خطاء) لان المعتبر فى الحد هو النص (وسارق الحبة) فاسق (منخلع عن الايمان ✵ البشرية هو بشر بن المعتمر) كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذى احدث القول بالتوليد (قالوا الاعراض من الالوان والطعوم والروايح وغيرها) كالادراكات من السمع والرؤية (تقع) اى يجوز ان تحصل (متولدة) فى الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله (و) قالوا (القدرة) والاستطاعة (سلامة البنية والجوارح عن الآفات (و) قالوا (الله قادر على تعذيب الطفل) ولو عذبه لكان (ظالما) لكنه لا يستحسن ان يقال فى حقه ذلك بل يجب ان يقال (ولو عذبه لكان) الطفل بالغا (عاقلا عاصيا) مستحقا للعقاب (وفيه تناقض) اذ حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا ✵ (المزدارية هو ابو موسى عيسى بن صبيح المزدار) هذا لقبه وهو من باب الافتعال من الزيارة (وهو تلميذ بشر) اخذ العلم عنه وتزهد حتى سمى راهب المعتزلة (قال الله قادر على ان يكذب ويظلم) ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا (ويجوز ان يقع فعل من فاعلين تولدا) لا مباشرة قال (والناس قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظما) وبلاغة كما قاله النظام وهو الذى بالغ فى حدوث القرآن وكفر القائل بقدمه قال (ومن لابس السلطان كافر لا يوارث) اى لا يرث ولا يورث منه (وكذا من قال بخلق الاعمال وبالرؤية) كافر ايضا ✵ (الهشامية هو هشام بن عمرو الغوطى) الذى كان مبالغا فى القدر اكثر من مبالغة سائر المعتزلة (قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله) مع وروده فى القرآن (لاستدعائه موكلا) ولم يعلموا ان الوكيل فى اسمائه بمعنى الحفيظ كما فى قوله تعالى وما انت عليهم بوكيل (ولا يقال الف الله بين القلوب) مع انه مخالف لقوله تعالى ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم (و) قالوا (الاعراض لا تدل على الله ولا) على (رسوله) اى هى لا تدل على كونه تعالى خالقا لها ولا تصلح دلالة على صدق مدعى الرسالة انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان فلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده (و) قالوا (لا دلالة فى القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف) بل لا بد من اتفاق الكل قيل ومقصودهم الطعن فى امامة ابى بكر اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقى فى كل طرف طائفة على خلافه (والجنة والنار لم تخلقا بعد) اذ لا فائدة فى وجودهما الآن (ولم يحاصر عثمان

ولم يقتل) مع كونه متواترا (ومن افسد صلاة) في اخرها وقد (افتتحها اولا) بشروطها (فاول صلاته معصية منهي عنه) مع كونه مخالفا للاجماع ❊ (الصالحية اصحاب الصالحي) ومن مذهبهم انهم (جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت) ويلزمهم جواز ان يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون البارى تعالى حيا (و) جوزوا (خلو الجوهر عن الاعراض) كلها ❊ الحابطية هو احمد بن حابط) نسب اتباعه الى ابيه وهو (من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله تعالى ومحدث) هو المسيح والمسيح (هو الذي يحاسب الناس في الآخرة) وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعنى بقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام واحدثها قال الآمدي وهؤلاء كفار مشركون ❊ الحدبية هو فضل الحدبى) ومذهبهم مذهب الحابطية الا انهم (زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف) فانهم قالوا ان الله سبحانه وتعالى ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فاطاعه بعض فاقرهم في دار النعيم التي ابتدأهم فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعه بعض في البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كان معاصيه اقل وطاعاته اكثر كانت صورته احسن وآلامه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ ❊ ❊ المعمرية هو معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق شيأ غير الاجسام) اما الاعراض فتخترعها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجب ان حدوث الاجسام وفناءها عند معمر من الاعراض فكيف يقول انها من فعل الاجسام (و) قالوا (لا يوصف) الله (بالقدم) لانه يدل على التقادم الزماني والله سبحانه ليس بزماني (ولا يعلم) الله (نفسه) والا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع (والانسان لا فعل له غير الارادة) مباشرة كانت او توليدا بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان ❊ الثمامية هو ثمامة بن اشرس النميرى) كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس (قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها) اذ لا يمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت فيما اذا رمى سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه ولا الى الله تعالى لاستلزامه صدور القبيح عنه (والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون) في الآخرة (ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة) وهي قبل الفعل (ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه) كانهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب ويلزمه قدم العالم وكان ثمامة في زمان المأمون وله عنده منزلة ❊ (الخياطية اصحاب ابى الحسين بن ابى عمر والخياط قالوا بالقدر) اى اسناد الافعال الى العباد (وتسمية المعدوم شيأ) اى ثابتا متقررا في حال العدم (وجوهرا وعرضا) اى الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حالة العدم (وان ارادة الله كونه) قادرا (غير مكره ولا كاره وهي) اى ارادته تعالى (في افعال نفسه الخلق) اى كونه خالقا لها (وفي افعال عباده الامر) بها (وكونه سميعا بصيرا) معناه (انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته او غيره) معناه (انه يعلمه ❊ الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ) كان من الفضلاء البلغاء في ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة (قالوا المعارف كلها ضرورية

ولا ارادة في الشاهد) اى في الواحد منا (انما هي) اى ارادته لفعله (عدم السهو) اى كونه عالما به غير ساه عنه (و) ارادته (لفعل الغير) هي (الميل) اى ميل النفس (اليه و) قالوا (ان الاجسام ذوات طبايع) مختلفة لهـا آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون (ويمتنع انعدام الجواهر) انما تتبدل الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيولى (والنار تجذب اليها اهلها لا ان الله يدخلها) اى يدخلهم فيها (والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة ❊ الكعبية هو ابوا القاسم بن محمد الكعبي) كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط (قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته) فاذا قيـل انه تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق لها واذا قيل مريد لافعال غيره اريد انه آمر بها (ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه) كما ذهب اليه الخياطية ❊ (الجبائية هو ابو علي) محمد بن عبد الوهاب (الجبائي) من معتزلة البصرة (قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل) والله تعالى مريد بتلك الارادة موصوف بها (والعالم يفنى بفناء لا في محل) عند ارادة الله تعالى فناء العالم (والله متكلم بكلام مركب من حروف واصوات (يخلقه) الله (في جسم) والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحل فيه (ولا يرى) الله (في الآخرة والعبـد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للاولياء ويجب) على الله (لمن يكلف) اى للمكلف (اكمال عقله وتهيئة اسباب التكليف له) اى يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو اصلح له (والانبياء معصومون وشاركه) ابو علي (فيها) اى في الاحكام المذكورة (ابا هاشم ثم انفرد) عنه (بان الله عالم لذاته (بلا) ايجاب (صفة) هي علم (ولا حالة توجب العالمية وكونه) تعالى (سميعا بصيرا) معنـاه (انه حي لا آفة به ويجوز الايلام للعوض ❊ البهشمية انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية) مع كونه مخالفا للاجمـاع والحكمة (وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه) ويلزمه ان لا يصح اسلام الكافر مع ادنى ذنب اصر عليه (ولا) توبة (مع عدم القدرة) فلا تصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صـار اخرس ولا توبة الزاني عن زناه بعد ما جب (ولا يتعلق علم) واحد (بمعلومين على التفصيل ولله احوال لا معـلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة) قال الآمدي هـذا تناقض اذ لا معنى لكون الشيء حادثا الا انه ليس قديما ولا معنـى لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما على ان اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه ❊ (الفرقة الثانية) من كبار الفرق الاسلامية (الشيعة) اى الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه او من اولاده. (وهم اثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية ❊ اما الغلاة فثمانية عشر ❊ السبائية قال عبد الله بن سباء لعلي انت الاله حقا) فنفاه علي الى المدائن وقيل انه كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعبت اصناف الغلاة (قال) ابن سبأ (وانه لم يمت) علي ولم يقتل (وانما قتل ابن ملجم شيطانا) تصور بصورة علي (وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل) بعد هذا (الى الارض ويملأها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين ❊ الكاملية قال ابو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق و) قال (بالتناسخ) في الارواح عند الموت (وان الامامة نور يتناسخ) اى ينتقل من شخص الى آخر (وقد تصير في شخص نبوة) بعد ما كانت في شخص آخر امامة ❊ البيانية قال بيان بن سمعان التميمي) النهدي اليمني (الله على صورة انسان ويهلك كله الا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد ابن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بيان ❊ المغيرية قال مغيرة بن سعيد العجلي الله جسم على صورة انسان) بل رجل (من نور على رأسه تاج) من نور (وقلبه منبع الحكمة ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع

تاجاعلى رأسه) وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذى خلق فسوى (ثم) انه (كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصى فعرق فحصل منه) اى من عرقه (بحران احدهما ملح مظلم والآخر حلو نير ثم اطلع فى البحر النير فابصر فيه ظله فانتزعه) اى انتزع بعضا من ظله (فجعل) وخلق (منه الشمس والقمر وافنى الباقى) من الظل (نفيا للشريك) وقال لا ينبغى ان يكون معى اله آخر (ثم خلق الخلق من البحرين فالكفر) اى الكفار (من المظلم والايمان) اى المؤمنين (من النير ثم ارسل محمدا والناس فى ضلال

وعرض الامانة وهى منع على عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وهو ابو بكر حملها بامر عمر) حين ضمن ان يعينه على ذلك (بشرط ان يجعل) ابو بكر (الخلافة بعده له وقوله تعالى كمثل الشيطان الآية نزلت فى) حق (ابى بكر وعمرو) هؤلاء يقولون (الامام المنتظر) هو (زكريا بن محمد بن على بن الحسين) بن على (وهو حى) مقيم (فى جبل حاجر) الى ان يؤمر بالخروج (وقيل المغيرة) فانه لما قتل اختلف اصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به ﴿ الجناحية قال عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر ذى الجناحين

الارواح تتناسخ وكان روح الله فى آدم ثم فى شيث ثم الانبياء والائمة حتى انتهت الى على واولاده الثلاثة ثم الى عبد الله هذا و) قالت الجناحية (هو) اى عبد الله (حى) مقيم (بجبل باصفهان) وسيخرج (وانكروا القيامة واستحلوا المحرمات) من الخمر والميتة والزنا وغيرها ﴿ المنصورية هو ابو منصور العجلى) عزا نفسه الى ابى جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه (قالوا الامامة صارت لمحمد بن على بن الحسين) ثم انتقلت عنه الى ابى منصور وزعموا ان ابا منصور (عرج الى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال يابنى اذهب فبلغ عنى) ثم انزله الى الارض(وهو الكسف) المذكور فى قوله تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف على بن ابى طالب(و) قالوا(الرسل لا تنقطع)ابدا(والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام والنار بالضد) اى رجل امرنا ببغضه (وهو ضده) اى ضد الامام وخصمه كابى بكر وعمر (وكذا الفرائض والمحرمات) فان الفرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة

﴿ الخطابية هو ابو الخطاب الاسدى) عزا نفسه الى ابى عبدالله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه فى حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه (قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبى ففرضوا طاعته) اى زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابى الخطاب (بل) زادوا على ذلك وقالوا (الائمة الهة والحسنان ابنا الله وجعفر) الصادق (اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن على و) هؤلاء (يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتله) اى قتل ابى الخطاب (معمر) اى ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب (و) قالوا (الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها والدنيا لا تفنى (واستباحوا المحرمات وترك الفرائض وقيل الامام) بعد قتله (بزيغ) اى ذهب الى ذلك طائفة اخرى منهم (و) قالوا (ان كل مؤمن يوحى اليه) متمسكين بقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اى بوحى من الله اليه (وفيهم) اى فى اصحاب بزيغ (من هو خير من جبريل وميكائيل وهم لا يموتون) ابدا (بل) اذا بلغوا النهاية (يرفعون الى الملكوت وقيل هو) اى الامام بعد ابى الخطاب (عمرو بن بنان العجلى الا انهم يموتون) اى يقولون بذلك ﴿(الغرابية قالوا) محمد بعلى اشبه من الغراب بالغراب) والذباب بالذباب فبعث الله جبريل الى على (فغلط جبريل) فى تبليغ الرسالة (من على الى محمد) قال شاعرهم ﴿ غلط الامين فجازها عن حيدره ﴿ فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبريل ﴿ الذمية) لقبوا بذلك لانهم (ذموا محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه وقيل باآلهيتهما) اى قالت طائفة منهم بالهية محمد وعلى (ولهم

في التقديم خلاف) فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية و بعضهم يقدم محمدا (وقيل بالهية خمسة اشخاص) يسمون اصحاب العباء (هما وفاطمة والحسنان) وهؤلاء زعموا ان هذه الخمسة شئ واحدوان الروح حالة فيهم بالسوية لامزية لواحد منهم على آخر (ولايقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التأنيث ﴿ الهشامية اصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم) الجواليقي (قالوا الله جسد) اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا (فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو) طوله وعرضه وعمقه (وهو كالسبيكة البيضاء) الصافية (يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورايحة ومجسة) بفتح الميم هو الموضع الذي يجسه الطبيب كانهم يريدون بها النبض قالوا (وليست هذه الصفات المذكورة غيره) اي غيرذاته تعالى (ويقوم) الله (ويقعد) ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام لولاها لم تدل عليه (ويعلم ماتحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه وهو سبعة اشبار باشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت بينهما) اي على وجه لايفضل احدهما على الآخر (وارادته) تعالى (حركة هي لاعينه ولاغيره وانما يعلم الاشياء بعد كونها) لاقبله (بعلم لاقديم ولاحادث) لانه صفة والصفة لاتوصف (وكلامه صفة له لامخلوق ولاغيره) لمامر (والاعراض لاتدل على الباري) انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مشابهته اياها (والائمة معصومون دون الانبياء) لان النبي يوحى اليه فيتقرب به الى الله بخلاف الامام فانه لايوحى اليه فوجب ان يكون معصوما ﴿ وقال ابن سالم هو على صورة انسان) له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم (وله وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف) والاسفل مصمت الا انه ليس لحما ودما ﴿ الزرارية هو زرارة بن اعين قالوا بحدوث الصفات) لله (وقبلها) اي قبل حدوثها له (لاحياة) فلا يكون حينئذ حيا ولاعالما ولاقادرا ولا سميعا ولابصيرا ﴿ ﴿ اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمي قال الله تعالى على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى منها) اي من الملائكة مع كونه محمولا لهم (كالكركي يحمله رجلاه) وهو اقوى منهما ﴿ الشيطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه) تعالى (نور غير جسماني) ومع ذلك هو (على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها ﴿ الرزامية قالوا الامامة) بعد علي (لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبدالله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم) وتركوا الفرائض ومنهم من ادعى الالهية في المقنع ﴿ المفوضة قالوا الله فوض خلق الدنيا الى محمد) اي الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها (وقيل) فوض ذلك (الى علي ﴿ البدائية جوزوا البداء على الله) تعالى اي جوزوا ان يريد الله شيأ ثم يبدوله اي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له ويلزمه ان لايكون الرب عالما بعواقب الامور ﴿ النصيرية والاسحاقية قالوا حل الله في علي) فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لاينكر اما في جانب الخير فكظهور جبريل بصورة البشر واما في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن ههنا اطلقنا الآلهة على الائمة الا ترى ان النبي قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين فان النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ﴿ ﴿ الاسماعيلية ولقبوا بسبعة القاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره) فانهم قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه لاظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول اخذوه من المنصورية والجناحية (و) لقبوا (بالقرامطة لان اولهم) الذي دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له (حمدان قرمط وهي احدى قرى واسط و بالخرمية لاباحتهم المحرمات

﴿والمحارم﴾

والمحارم وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرايع اى الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدى سابع النطقاء وبين كل اثنين) من النطقاء (سبعة ائمة يتممون شريعته ولابد فى كل عصر من سبعة بهم يقتدى و بهم يهتدى) فى الدين وهم متفاوتون فى الرتب (امام يؤدى عن الله) وهو غاية الادلة الى دين الله (وحجة يؤدى عنه) اى عن الامام ويحمل علمه ويحتج به له (وذومصة يمص العلم من الحجة) اى يأخذه منه فهذه ثلاثة (وابواب وهم الدعاة فاكبر) اى داع اكبر هو رابعهم (يرفع درجات المؤمنين و) داع (مأذون يأخذ العهود على الطالبين) من اهل الظاهر فيدخلهم فى ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم (ومكلب) قد ارتفعت درجته فى الدين ولكن لم يؤذن له فى الدعوة بل فى الاحتجاج على الناس فهو (يحتج ويرغب الى الداعى ككلب الصائد) حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق اداه المكلب الى الداعى المأذون ليأخذ عليه العهود قال الآمدى وانما سموا مثل هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصاعد على ماقال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم (ومؤمن يتبعه) اى يتبع الداعى وهو الذى اخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل فى ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم (قالوا ذلك) الذى ذكرناه (كالسموات والارضين والبحار (وايام الاسبوع و) الكواكب (السيارة وهى المدبرات امرا كل منها سبعة) كما هو المشهور (و) لقبوا (بالبابكية اذاتبع طائفة منهم بابك الخرمى) فى الخروج (بآذربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة فى ايام بابك اوتسميتهم) المخالفين لهم من (المسلمين حميرا * و بالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل ابن جعفر) الصادق وهو اكبر ابنائه (وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل * واصل دعوتهم على ابطال الشرايع لان الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرايع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم) وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا ماكان عليه اسلافهم من الملك و قالوا لاسبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكننا نحتال بتأويل شرايعهم الى مايعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم (ورأسهم) فى ذلك (حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم فى الدعوة) واستدراج الطغام (مراتب الذوق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا القاء البذر فى السبخة) اى دعوة من ليس قابلا لها (و) منعوا (التكلم فى بيت فيه سراج) اى فى موضع فيه فقيه اومتكلم (ثم التأنيس باستمالة كل احد) من المدعوين (بما يميل اليه) بهواه وطبعه (من زهد وخلاعة) فان كان يميل الى الزهد زينه فى عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس به (ثم التشكيك فى اركان الشريعة بمقطعات السور) بان يقول مامعنى الحروف المقطعة فى اوائل السور (وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها) اى لم يجب احدهما دون الآخر (و) وجوب (الغسل من المنى دون البول وعدد الركعات) اى لم كان بعضها اربعا و بعضها ثلاثا و بعضها ثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون فى هذه الاشياء و يطوون الجواب عنها (ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط) وهو امران الاول (اخذ الميثاق منه) بان يقولوا قد جرت سنة الله باخذ المواثيق والعهود و يستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل احد ميثاقه (بحسب اعتقاده ان لايفشى لهم سرا و) الثانى (حوالته على الامام فى حل ما اشكل عليه) من الامور التى القاها اليه فانه العالم بها ولايقدر عليها احد حتى يترقى من درجته وينتهى الى الامام (ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم) (حتى يزداد ميله) الى مادعاه اليه (ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها) ويسلمها (المدعو) وتكون سائقة له الى مايدعوه اليه من الباطل (ثم الخلع وهو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ

عن الاعتقادات) الدينية (وحينئذ) اى وحين اذ آل حال المدعو الى ذلك (يأخذون فى) الاباحة
والحث على (استعجال اللذات وتأويل الشرائع) كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم
هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذى هو الحجة والصلاة عبارة عن الناطق الذى هو الرسول
بدليل قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سر من اسرارهم
الى من ليس من اهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه
من الدين والكعبة النبى والباب على والصفا هو النبى والمروة على والميقات الايناس والتلبية اجابة
الدعوة والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها
بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم ❊ (ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم) ولا عالم
ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك فى جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقى يقتضى المشاركة
بينه و بين الموجودات وهو تشبيه والنفى المطلق يقتضى مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو
واهب هذه الصفات ورب المتضادات (وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة) فقالوا انه تعالى ابدع
بالامر العقل التام و بتوسطه ابدع النفس التى ليست تامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستفيضة
منه فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة الا بآلتها فحدثت الاجرام الفلكية
وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسطه الطبائع البسيطة العنصرية و بتوسط البسائط
حدثت المركبات من المعادن والنباتات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار
القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوى وحيث كان العالم العلوى مشتملا على عقل كامل كلى ونفس
ناقصة كلية تكون مصدر الكائنات وجب ان يكون فى العالم السفلى عقل كامل يكون وسيلة الى
النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق فى تعريف طرق النجاة نسبة
النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهى الامام الذى هو وصى الناطق
وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفس الى النجاة بتحريك الناطق
والوصى وعلى هذا فى كل عصر وزمان قال الآمدى هذا ما كان عليه قدماؤهم (وحين
ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجة) الذى يؤدى عن الامام الذى لا يجوز
خلو الزمان عنه (وحاصل كلامه ما تقدم فى الاحتياج الى المعلم) ثم انه منع العوام عن الخوض
فى العلوم و الخواص عن النظر فى الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم انهم تفلسفوا
ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم
وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط التكاليف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات
العجماوات بلا ضابط دينى ولا وازع شرعى نعوذ بالله من الشيطان واتباعه ❊ (واما الزيدية)
وهم المنسوبون الى زيد بن على زين العابدين (فثلاث فرق ❊ الجارودية اصحاب ابى الجارود)
الذى سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر (قالوا بالنص) من النبى فى الامامة
(على على وصفا لا تسمية والصحابة كفروا بمخالفته) وتركهم الاقتداء بعلى بعد النبى (والامامة
بعد الحسن والحسين شورى فى اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام) كامل
(واختلفوا فى الامام المنتظر هو محمد بن عبد الله) بن الحسين بن على الذى قتل بالمدينة فى ايام المنصور
فذهب طائفة منهم الى ذلك (و) زعموا (انه لم يقتل او) هو (محمد بن القاسم بن على) بن الحسين صاحب
طالقان الذى اسر فى ايام المعتصم وحمل اليه فحبسه فى داره حتى مات فذهب طائفة اخرى اليه
وانكروا موته (او) هو (يحيى بن عمر صاحب الكوفة) من احفاد زيد بن على دعا الناس الى نفسه
واجتمع عليه خلق كثير وقتل فى ايام المستعين بالله فذهب اليه طائفة ثالثة وانكروا قتله ❊ السليمانية
هو سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى) فيما بين الخلق (وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين)

﴿ونصح﴾

وتصح امامة المفضول مع وجود الافضل (وابو بكر وعمر امامان وان اخطأ الامة فى البيعة لهما) مع وجود على لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق (وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة ﴿البترية هو بتير الثومى) وافقوا السليمانية الاانهم (توقفوافى عثمان) هذه فرق الزيدية واكثرهم فى زماننا مقلدون يرجعون فى الاصول الى الاعتزال وفى الفروع الى مذهب ابى حنيفة الافى مسائل قليلة ﴿ واما الامامية فقالوا بالنص الجلى على امامة على وكفروا الصحابة ووقعوافيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا فى المنصوص عليه بعده) والذى استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده على بن موسى الرضا وبعده محمد بن على التقى وبعده على بن محمد النقى وبعده الحسن بن على الزكى وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم فى كل من المراتب التى بعد جعفر اختلافات اوردها الامام فى آخر المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا (وتشعب متأخروهم الى معتزلة) اما وعيدية اوتفضيلية (والى اخبارية) يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة (و) هؤلاء ينقسمون (الى مشبهة) يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها (وسلفية) يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف (و) الى (ملتحقة بالفرق الضالة ﴿ الفرقة الثالثة ﴾ من كبار الفرق الاسلامية (الخوارج وهم سبع فرق ﴿المحكمة وهم الذين خرجوا على على عند التحكيم) وماجرى بين الحكمين (وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل) كانوا اهل صلاة وصيام وفيهم قال النبى صلى الله عليه وسلم يحقر احدكم صلاته فى جنب صلاتهم وصومه فى جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم (قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل) فيما بين الناس (فهو امام) وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل او يقتل (ولم يوجبوا نصب الامام) بل جوزوا ان لايكون فى العالم امام (وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة ﴿ البيهسية هو بيهس بن الهيصم بن جابر قالوا الايمان) هو (الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لايعرف احلال هو ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه) حتى يعلم الحق (وقيل لا) يكفر (حتى يرفع) امره (الى الامام فيحده) وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور (وقيل لاحرام الامافى قوله تعالى قل لااجد فيما اوحى الى محرما الآية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا اوغائبا و) قالوا (الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا و) قال بعضهم (السكر من شراب حلال لايؤاخذ صاحبه بما قال وفعل) بخلاف السكر من شراب حرام (وقيل هو) اى السكر (مع الكبيرة كفر و وافقوا القدرية) فى اسناد افعال العباد اليهم ﴿الازارقة هونافع بن الازرق قالوا كفر على بالتحكيم) وهوالذى انزل فى شأنه ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على مافى قلبه وهو الد الخصام (وابن ملجم محق) فى قتله وهو الذى انزل فيه ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله وفيه قال مفتى الخوارج وزاهدها عمران بن حطان

ياضربة من تقى ماارادبها	الاليبلغ من ذى العرش رضوانا
انى لاذكره يوما فاحسبه	اوفى البرية عند الله ميزانا

(وكفرت الصحابة) اى عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبدالله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم فى النار (و) كفروا (القعدة عن القتال) وان كانوا موافقين لهم فى الدين (و) قالوا (تحرم التقية) فى القول والعمل (ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولارجم على الزانى) المحصن اذهوغير مذكور فى القرآن (ولاحد للقذف على النساء) اى القاذف ان كان امرأة لم يحد لان المذكور فى القرآن هو صيغة الذين وهو للمذكر بن قال الآمدى واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء اى المقذوف المحصن ان كان رجلا لايحد قاذفه وان كان امرأة يحد قاذفها وهذا اظهر (واطفال المشركين فى النار مع ابائهم ويجوز نبى كان كافرا) وان علم كفره بعد النبوة (ومرتكب الكبيرة كافر ﴿ النجدات هو نجدة بن عامر النخعى منهم العاذرية) الذين (عذروا) الناس (بالجهالات فى الفروع) وذلك ان نجدة

وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوهم واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امر ان احدهما معرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين اى الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل به والثانى ماسوى ذلك والجاهل به معذور فهؤلاء منهم سموا عاذرية (وقالوا) اى النجدات كلهم (لا حاجة) للناس (الى الامام) بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم (ويجوز لهم نصبه) اذا رأوا ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها (وخالفوا الازارقة فى غير التكفير) اى وافقوهم فى التكفير وخالفوهم فى الاحكام الباقية ﴿ الاصفرية اصحاب زياد بن الاصفر يخالفون الازارقة فى تكفير القعدة) عن القتال اذا كانوا موافقين لهم فى الدين (وفى اسقاط الرجم) فانهم لم يسقطوه (وفى اطفال الكفار) اى لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم فى النار (ومنع التقية فى القول) اى جوزوا التقية فى القول دون العمل (وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها) فيقال مثلا سارق اوزان اوقاذف ولا يقال كافر (وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر) فيقال لصاحبه كافر (وقيل تزوج المؤمنة) اى المعتقدة لما هو دينهم (من الكافر) المخالف لهم (فى دار التقية دون) دار (العلانية ﴿ الاباضية هو عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا) من اهل القبلة (كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم) حلال (عند الحرب دون غيره ودراهم دار الاسلام الامعسكر سلطانهم و) قالوا (تقبل شهادة مخالفيهم عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن) بناء على ان الاعمال داخلة فى الايمان (والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تعالى ويفنى العالم كله بفناء اهل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا) ملة (وتوقفوا فى تكفير اولاد الكفار) وتعذيبهم (و) توقفوا (فى النفاق اهو شرك ام لا (و) فى (جواز بعثة رسول بلا دليل) ومعجزة (وتكليف اتباعه) فيما يوحى اليه اى ترددوا ان ذلك جائز اولا (وكفروا عليا واكثر الصحابة وافترقوا) فرقا (اربعا ﴿ الاولى الحفصية هو ابو حفص بن ابى المقدام زادوا) على الاباضية (ان بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى) فانها خصلة متوسطة بينهما (فمن عرف الله وكفر بما سواه) من رسول اوجنة اونار (او بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك ﴿ الثانية اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة) زادوا على الاباضية ان (قالوا سيبعث نبى من العجم بكتاب يكتب فى السماء وينزل عليه جملة واحدة (و يترك شريعة محمد الى ملة الصابئة) المذكورة فى القرآن (و) قالوا (اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك) كبيرة كانت اوصغيرة ﴿ الثالثة الحارثية اصحاب ابى الحارث الاباضى خالفوا الاباضية فى القدر) اى كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى (وفى) كون (الاستطاعة قبل الفعل ﴿ الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله) اى زعموا ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة ﴿ العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد) وهم آخر السبع من فرق الخوارج (زادوا على النجدات) بعد ان وافقوهم فى مذهبهم (وجوب البراءة عن الطفل) اى يجب ان يتبرأ عنه (حتى يدعى الاسلام) بعد البلوغ (ويجب دعاؤه اليه) اى الى الاسلام (اذا بلغ واطفال المشركين فى النار وهم عشر فرق ﴿ الاولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر) اى اسناد الافعال الى قدر العباد (و) بكون (الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصى) كما هو مذهب المعتزلة قالوا (واطفال الكفار فى الجنة وروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين وللبنات ولاولاد الاخوة والاخوات) اى جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات (وانكار سورة يوسف) فانهم زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز ان تكون قصة الفسق قرآنا ﴿ الثانية) من فرق العجاردة (الحمزية هو حمزة بن ادرك وافقوهم) اى الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع (الا انهم قالوا اطفال الكفار فى النار ﴿ الثالثة) منهم (الشعيبية هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية) فى بدعهم (الا فى القدر ﴿

﴿ الرابعة ﴾

﴿ الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا الشعيبة) ويحكى عنهم انهم يتوقفون فى امر على ولايصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره ﴿ الخامس الخلفية اصحاب خلف) الخارجى وهم خوارج كرمان ومكران (اضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين فى النار بلاعمل وشرك ﴿ السادسة الاطرافية) هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الا انهم (عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه) من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل (ووافقوا اهل السنة فى اصولهم وفى نفى القدر) اى اسناد الافعال الى قدرة العبد وفى بعض النسخ وفى نفى القدرة اى نفى القدرة المؤثرة عن العباد ﴿ السابعة المعلومية هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه) وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لامؤمن (وفعل العبد مخلوق لله تعالى ﴿ الثامنة المجهولية) مذهبهم كمذهب الحازمية ايضا الا انهم (قالوا يكفى معرفته تعالى ببعض اسمائه) فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن (وفعل العبد مخلوق له ﴿ التاسعة الصلتية هو عثمان بن ابى الصلت وقيل الصلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من اطفاله) حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا (وروى عن بعضهم ان الاطفال) سواء كانوا للمسلمين او المشركين (لاولاية لهم ولاعداوة) حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام ويقبلوا او ينكروا ﴿ العاشرة) من فرق العجاردة (الثعالبة هو ثعلب بن عامر قالوا بولاية الاطفال) صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ (وقد نقل عنهم) ايضا (ان الاطفال لاحكم لهم) من ولاية اوعداوة الى ان يدركوا (ويرون اخذ الزكاة من العبيد اذا استغنوا واعطاءها لهم اذا افتقروا ﴿ وتفرقوا ﴾ اى الثعالبة (اربع فرق ❊ الاولى الاخنسية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبة الا انهم) امتازوا عنهم بان (توقفوا فيمن هو فى دار التقية) من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر (الا من علم حاله) من ايمانه او كفره (وحرموا الاغتيال بالقتل) لمخالفيهم (والسرقة) من اموالهم (ونقل عنهم) انه يجوز (تزويج المسلمات من مشركى قومهم ❊ ﴿ الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن خالفوهم) اى الاخنسية (فى التزويج) اى تزويج المسلمات (من المشركين وخالفوا الثعالبة فى زكاة العبيد) اى اخذها منهم ودفعها اليهم ﴿ الثالثة الشيبانية هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفى القدرة الحادثة ﴿ الرابعة المكرمية هو مكرم العجلى قالوا تارك الصلاة كافر) لا لترك الصلاة بل (لجهله بالله) فان من علم انه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته لايتصور منه الاقدام على ترك الصلاة (وكذا كل كبيرة) فان مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه (وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة) وماهم صائرون اليه عند موافاة الموت لاباعتبار اعمالهم التى هم فيها اذهى غير موثوق بدوامها (فكذا نحن) فمن وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا فى تلك الحالة واليناه وان كان كافرا عاديناه (فاذن فرق الخوارج عشرون) لان العجاردة عشر فرق نضمها الى الست السابقة تصير ست عشرة وتتشعب من الثعالبة او الاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لان المقسم لايعد مع اقسامه فلاتعتبر الثعالبة عاشرة اقسام العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفى عنها بهذه الاربع فتكون الفرق حينئذ تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبة معا كانت الفرق كلها اثنتين وعشرين واعتبار احدى الاربعين دون الاخرى تحكم محض ﴿ الفرقة الرابعة ❊ من كبار الفرق الاسلامية (المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية) اى يؤخرونه فى الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجأه اى اخره ومنه ارجئه واخاه اى امهله واخره (اولانهم يقولون لايضر مع الايمان معصية) كما لاينفع مع الكفر طاعة (فهم يعطون الرجاء) وعلى هذا ينبغى ان لايهمز لفظ المرجئة (وفرقهم خمس ❊ اليونسية هو يونس النميرى قالوا الايمان) هو (المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب)

فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن (ولا يضر معها ترك الطاعات) وارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها (وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره) وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله ابى واستكبر وكان من الكافرين ﴿ العبيدية اصحاب عبيد المكذب زادوا) على اليونسية (ان علم الله لم يزل شيأ غيره) اى غير ذاته وكذا باقى صفاته (وانه تعالى على صورة الانسان) لما ورد فى الحديث من ان الله خلق آدم على صورة الرحمن ﴿ الغسانية اصحاب غسان الكوفى قالوا الايمان) هو (المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا) لا تفصيلا (وهو) اى الايمان (يزيد ولا ينقص وذلك) الاجمال (مثل ان يقول قد فرض الله الحج ولا ادرى اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا ادرى اهو الذى بالمدينة ام غيره) وحرم الخنزير ولا ادرى اهو هذه الشاة ام غيرها فان القائل بهذه المقالات مؤمن و[illegible] مم بما ذكروه ان هذه الامور ليست داخلة فى حقيقة الايمان والا فلا شبهة فى ان عاقلا لا يشك فيها (وغسان كان يحكيه) اى القول بما ذهب اليه (عن ابى حنيفة) ويعده من المرجئة (وهو افتراء) عليه قصد به غسان ترويج مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور قال الآمدى ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا اباحنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة فى الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم فى القدر مرجئا اولانه لما قال الايمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتأخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة فى العمل والاجتهاد فيه ﴿ الثوبانية اصحاب ثوبان المرجى قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسله وبكل ما لا يجوز فى العقل ان يفعله) واما ما جاز فى العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل ابومروان غيلان الدمشقى وابوشمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشى (و) هؤلاء كلهم (اتفقوا على انه تعالى لو عفا) فى القيامة (عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار) لاخرج كل من هو مثله (ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار واختص) ابن غيلان او (غيلان) من بينهم (بالقدر) اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر اى اسناد الافعال الى العباد (والخروج من حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام قرشيا ﴿ الثومنية اصحاب ابى معاذ الثومنى قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار) بما جاء به الرسول (وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعضه) اى ولا بعض ايمان (وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلاة مستحلا كفر) لتكذيبه بما جاء به النبى (و) من تركها (بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا اولطمه كفر) لا لاجل القتل او اللطمة بل (لانه دليل لتكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندى وبشر المريسى وقالا السجود للصنم) ليس كفرا بل هو (علامة الكفر فهذه هى المرجئة الخالصة ومنهم من جمع اليه) اى الى الارجاء (القدر كالصالحى وابى شمر ومحمد بن شبيب وغيلان ﴿ الفرقة الخامسة من كبار الفرق الاسلامية (النجارية اصحاب محمد بن الحسين النجار هم موافقون لاهل السنة فى خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل و) ان (العبد يكتسب فعله و) موافقون (للمعتزلة فى نفى الصفات) الوجودية (وحدوث الكلام) ونفى الرؤية بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد (وفرقهم ثلاث ﴿ الا[illegible] البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب) باى شئ كان (فهو جسم ﴿ الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر ﴿ الثالثة المستدركة استدركوا عليهم) اى على الزعفرانية (وقالوا انه) اى كلام الله (مخلوق مطلقا لكننا وافقنا السنة) الواردة بان كلام الله غير مخلوق (والاجماع) المنعقد عليه (فى نفيه واولناه بما هذه) الصورة (حكايته) اى حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها (وقالوا اقوال مخالفينا كلها كذب

حتى قولهم لا اله الا الله) فانه كذب ايضا * الفرقة السادسة) من تلك الفرق الكبار (الجبرية والجبر
اسناد فعل العبد الى الله * والجبرية متوسطة) اى غير خالصة فى القول بالجبر المحض بل متوسطة بين
الجبر والتفويض (تثبت للعبد كسبا) فى الفعل بلا تأثير فيه (كالاشعرية) والنجارية والضرارية
وخالصة لاتثبته كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان) الترمذى (قالوا لاقدرة للعبد اصلا) لامؤثرة
ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها (والله لايعلم الشئ قبل وقوعه وعلمه حادث لافى محل
ولايتصف) الله (بما يوصف به غيره) اذيلزم منه التشبيه (كالعلم والقدرة) لوابدل القدرة بالحياة كما ذكره
الآمدى لكان اولى لان جهما لايثبت لغير الله قدرة (والجنة والنار تفنيان) بعد دخول اهلهما
فيهما حتى لايبقى موجود سوى الله سبحانه (ووافقوا المعتزلة فى نفى الرؤية وخلق الكلام وايجاب المعرفة
بالعقل) قبل ورود الشرع * الفرقة السابعة * منها (المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات) ومثلوه بالحادثات
وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه (وان اختلفوا فى طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة)
كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم (كما تقدم) من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال
والحلول فى الاجسام الى غير ذلك (ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمى قالوا هو جسم)
لا كالاجسام (من لحم ودم) لا كاللحوم والدماء (وله الاعضاء) والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة
والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه فى الدنيا ويزورهم (حتى) نقل انه (قال بعضهم اعفونى عن اللحية
والفرج وسلونى عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابى عبد الله محمد بن كرام) قيل هو بكسر
الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل * الفقه فقه ابى حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام (واقوالهم)
فى التشبيه (متعددة) مختلفة (غير انها لاتنتهى الى من يعبأ به) ويبالى بقوله (فاقتصرنا على ما قاله
زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو) مماس له من الصفحة العليا (ويجوز عليه الحركة والنزول
واختلفوا ايملأ العرش ام لا) بملاؤه (بل هو على بعضه (وقال بعضهم) ليس هو على العرش (بل هو محاذ
للعرش واختلف ابعد متناه اوغيره ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم) اختلفوا (هل هو متناه من
الجهات) كلها (او) متناه (من جهة تحت) فقط (اولا) اى ليس متناهيا بل هو غير متناه فى جميع
الجهات (و) قالوا (تحل الحوادث فى ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها) اى على الحوادث الحالة فيه (دون
الخارجة) عن ذاته (ويجب) على الله (ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال و) قالوا (النبوة والرسالة
صفتان) قائمتان بذات الرسول (سوى الوحى) وسوى امر الله بالتبليغ (و) سوى (المعجزة والعصمة
وصاحبها) اى صاحب تلك الصفة (رسول) بسبب اتصافه بهما من غير ارسال (ويجب على الله ارساله
لاغير) اى لايجوز ارسال غير الرسول (وهو حينئذ) اى حين اذ ارسل (مرسل وكل مرسل رسول
بلا عكس) كلى (ويجوز عزله) اى عزل المرسل عن كونه مرسلا (دون الرسول) فانه لايتصور عزله
عن كونه رسولا (وليس من الحكمة رسول واحد) اى لايجوز الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لابد
من تعدده (وجوزوا امامين) فى عصر واحد (كعلى ومعاوية الا ان امامة على على وفق السنة بخلاف)
امامة (معاوية لكن يجب طاعة رعيته له و) قالوا (الايمان قول الذر فى الازل بلى) اى الايمان هو الاقرار
الذى وجد من الذر حين قال تعالى لهم الست بربكم (وهو باق فى الكل) على السوية (الا المرتدين
وايمان المنافق) مع كفره (كايمان الانبياء) لاستواء الجميع فى ذلك الايمان (والكلمتان ليستا بايمان الابعد
الردة * فهذه هى الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كلهم فى النار
واما الفرق الناجية المستثناة الذين قال) النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابى
فهم الاشاعرة و السلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا
على حدوث العالم) خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه (ووجود البارى تعالى) خلافا للباطنية حيث قالوا
لاموجود ولا معدوم (وانه لاخالق سواه) خلافا للقدرية (وانه قديم) خلافا للمعمرية القائلين بانه

لا يوصف بالقدم (متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال) خلافا لنفاة الصفات (لا شبيه له) خلافا للمشبهة (ولا ضد ولاند) خلافا للحابطية حيث اثبتوا آلهين (ولا يحل في شئ) خلافا لبعض الغلاة (ولا يقوم بذاته حادث) خلافا للكرامية (ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شئ من صفات النقص) خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم (مرئي للمؤمنين في الآخرة) بلا انطباع ولا شعاع (ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غني لا يحتاج) في شئ (الى شئ

ولا يجب عليه شئ ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما يفعل او يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته والمعاد) الجسماني (حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها و) خلود (الكفار في النار ويجوز العفو) عن المذنبين ❊ والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد ❊ واهل بيعة الرضوان) تحت الشجرة (واهل بدر من اهل الجنة ❊ والامام يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية بهذا الترتيب ❊ ولا نكفر احدا من اهل القبلة الا بما فيه نفي للصانع القادر العليم او شرك او انكار للنبوة او) انكار (ما علم مجيئه عليه السلام به ضرورة او) انكار (لمجمع عليه كاستحلال المحرمات) التي اجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف (واما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر ❊ وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا) قال المصنف (وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول الله واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وان يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم) وانا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله معرضين عن الاطناب الممل والايجاز المخل ومشيرين في بعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه من الاسئلة وما يمكن ان يتمسك به في دفعها من الاجوبة نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير موفق ومعين ❊ وقد وقع الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من اوائل شوال سنة سبع وثمانمائة بمحروسة سمرقند صينت عن الآفات ❊ وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير ❊ وصلى الله على سيدنا محمد سيد الانام وآله الكرام وصحبه العظام وسلم تسليما كثيرا كثيرا امين

مم
م

الحمد لله الذى امتن علينا بجميل لطفه وكريم منه بطبع هذا الشرح العظيم ❊ والبحر الزاخر الجسيم ❊
المنسوب الى الحبر الخطير والفاضل النحرير ❊ المشتهر بين الاماثل بالسيد الشريف على بن محمد
الجرجانى ❊ على متن المواقف للعلامة الشامخ القاضى عضد الدين عبد الرحمن بن احمد الايجى ❊
فى علم الكلام وتحقيق المقاصد وتبيين المرام ❊ الذى كشف فيه قناع العقائد الدينية ❊ وابان فيه
دلائل العلوم اليقينيـة ❊ ونصب اعلام الهدى على المواقف البرهانية والمقاصد العيانية ❊
جزى الله سبحانه وتعالى مؤلفهما خير الجزاء عن المسلمين الموحدين ❊ ما جازى به المؤلفين
والشارحين ❊ وكان اوان طبعه وتنسيق نسجه ونطعه فى عصر بن حضرة السلطان
ابن السلطان (السلطان عبد العزيز خان) ايد المولى دولته بتأييد الدين القويم ❊
وشيد ملكه بنصرة الشرع المستقيم ❊ وادام لواء حمايته على مفارق الانام
❊ وخلد اعلام سلطنته مادامت الايام والاعوام ❊ وكان طبعه فى مطبعة
الحاج محرم افندى البوسنوى ❊ انال الله سبحانه وتعالى مأموله
الدنيوى والاخروى ❊ وهى فى دار الخلافة العلية
القسطنطينية ❊ وصادف ختام طبعه فى اواخر
جمادى الاولى لسنة ست وثمانين ومأتين
والف ❊ من هجرة من له الدولة العظمى
❊ والمرتبة الكبرى ❊ فى الاولى
والعقبى ❊ صلى الله تعالى وسلم
عليه وعلى آله وصحبه
اجمعين ❊ والحمد لله
رب العالمين

م م
م